





JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

JUS PROPRIETATIS VINDICABITUR

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI

ORDINIS PRÆDICATORUM, THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ

DIVI THOMÆ AQUINATIS

DE NOVO EDITÆ

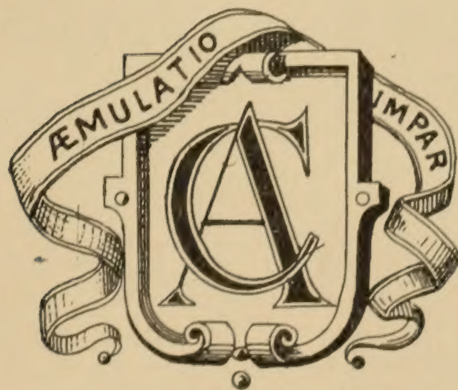
CURA ET STUDIO

RR. PP. CESLAI PABAN ET THOMÆ PÈGUES

EJUSDEM ORDINIS

IN CONVENTU THOLOSANO PROFESSORUM

TOMUS II



TURONIBUS

SUMPTIBUS ALFRED CATTIER, BIBLIOPOLÆ EDITORIS

M DCCCC

Dilectis Filiis Ceslao Paban, Thomæ Pègues, Sodalibus ex Ordine Dominicano (Tolosam).

LEO P. P. XIII.

Dilecti Filii, salutem et Apostolicam benedictionem.

Merita quidem laude eos libenter prosequimur qui doctrinarum Aquinatis studia, a Nobis tantopere excitata, aliis atque aliis modis curant provehenda. Horum in numero vosmetipsi estis, qui collata opera in id incumbitis ut scripta Joannis Capreoli, qui ornamentum est istius Civitatis et Ordinis vestri, nova instructa editione in medium referatis. Floret ille, vel quatuor post sæcula, opinione hominum prudentiorum utpote qui ejusdem Doctoris sapientiam et a reprehensione aculeisque dissentientium tueri et recta interpretandi ratione illustrare probe contenderit. Utroque igitur capite initum a vobis consilium commendabile est; libetque de primo operis volumine jam emisso, quod a pietate vestra dono accepimus, gratulari. Ut vero labores vestri ad optatum exitum pergant, uberemque habeant fructum, Apostolicam vobis benedictionem peramanter impertimus.

Datum Romæ apud Sanctum Petrum die VII^a Martii anno M DCCCC, Pontificatus Nostri vicesimo tertio.

LEO P. P. XIII.

Imprimatur :

† Renatus Franciscus,

Archiep. Turon.

Imprimatur :

Fr. M.-Constantius Giniès,

Prov. S. O. P.

TABULA [α]

DISTINCTIO IX

Quæstio I

UTRUM DIVINA GENERATIO MENSURETUR ÆTERNITATE

ARTICULUS I

QUOMODO GENERATIO SIT IN DIVINIS

(p. 1.)

CONCLUSIO 1ª : Processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Generatio passive dicta, sive nativitas Filii, non est passio, sed relatio. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

QUID SIT ÆTERNITAS, ET QUOMODO DIVINA GENERATIO MENSURETUR ÆTERNITATE

(p. 4.)

CONCLUSIO 1ª : Ratio æternitatis consequitur immutabilitatem. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Æternitas non est tempus, nec ævum.

CONCLUSIO 3ª : Aliter se habet nunc æternitatis ad æternitatem, quam nunc temporis ad tempus, et quam nunc ævi ad ævum.

CONCLUSIO 4ª : Aliter se habet æternitas ad æternum, quam ævum ad æviternum, vel quam tempus ad temporale.

CONCLUSIO 5ª : Generatio Dei mensuratur æternitate.

DISTINCTIO X

Quæstio I

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT UT AMOR

(p. 11.)

CONCLUSIO 1ª : Spiritus Sanctus procedit processione amoris et voluntatis. — **Aureolus, Durandus, Scotus** et multi alii, **Henricus.**

CONCLUSIO 2ª : Spiritus Sanctus procedit naturaliter a Patre et Filio, non tamen per modum naturæ.

CONCLUSIO 3ª : Spiritus Sanctus non producitur libere libertate excludente necessitatem, licet producatur libere libertate excludente coactionem.

DISTINCTIO XI

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT A PATRE ET FILIO

(p. 16.)

CONCLUSIO 1ª : Spiritus Sanctus procedit a Filio. — Contra rationes sancti Doctoris arguit **Aureolus, Scotus.**

ARTICULUS II

QUOMODO FILIUS DISTINGUATUR A SPIRITU SANCTO FORMALITER

(p. 26.)

CONCLUSIO 1ª : Licet Filius distinguatur a Spiritu Sancto per filiationem secundum habere et non habere eamdem proprietatem, stat quod per filiationem solum distinguitur a Patre secundum oppositionem relativam.

CONCLUSIO 2ª : Filiatio non potest esse prima ratio distinctionis inter Filium et Spiritum Sanctum, sed spiratio activa quæ est in Filio. — **Aureolus, Gregorius.**

ARTICULUS III

AN FILIUS IN ESSE PERSONALI CONSTITUATUR FORMALITER PER SPIRATIONEM ACTIVAM

(p. 29.)

CONCLUSIO 1ª : Spiratio nullam personam divinam constituit. — **Aureolus, Gregorius.**

(α) Hæc tabula est quam Thomas a Sancto Germano, in editione 1483, singulis voluminibus præmisit.

DISTINCTIO XII

Quæstio I

UTRUM PATER ET FILIUS SINT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI

(p. 34.)

CONCLUSIO 1ª : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Ista uno modo est concedenda, alio modo non, scilicet : Pater et Filius sunt idem principium Spiritus Sancti. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Licet Pater et Filius sint duo spirantes, non tamen duo spiratores. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 4ª : Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum et in quantum sunt plures. — **Aureolus, Henricus, Scotus.**

DISTINCTIO XIII

Quæstio I

UTRUM GENERATIO, ET PROCESSIO SPIRITUS SANCTI SINT PROCESSIONES ALTERIUS RATIONIS

ARTICULUS I

QUOMODO ET PENES QUID DISTINGUANTUR NATIVITAS FILII ET PROCESSIO

(p. 45.)

CONCLUSIO 1ª : Generatio Filii et processio Spiritus Sancti non distinguuntur seipsis formaliter. — **Aureolus, Scotus, Bonaventura, Warro.**

CONCLUSIO 2ª : Processiones illæ non distinguuntur realiter penes principia secundum intellectum et voluntatem. — **Henricus.**

CONCLUSIO 3ª : Hujusmodi processiones differunt secundum ordinem originis. — **Aureolus, Scotus.**

ARTICULUS II

PENES QUID ET QUOMODO DISTINGUANTUR GENERATIO ET SPIRATIO ACTIVE SUMPTÆ

(p. 54.)

CONCLUSIO 1ª : Generare et spirare non sunt duæ res realiter distinctæ in Patre. — **Durandus et alii.**

CONCLUSIO 2ª : Generare et spirare differunt ratione. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Licet generatio et spiratio active sumptæ non distinguantur realiter, non tamen una prædicatur de altera.

DISTINCTIO XIV

Quæstio I

UTRUM TEMPORALIS PROCESSIO SPIRITUS SANCTI SIT EJUS PROPRIETAS

(p. 58.)

CONCLUSIO 1ª : Spiritus Sanctus procedit temporaliter, et aliqua processio ejus est temporalis.

CONCLUSIO 2ª : Processio temporalis Spiritus Sancti non est alia realiter a processione æterna ejusdem Spiritus Sancti.

CONCLUSIO 3ª : Non tantum dona Spiritus Sancti procedunt in nos, sed etiam ipse Spiritus Sanctus.

CONCLUSIO 4ª : Processio temporalis Spiritus Sancti, de qua loquimur, attenditur tantum secundum dona gratiæ gratum facientis. — **Aureolus, Gregorius.**

CONCLUSIO 5ª : Processio Spiritus Sancti, vel est proprietas Spiritus Sancti, vel non distinguitur realiter ab ea.

DISTINCTIO XV ET XVI

Quæstio I

UTRUM CUILIBET DIVINÆ PERSONÆ CONVENIAT MITTI

ARTICULUS I

QUID EST MISSIO IN DIVINIS

(p. 63.)

CONCLUSIO 1ª : Ratio missionis consistit in duplici habitudine. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Missio convenit divinis personis. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Missio de sui ratione differt a processione et ratione.

ARTICULUS II

AN QUÆLIBET PERSONA MITTATUR

(p. 65.)

CONCLUSIO 1ª : Soli Patri in divinis repugnat missio.

CONCLUSIO 2ª : Mittere personam divinam proprie convenit Patri et Filio, sed minus proprie convenit Spiritui Sancto. — **Scotus.**

ARTICULUS III

AN ALIQUA PERSONA MITTATUR, NULLA ALIA MISSA

(p. 68.)

CONCLUSIO 1ª : Missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti.

Conclusio 2a : Istæ duæ missiones conveniunt quantum ad effectum, et differunt quantum ad originem.

Conclusio 3a : Nunquam mittitur Spiritus Sanctus, quin mittatur Filius, loquendo de missione invisibili; nec econtra. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XVII

Quæstio I

UTRUM CHARITAS SIT ALIQUIS HABITUS CREATUS IN ANIMA

(p. 70.)

Conclusio 1a : Motus charitatis necessario requirit in nobis aliquam habitualem formam superadditam potentiæ naturali. — **Aureolus, Gregorius.**

Conclusio 2a : Actus meritorius necessario requirit gratiam creatam in anima eliciente vel producente hujusmodi actum. — **Gregorius, Scotus.**

Conclusio 3a : Gratia gratum faciens realiter distinguitur a charitate et ab omni virtute. — **Aureolus.**

Quæstio II

UTRUM CHARITAS POSSIT AUGERI

ARTICULUS I

AN ET QUOMODO CHARITAS AUGETUR

(p. 94.)

Conclusio 1a : Charitas creata potest augeri.

Conclusio 2a : Licet intensio aliquarum qualitatum fiat per remotionem contrarii, tamen intensio charitatis non fit illo modo. — **Gregorius, Adam, Scotus, Catton et alii.**

Conclusio 3a : Charitas non potest augeri isto modo quod charitas addatur charitati. — **Aureolus, Adam, Scotus.**

Conclusio 4a : Ponere charitatem augeri isto modo quod magis formatur et radicatur in subjecto, et quod non augetur essentialiter, implicat contradictionem. — **Aureolus.**

Conclusio 5a : Charitas augetur per hoc quod educitur de perfecto ad perfectum. — **Gregorius, Godofridus, Adam, Scotus.**

Conclusio 6a : Aliquæ formæ intensibiles intenduntur non solum secundum participationem subjecti, sed etiam per additionem alicujus. — **Aureolus.**

Conclusio 7a : Non omnis forma est augmentabilis seu intensibilis. — **Gregorius.**

ARTICULUS II

UTRUM CHARITAS POSSIT AUGERI IN INFINITUM

(p. 130.)

Conclusio 1a : Charitas vitæ, quantumcumque intendatur, nunquam potest devenire ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. — **Aureolus, Scotus, Gregorius.**

DISTINCTIO XVIII

Quæstio I

UTRUM DONUM SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI

(p. 144.)

Conclusio 1a : Donum dicit quid personale.

Conclusio 2a : Donum potest esse nomen essentiale.

Conclusio 3a : Donum, prout dicitur personaliter, est proprium nomen Spiritus Sancti. — **Aureolus et alii.**

DISTINCTIO XIX

Quæstio I

UTRUM UNA PERSONA DIVINA SIT IN ALIA

(p. 147.)

Conclusio 1a : Quælibet persona divina est in qualibet alia. — **Aureolus, Henricus et Warro, Durandus, Scotus.**

Quæstio II

UTRUM TRES PERSONÆ SINT PENITUS COÆQUALES

(p. 152.)

Conclusio 1a : Necesse est ponere æqualitatem in divinis personis. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Hujusmodi æqualitas fundatur in quantitate virtutis. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Licet Filius æquetur Patri, non tamen econtra; et eodem modo de Spiritu Sancto, qui licet æquetur Patri et Filio, nullus tamen eorum æquatur Spiritui Sancto. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Æqualitas et similitudo in divinis non sunt relationes distinctæ a relationibus personalibus secundum rem, sed bene secundum rationem vel intellectum.

Quæstio III

UTRUM VERITAS, SECUNDUM SUAM FORMALEM RATIONEM, SIT IN ANIMA, VEL IN REBUS

(p. 157.)

Conclusio 1a : Veritas principaliter est in intellectu; in rebus autem non est nisi secundum quod comparantur ad intellectum. — **Aureolus, Durandus, Hervæus, Alii.**

Conclusio 2a : Veritas, prout est in re, dicit esse vel essentiam rei, et cum hoc quamdam relationem fun-

datam in re, et terminatam ad cognitionem vel similitudinem quæ est in intellectu; loquendo de veritate ut est in re creata. — **Aureolus.**

Conclusio 3ª : Veritas, prout est in intellectu, non est relatio adæquationis, sed est cognitio vel species, aut conceptus adæquatus rei, vel adæquans sibi rem; etc.

Conclusio 4ª : Quælibet res creata, extra animam existens, potest dici vera triplici veritate, scilicet : Dei, sua, et intellectus.

DISTINCTIO XX

Quæstio I

UTRUM POTENTIA GENERANDI CLAUDATUR SUB OMNIPOTENTIA

(p. 164.)

Conclusio 1ª : Potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter. — **Aureolus, Bonaventura, Durandus, Scotus.**

DISTINCTIO XXII

Quæstio I

UTRUM DEUS POSSIT ALIQUO NOMINE PROPRIE DESIGNARI

(p. 169.)

Conclusio 1ª : Nullum nomen dicitur proprie de Deo quantum ad modum significandi.

Conclusio 2ª : Aliqua nomina proprie dicuntur de Deo quantum ad rem significatam, et quædam non, sed solum metaphorice.

Conclusio 3ª : Nullum nomen a nobis impositum, significat divinam essentiam secundum quod in se est, sed solum secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum.

Conclusio 4ª : Nullum nomen a nobis impositum, significat Deum secundum ejus simplicem et proprium ei soli conceptum. — **Aureolus.**

Conclusio 5ª : Nullum nomen a nobis impositum, dicitur univoce de Deo et creatura. — **Scotus.**

DISTINCTIO XXIII

Quæstio I

UTRUM NOMEN PERSONÆ SIT NOMEN SECUNDÆ INTENTIONIS

(p. [illegible])

Conclusio 1ª : Tam prima quam secunda intentio est conceptio intellectus. — **Aureolus.**

Conclusio 2ª : Talium intentionum quædam conveniunt naturis, et quædam conveniunt suppositis naturarum.

Conclusio 3ª : Hoc nomen, persona, non est nomen secundæ intentionis, licet sit nomen rei cui convenit secunda intentio. — **Henricus, Petrus de Palude.**

DISTINCTIO XXIV

Quæstio I

UTRUM NUMERUS SIT PROPRIE ET FORMALITER IN DIVINIS

ARTICULUS I

UTRUM UNITAS VEL NUMERUS SIT ALIQUID EXTRA ANIMAM IN REBUS

(p. 185.)

Conclusio 1ª : Tam numerus quam unitas quæ est principium numeri, addit aliquid positivum supra rem quæ dicitur una. — **Gregorius, Scotus, Aureolus.**

Conclusio 2ª : Numerus qui est species quantitatis, et unitas quæ est illius principium, solum reperiuntur in rebus materialibus. — **Gregorius, Aureolus.**

Conclusio 3ª : Tam unum quod est principium numeri, quam unum quod cum ente convertitur, dicit negationem divisionis; sed multitudo, tam illa, quam ista, dicit negationem rei. — **Scotus.**

Conclusio 4ª : Multitudo quodammodo est prior unitate, et quodammodo posterior.

Conclusio 5ª : Numerus de genere quantitatis est unum quid simpliciter, et non solum sicut acervus. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

QUIS NUMERUS, ET QUOMODO EST IN DIVINIS

(p. 207.)

Conclusio 1ª : Numerus proprie dictus, scilicet qui est de genere quantitatis, non habet locum in divinis, licet ibi sit multitudo.

Conclusio 2ª : Termini numerales, scilicet : unum, duo, tria, cum dicuntur de divinis, non dicunt numerum qui est de genere quantitatis, sed unitatem, vel multitudinem, quæ consequuntur ens.

Conclusio 3ª : Tales termini in divinis dicuntur positive et remotive.

Conclusio 4ª : In divinis, licet non sit numerus simpliciter, est tamen ibi numerus quidam. — Contra prædicta **Aureolus.**

DISTINCTIO XXV

Quæstio I

UTRUM PERSONA DICAT IN DIVINIS QUID COMMUNE TRIBUS PERSONIS QUOD PLURIFICETUR IN EIS

(p. 209.)

Conclusio 1a : Persona, de suo formali significato, significat individuum vel suppositum naturæ rationalis.

Conclusio 2a : Nomen personæ proprie dicitur de divinis.

Conclusio 3a : Hoc nomen, persona, de significato materiali, significat in divinis essentiam et relationem; et utrumque in recto et in obliquo. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Hoc nomen, persona, est commune divinis personis, non secundum rem, sed secundum rationem.

Conclusio 5a : Communitas personæ non est communitas generis, vel speciei, sed sicut individui vagi. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XXVI

Quæstio I

UTRUM PERSONÆ CONSTITUANTUR IN ESSE SUPPOSITALI PROPRIETATIBUS RELATIONIS, ET EISDEM DISTINGUANTUR

ARTICULUS I

VIDETUR DE QUÆSITO

(p. 215.)

Conclusio 1a : Personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nec constituuntur in esse personali per aliquid absolutum. — **Gregorius**, **Scotus.**

Conclusio 2a : Personæ divinæ non constituuntur nec distinguuntur formaliter et principaliter, in esse personali aut hypostasis, per origines, scilicet per productiones aut per processiones, sed potius per relationes originis. — **Aureolus**, **Scotus.**

Conclusio 3a : Licet relatio, ex natura relationis, habeat constituere et distinguere in esse relativo divinas hypostases, non tamen ex natura relationis habet distinguere aut constituere illas in esse hypostatico subsistenti seu personali. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

AN ABSTRACTIS PROPRIETATIBUS RELATIVIS PER INTELLECTUM A PERSONIS, ADHUC REMANEANT HYPOSTASES (α)

(α) Iste articulus in omnibus Auctoris editionibus desideratur.

DISTINCTIO XXVII

Quæstio I

UTRUM GENERARE ET PATERNITAS SINT IDEM REALITER IN DIVINIS

(p. 235.)

Conclusio 1a : Actio in divinis non dicit rem de prædicamento actionis, sed potius divinam essentiam cum relatione reali, vel rationis.

Conclusio 2a : Generare et generari habent potius modum relationum quam actionum et passionum. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Actus notionales, cujusmodi sunt generare et spirare, sunt idem realiter cum relationibus personarum; sed differunt secundum modum significandi. — **Aureolus**, **Alii.**

Conclusio 4a : Paternitas præcedit secundum intellectum ipsum generare, sed generari præcedit filiationem. — **Aureolus.**

Quæstio II

UTRUM VERBUM INCREATUM EMANET UT INTELLECTIO ACTUALIS

(p. 241.)

Conclusio 1a : Verbum intellectus nostri est illa conceptio, vel intentio, vel similitudo rei, quam intelligens per actum intelligendi producit. — **Aureolus**, **Durandus**, **Petrus de Palude**, **Gerardus**, **Scotus.**

Conclusio 2a : Licet omne intelligere in nobis sit dicere, non tamen in Deo. — **Gerardus**, **Alii**, quos **Petrus de Palude** recitat, **Aureolus.**

Conclusio 3a : In divinis est Verbum, quod producitur per actum intellectus paterni.

Conclusio 4a : Licet Verbum in divinis possit sumi essentialiter, tamen, proprie loquendo, est nomen personale.

Conclusio 5a : Verbum dicit respectum ad creaturas, non ex sua proprietate personali, sed ratione essentiæ, quæ includitur in significato personæ. — **Aureolus.**

Conclusio 6a : Sicut Verbum, si capiatur proprie, dicitur personaliter in divinis de solo Filio, ita et Imago. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XXVIII

Quæstio I

UTRUM INNASCIBILITAS SIT PROPRIETAS CONSTITUTIVA PATRIS

(p. 261.)

Conclusio 1a : Ingenitus vel innascibilitas nihil ponit quod sit de proprio intellectu ejus, licet aliquid ponat sicut præsuppositum sibi. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Innascibilitas, quam significat hoc nomen, Ingenitus, prout est proprietas Patris, sumitur privative, non pure negative. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Illa privatio fundatur in ratione principii, secundum quod est notio Patris. — **Aureolus, Alii.**

Conclusio 4a : Innascibilitas non est proprietas personalis, vel constitutiva Patris. — **Quidam.**

Conclusio 5a : Innascibilitas est vere et proprie notio Patris. — **Aureolus, Scotus et alii.**

Conclusio 6a : Licet innascibilitas sit notio Patris, non tamen inspirabilitas.

DISTINCTIO XXIX

Quæstio I

UTRUM NOMEN PRINCIPII SIGNIFICET NOTIONEM DISTINCTAM

(p. 270.)

Conclusio 1a : Notiones ponendæ sunt in divinis, sive proprietates in abstracto notificantes personas. — **Gregorius, Aureolus.**

Conclusio 2a : Nomen principii proprie dicitur in divinis, et competit uni personæ respectu alterius. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Principium non dicitur univoce in divinis secundum quod dicitur Deus principium personæ divinæ et creaturæ, sed analogice. — **Quidam** ab **Aureolo** recitatus.

Conclusio 4a : Principium, in divinis, prout una persona dicitur principium respectu alterius, dicit notionem, quæ est origo, non autem prioritatem.

DISTINCTIO XXX

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM INTER DEUM ET CREATURAM SIT ALIQUA RELATIO REALIS

(p. 282.)

Conclusio 1a : Aliqua relatio est verum ens reale extra animam. — **Aureolus, Occam, Gregorius.**

Conclusio 2a : In illis tantum mutua relatio realis invenitur, in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Creatura refertur ad Deum relatione reali, sed non econtra. — **Gregorius.**

ARTICULUS II

UTRUM INTER DEUM ET CREATURAM SIT ALIQUA RELATIO RATIONIS

(p. 310.)

Conclusio 1a : Aliquæ sunt relationes, non reales, nec extra intellectum, sed rationis et in intellectu. — **Gregorius.**

Conclusio 2a : Deus refertur ad creaturas relatione secundum rationem.

Conclusio 3a : Talium relationum quædam sunt in Deo ex tempore, et quædam ab æterno. — **Scotus, Aureolus.**

DISTINCTIO XXXI

Quæstio I

UTRUM SIMILITUDO ET ÆQUALITAS SINT RELATIONES REALES IN DEO

(p. 318.)

Conclusio 1a : Æqualitas, tam in creaturis quam in divinis, est relatio fundata super unitatem quantitatis. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Æqualitas aliquid ponit et aliquid privat.

Conclusio 3a : Æqualitas ponit in creaturis relationem realem, sed in Deo ponit relationem secundum rationem. — **Aureolus, Durandus, Scotus et alii.**

Conclusio 4a : Æqualitas in divinis non est divina essentia. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XXXII

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO

(p. 326.)

Conclusio 1a : Ista propositio : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, est vera, et nihilominus est propria.

Conclusio 2a : Cum dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ille ablativus, Spiritu Sancto, non solum construitur in habitudine signi, ut sit sensus : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est, Spiritus Sanctus est signum quod Pater et Filius se diligunt.

Conclusio 3a : Ille ablativus, non sufficit dicere quod sit resolvendus in propositionem, ut sit sensus : Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est, per Spiritum

Sanctum, ita quod ly *per* designet subauctoritatem in Spiritu Sancto, et auctoritatem in Patre et Filio.

CONCLUSIO 4ª : Ille ablativus non construitur in habitudine formæ, ita quod sit sensus : Pater et Filius diligunt se formaliter amore qui est Spiritus Sanctus.

CONCLUSIO 5ª : Ille ablativus construitur in habitudine quasi effectus formalis. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 6ª : Pater diligit se Spiritu Sancto.

CONCLUSIO 7ª : Pater diligit creaturas Spiritu Sancto.

CONCLUSIO 8ª : Illa : Spiritus Sanctus diligit se Spiritu Sancto, uno modo est vera, et alio modo non.

ARTICULUS II

UTRUM PATER SIT SAPIENS SAPIENTIA QUAM GENUIT

(p. 333.)

CONCLUSIO 1ª : Pater, licet omnia videat in sapientia genita vel Verbo, non tamen est sapiens sapientia genita vel Verbo. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Filius potest dici sapiens sapientia genita, et sapientia ingenita.

DISTINCTIO XXXIII

Quæstio I

UTRUM PROPRIETATES PERSONALES SINT DIVINA ESSENTIA

(p. 336.)

CONCLUSIO 1ª : Essentia divina et proprietas relativa sunt idem secundum rem.

CONCLUSIO 2ª : Proprietas relativa, est idem realiter quod persona.

CONCLUSIO 3ª : Divina essentia et relatio, vel proprietas relativa, differunt ratione. — **Aureolus, Scotus.**

CONCLUSIO 4ª : Proprietas personalis differt secundum rationem a persona, ut paternitas a Patre.

CONCLUSIO 5ª : Proprietas relativa, est vere et secundum rem in essentia et in persona.

DISTINCTIO XXXV

Quæstio I

UTRUM DEUS VERE ET FORMALITER ALIQUID INTELLIGAT

ARTICULUS I

QUID SIT FORMALITER INTELLIGERE

(p. 348.)

CONCLUSIO 1ª : Intelligere, in nobis, est actio intellectus, cujus principium est species intelligibilis, et terminus est conceptio seu verbum rei intellectæ. — **Aureolus, Henricus, Godofridus, Alii**, quos recitat **Scotus, Durandus, Johannes de Ripa.**

CONCLUSIO 2ª : Immaterialitas est ratio quod aliquid sit naturæ intellectualis, et quod aliquid sit intelligibile in actu. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

UTRUM DEMONSTRATIVE PROBARI POSSIT QUOD INTELLIGERE SIT IN DEO

(p. 369.)

CONCLUSIO 1ª : Deus est intellectivus.

CONCLUSIO 2ª : Intellectus, in Deo, non se habet ad intelligere, ut potentia ad actum. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Intelligere Dei est sua essentia.

CONCLUSIO 4ª : Deus non intelligit alia specie intelligibili quam sua essentia.

Quæstio II

ARTICULUS I

UTRUM ESSENTIA DIVINA SIT OBJECTUM ADÆQUATUM SUI INTELLECTUS

(p. 371.)

CONCLUSIO 1ª : Sola essentia divina est primum, per se principale objectum divini intellectus. — Arguitur contra, a quibusdam.

CONCLUSIO 2ª : Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Deus cognoscit res alias a se propria cognitione, id est, non solum in communi, sed etiam in quantum sunt ab invicem distinctæ.

CONCLUSIO 4ª : Deus cognoscit res singulares. — **Aureolus, Warro, Gregorius.**

CONCLUSIO 5ª : Creaturæ intellectæ a Deo, sunt intellecta secunda divini intellectus. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

DE CONDITIONIBUS DIVINÆ SCIENTIÆ

(p. 393.)

CONCLUSIO 1ª : Divina scientia est speculativa et practica. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Scientia Dei non est habitualis, sed omnia simul intelligit actualiter.

CONCLUSIO 3ª : Scientia Dei non est discursiva vel ratiocinativa.

CONCLUSIO 4ª : Scientia Dei vel cognitio non componit vel dividit. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 5ª : Deus omnia simul intelligit. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 6ª : Deus cognoscit enuntiabilia et complexa, prædictis non obstantibus. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 7ª : Divina cognitio vel scientia non est universalis nec particularis. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 8ª : Scientia Dei est causa rerum. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 9ª : Scientia Dei est invariabilis.

CONCLUSIO 10ª : Scientia Dei non est univoca scientiæ nostræ, nec æquivoca, sed analoga. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XXXVI

Quæstio I

ARTICULUS I

UTRUM OMNIA SINT ÆTERNALITER IN PRÆSENTIA DEI, QUANTUM AD SUAS PROPRIAS RATIONES

(p. 405.)

CONCLUSIO 1ª : Divina essentia est propria ratio cujuslibet creaturæ. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Rationes creaturarum in Deo sunt plures et distinctæ secundum respectus rationis, licet sint eædem secundum rem. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Illæ plures rationes sunt plures ideæ. — **Aureolus, Durandus, Scotus.**

CONCLUSIO 4ª : Licet Deus non habeat ideam, proprie loquendo, nisi de cognitis ab eo practice; tamen rationes habet de cognitis ab eo practice vel speculative.

CONCLUSIO 5ª : Non omnia distincta in re, habent distinctas ideas in Deo, proprie loquendo de idea.

CONCLUSIO 6ª : Omnia quæ habent ideam in Deo, vel rationem aut similitudinem, sunt vita in Deo. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 7ª : Res factæ a Deo, sunt in Deo verius quam in propria natura. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

UTRUM SINT DEO ÆTERNALITER PRÆSENTIA OMNIA SECUNDUM SUAS ACTUALES EXSISTENTIAS

(p. 424.)

CONCLUSIO 1ª : Quidquid agitur in toto decursu temporis, est præsens Deo in tota ejus æternitate. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XXXVII

Quæstio I

UTRUM DEUS SIT UBIQUE

(p. 430.)

CONCLUSIO 1ª : Deus est in omnibus creaturis, non sicut pars essentiæ vel accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. — Contra rationes hujus et sequentium conclusionum arguit **Scotus, Aureolus.**

CONCLUSIO 2ª : Deus est ubique, non solum sicut in omni re, sed modo speciali est in omni loco.

CONCLUSIO 3ª : Deus generaliter est in omni re triplici modo, scilicet per præsentiam, per essentiam, per potentiam; licet aliquibus specialibus modis sit in aliquibus creaturis. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XXXVIII

Quæstio I

UTRUM DEUS COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA

ARTICULUS I

UNDE ORTUM HABET CONTINGENTIA RERUM

(p. 439.)

CONCLUSIO 1ª : Contingentia non oritur in rebus, solum propter causas secundas.

CONCLUSIO 2ª : Radix contingentiæ est divina voluntas. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 3ª : Prima radix contingentiæ in creaturis, secundum rem et secundum rationem, est divinus intellectus, et divina scientia. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 4ª : Nullus effectus evenit contingenter a prima causa, isto modo quod possit ordinem ejus exire. — **Scotus, Aureolus, Gregorius, Adam.**

ARTICULUS II

UTRUM DEUS CERTITUDINALITER COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA, ET QUOMODO CUM IMMUTABILITATE SCIENTIÆ EJUS STET CONTINGENTIA RERUM

(p. 447.)

CONCLUSIO 1ª : Contingens, ut futurum, non potest infallibiliter cognosci, sed secundum quod est in præsenti. — **Durandus.**

CONCLUSIO 2ª : Deus non cognoscit contingentia ut futura sunt, immo æternaliter cognoscit ea ut sunt in seipsis præsentia. — **Aureolus; et Scotus, contra responsiones argumentorum.**

CONCLUSIO 3ª : Licet Deus non cognoscat futura ut

futura sunt, tamen cognoscit contingentia esse præsentia sibi, et futura aliis.

Conclusio 4a : Cognitio Dei de futuris est infallibilis et certissima. — **Aureolus, Gregorius.**

Conclusio 5a : Contingentia ad utrumlibet futurorum cognitorum a Deo stat cum infallibilitate divinæ scientiæ, nec unum tollit aliud. — **Quidam,** apud **Aureolum.**

Conclusio 6a : Quodcumque contingens Deus scivit esse futurum, necessario scivit illud esse futurum, sic quod ista est necessaria : Deus scivit Antichristum esse futurum. — **Scotus.**

Conclusio 7a : Propositio de futuro contingenti quod futurum Deus scit, est uno modo necessaria, et alio modo non. — **Aureolus, Gregorius.**

Conclusio 8a : Ista consequentia non valet : Hoc est futurum, ergo hoc erit.

DISTINCTIO XL

Quæstio I

UTRUM PRÆDESTINATI DE NECESSITATE SALVENTUR

ARTICULUS I

DE PRÆDESTINATIONE, QUID SIT, ET EJUS OPPOSITO, SCILICET REPROBATIONE .

(p. 473.)

Conclusio 1a : Prædestinatio essentialiter pertinet ad scientiam vel intellectum. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Prædestinatio addit supra Providentiam. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Prædestinatio est realiter in prædestinante et non in prædestinato, licet aliquid ponat in prædestinato. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Liber vitæ differt secundum rationem a prædestinatione, licet sit prædestinatio secundum rem.

Conclusio 5a : Reprobatio est præscientia iniquitatis, cum voluntate permittendi casum in culpam, et inferendi damnationem pro culpa.

Conclusio 6a : Reprobatio aliter se habet ad malum reprobati, quam prædestinatio ad bonum prædestinati.

Conclusio 7a : Notitia quam Deus habet de reprobatione malorum non dicitur liber mortis, sicut notitia quam habet de prædestinatione bonorum dicitur liber vitæ.

ARTICULUS II

DE PROVIDENTIA, QUID SIT, ET DE FATO ET EUFORTUNIO

(p. 478.)

Conclusio 1a : Providentia differt secundum rationem a scientia et a dispositione. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Providentia pertinet essentialiter ad intellectum, licet præsupponat actum voluntatis. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Providentia differt secundum rationem ab arte divina. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Providentia differt realiter a fato. — **Aureolus.**

Conclusio 5a : Ad hoc quod aliquis sit bene fortunatus, juvatur a superioribus causis, scilicet Deo, et angelo, et cœlo.

Conclusio 6a : Hujusmodi bona fortuna attenditur penes duo, scilicet electionem et prosecutionem.

Conclusio 7a : Inter inclinationem a corpore cœlesti ex una parte, et inclinationem Dei vel angeli ex alia, attenditur differentia : quia secundum primam, homo potest dici bene natus, et bene fortunatus; sed penes secundam, dicitur bene custoditus, vel bene gubernatus.

Conclusio 8a : Inter inclinationem Dei ex una parte, et inclinationem cœli et angeli ex alia, est differentia : quia prima est sicut causa perficiens, secunda vero sicut causa disponens.

Conclusio 9a : Inter inclinationem angelicam et cœletem est differentia; quia prima fit per modum considerationis, secunda per modum passionis.

Conclusio 10a : Divina inclinatio est universalior quam angelica, et angelica quam cœlestis. — **Aureolus,** et contra sequentes.

Conclusio 11a : Respectu bonorum moralium nullus dicitur bene vel male fortunatus, licet possit dici respectu eorum bene vel male natus.

Conclusio 12a : Primum auxilium, scilicet ad eligendum, est universalius secundo, quod scilicet datur ad exequendum; et penes primum aliquis dicitur fortunatus, non autem penes secundum.

Conclusio 13a : Nullus eventus potest dici fortuitus per comparationem ad divinam causam, sed bene per reductionem in causam cœlestem.

Conclusio 14a : Homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel ad illud.

ARTICULUS III

AN ALIQUOD PRÆDICTORUM IMMUTABILITATEM INDUCAT IN ACTIBUS HUMANIS.

(p. 486.)

Conclusio 1a : Divina præscientia nullam necessitatem rebus præscitis imponit. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Divina providentia nullam necessitatem absolutam provisis contingentibus imponit. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Divina prædestinatio nullam necessitatem absolutam imponit prædestinatis, etc. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Fatum non imponit rebus aliquam necessitatem absolutam. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 5a : Cum prædictis stat quod divina præscientia certa est et infallibilis.

CONCLUSIO 6a : Divina Providentia certa est et infallibilis, et certitudo ejus addit supra certitudinem præscientiæ. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 7a : Divina prædestinatio infallibilis est, et ejus certitudo addit supra certitudinem Providentiæ.

CONCLUSIO 8a : Licet tam numerus prædestinatorum quam reprobatorum sit Deo certissimus, tam formaliter, quam materialiter, stat quod aliter est certus primus quam secundus. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XLI

Quæstio I

UTRUM PRÆSCIENTIA MERITORUM SIT CAUSA PRÆDESTINATIONIS VEL REPROBATIONIS

(p. 498.)

CONCLUSIO 1a : Nec merita aut demerita sunt causa prædestinationis, ex parte actus prædestinantis.

CONCLUSIO 2a : Effectus prædestinationis non præordinatur alicui propter merita præexsistentia in alia vita, etc.

CONCLUSIO 3a : Merita præexsistentia in hac vita, non sunt ratio vel causa prædestinationis effectus, etc.

CONCLUSIO 4a : Nec merita sequentia effectum prædestinationis, sunt causa effectus prædestinationis, etc.

CONCLUSIO 5a : Licet aliquis particularis effectus prædestinationis habeat causam ex parte nostra, tamen totalis effectus prædestinationis in communi nullam causam habet ex parte nostri.

CONCLUSIO 6a : Totalis effectus prædestinationis causa est Dei bonitas.

CONCLUSIO 7a : Ex divina bonitate potest sumi ratio prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum; et sola divina voluntas est ratio quod istos reprobet, et illos eligat in gloriam. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XLII

Quæstio I

UTRUM IN DEO SIT OMNIPOTENTIA

(p. 504.)

CONCLUSIO 1a : Licet in Deo non sit potentia passiva, stat tamen quod in eo est maxime potentia activa.

CONCLUSIO 2a : Divina potentia non est aliud ab ejus essentia secundum rem, sed solum secundum rationem.

CONCLUSIO 3a : Potentia divina non est principium secundum rem divinæ actionis, sed solum secundum rationem; quamvis sit principium secundum rem illius quod producitur per actionem.

CONCLUSIO 4a : Divinæ potentiæ activæ non correspondet aliqua potentia passiva adæquans eam; licet materia prima multas formas possit a Deo recipere, ad quas non est in potentia naturali, licet in potentia obedientiæ. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 5a : Divina potentia est omnipotentia. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 6a : Deus dicitur omnipotens, quia potest omne possibile absolutum. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 7a : Deus non potest illa quæ sunt potentiæ passivæ, nec illa quæ sunt contra rationem factibilis, nec illa quæ ejus derogant bonitati vel scientiæ. — **Gregorius.**

CONCLUSIO 8a : In Deo non differt secundum rem potentia absoluta et ordinata, nec potentia creativa et generativa, vel spirativa, sed solum secundum rationem.

DISTINCTIO XLIII ET XLIV

Quæstio I

UTRUM DEUS EX SUA INFINITATE OMNEM CREATURAM POSSIT IN INFINITUM FACERE MELIOREM

ARTICULUS I

AN DEUS, VEL EJUS POTENTIA SIT INFINITA

(p. 523.)

CONCLUSIO 1a : Deus non est infinitus secundum quantitatem molis continuam vel discretam, sed secundum magnitudinem spiritualem.

CONCLUSIO 2a : Deus non est infinitus privative, sed negative.

CONCLUSIO 3a : Non solum virtus Dei est infinita negative, immo ejus essentia, et sapientia, et omnia quæ sunt in eo. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 4a : Licet divina potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen aliquem modum infinitatis habet potentia, quem non habet essentia.

CONCLUSIO 5a : Divinæ potentiæ et virtutis infinitas, sufficienter arguitur ex creatione rerum ex nihilo. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 6a : Supposita æternitate primi motus, argui potest infinitas divinæ virtutis. — **Aureolus.**

CONCLUSIO 7a : Infinitas divinæ potentiæ concluditur ex activitate nostri intellectus. — **Aureolus.**

ARTICULUS II

AN SIT DARE MAXIMAM MAGNITUDINEM, AUT PERFECTIONEM, AUT CREATURAM, QUAM DEUS POSSIT FACERE

(p. 536.)

Conclusio 1a : Deus non potest facere aliquid simpliciter infinitum, sed bene secundum quid.

Conclusio 2a : Deus potest facere aliquam formam infinitam in aliqua specie et secundum rationem suæ speciei, tam substantialem, quam accidentalem. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Deus non potest facere multitudinem, aut magnitudinem dimensivam, actu infinitam. — **Gregorius, Adam.**

Conclusio 4a : Multitudo est infinita in potentia, et magnitudo est infinita in potentia, etc. — **Aureolus.**

Conclusio 5a : Quacumque forma intensibili exsistente in subjecto data, Deus potest eam intendere ad duplum et ad triplum, et sic sine statu, etc.

Conclusio 6a : Deus non potest producere aliquam creaturam ita perfectam, quin majorem et perfectiorem in specie producere posset. — **Aureolus.**

Conclusio 7a : Quamcumque rem productam Deus potest facere meliorem accidentaliter, non tamen essentialiter.

Conclusio 8a : Deus posset facere universum in infinitum melius quam sit, quantum ad aliquid, et quantum ad aliquid non. — **Aureolus.**

Conclusio 9a : Non repugnat Deum producere aliquam creaturam, quæ cognoscat infinita secundum numerum vel secundum speciem, puta infinitas partes continui, et infinitas figuras, quæ sunt in continuo in potentia. — **Aureolus.**

DISTINCTIO XLV ET SEQUENTES

Quæstio I

UTRUM QUODLIBET VELLE INTRINSECUM DIVINÆ VOLUNTATI SEMPER IMPLEATUR

ARTICULUS I

AN IN DIVINIS SIT ALIQUOD VELLE INTRINSECUM RESPECTU CREATURARUM

(p. 563.)

Conclusio 1a : Deus est volens.

Conclusio 2a : Divina voluntas est ejus essentia secundum rem, licet differant secundum rationem.

Conclusio 3a : Velle divinum non elicitur a divina voluntate secundum rem, sed secundum modum significandi aut intelligendi. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem, dicitur dolor vel tristitia.

Conclusio 5a : Nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem, dicitur spes vel desiderium.

Conclusio 6a : Nullus actus divinæ voluntatis est proprie timor aut pœnitentia.

Conclusio 7a : Nullus actus divinæ voluntatis habet proprie rationem invidiæ aut iræ.

Conclusio 8a : Licet nullus actus divinæ voluntatis habeat proprie rationem odii respectu alicujus rei, metaphorice tamen Deus dicitur aliqua odire. — **Aureolus.**

Conclusio 9a : Aliquis actus voluntatis divinæ habet rationem gaudii vel delectationis. — **Aureolus.**

Conclusio 10a : Aliquis actus divinæ voluntatis habet rationem amoris. — **Aureolus.**

Conclusio 11a : Aliquis actus voluntatis divinæ potest dici amor amicitiæ proprie, et aliquis quasi amor concupiscentiæ.

Conclusio 12a : In divina voluntate non est aliqua virtus per modum habitus.

Conclusio 13a : In divina voluntate non est fortitudo, nec temperantia, secundum propriam rationem qua dicuntur virtutes morales.

Conclusio 14a : In divina voluntate est justitia distributiva secundum propriam rationem, non autem commutativa. — **Aureolus.**

Conclusio 15a : Tam passiones, quam virtutes morales quæ exsistunt circa passiones, possunt attribui Deo metaphorice.

ARTICULUS II

UTRUM QUODLIBET VELLE INTRINSECUM DIVINÆ VOLUNTATIS SEMPER IMPLEATUR

(p. 573.)

Conclusio 1a : Licet principale volitum a voluntate Dei sit sola divina essentia, tamen Deus vult alia a sua essentia. — **Aureolus.**

Conclusio 2a : Licet divina voluntas eadem volitione velit divinam essentiam et alia volita, non tamen necessario vult alia, sicut necessario vult divinam essentiam. — **Aureolus.**

Conclusio 3a : Divina voluntas, quidquid vult, æternaliter voluit; et ad ea volenda determinata est; et omnia quæ vult, necessario vult necessitate absoluta, vel necessitate conditionis vel suppositionis. — **Aureolus.**

Conclusio 4a : Deus aliqua vult voluntate antecedente, quæ non vult voluntate consequente. — **Aureolus.**

Conclusio 5a : Licet Dei voluntas consequens semper impleatur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter imponit. — **Aureolus, Bradwardinus.**

Explicit tabula quæstionum, conclusionum et impugnatorum earum primi libri Defensionum sancti Doctoris per Johannem Capreolum Tholosanum, Ordinis Prædicatorum.

JOHANNIS CAPREOLI

THOLOSANI, ORDINIS PRÆDICATORUM

THOMISTARUM PRINCIPIS

DEFENSIONES THEOLOGIÆ DIVI THOMÆ AQUINATIS

IN PRIMO SENTENTIARUM

LIBRI PRIMI

DISTINCTIO IX.

QUÆSTIO I.

UTRUM GENERATIO DIVINA ÆTERNITATE MENSURETUR

Circa nonam distinctionem quæritur : Utrum divina generatio mensuretur æternitate.

Et arguitur quod non. Illud enim quod intelligitur per modum cujusdam fluxus et egressus, non potest mensurari æternitate ; quia fluxus videtur importare aliquid mutabile, aut quemdam transitum, quod repugnat æternitati. Sed generatio Verbi est per modum cujusdam egressus. Ait enim Propheta Michæas (c. 5, v. 2) : *Egressus ejus ab initio, sicut a diebus æternitatis.* Ergo generatio Verbi non mensuratur æternitate.

In oppositum arguitur sic : Quod est coævum æterno, est æternum. Sed generatio Verbi est coæva Patri æterno. Igitur. Minor patet : quia splendoris nativitas est coæva soli ; sed Filius a Patre nascitur ut splendor a sole ; ergo.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur quomodo generatio est in divinis. In secundo, quid sit æternitas ; et videbitur de proposito principali.

ARTICULUS I.

QUOMODO GENERATIO SIT IN DIVINIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Probatur sic conclusio, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 27, art. 2 : Omnis processio viventis a vivente conjuncto, secundum rationem similitudinis in eadem natura specifica, est generatio. Sed processio Verbi in divinis est hujusmodi. Ergo est vere generatio, et illud quod procedit per illam est verus filius illius a quo procedit. Majorem probat per rationem veræ generationis et propriæ, quæ dicitur nativitas. De ratione illius siquidem est quod vivens procedat a vivente ; nam, licet omnia generabilia et corruptibilia dicantur generari, prout generatio generaliter sumitur pro mutatione de non esse in esse, illa tamen generatio non dicitur nativitas ; sed solum in viventibus, quæ oriuntur a principio vivente conjuncto. Secundo, de ratione ejus est quod procedat secundum rationem similitudinis ; unde pilus vel capillus non habet rationem geniti vel filii, quia non procedit ab animali de quo nascitur, secundum rationem similitudinis in natura. Tertio, quod pro-

cedat non secundum quamcumque similitudinem in natura, sed secundum similitudinem in natura secundum speciem; et ideo, licet vermis qui nascitur ex animali vivente, procedat secundum rationem similitudinis in natura generis, non tamen dicitur filius; sed homo, qui procedit ab homine ejusdem speciei. Sic ergo patet major. Sed minor probatur. Quia Verbum in divinis procedit per actionem intelligibilem, quæ est vitæ operatio; et a principio conjuncto, quia est operatio manens in operante; et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ; et in eadem natura, quia in Deo idem est intelligere et esse. Et sic patet minor. — Et si dicatur quod de ratione generationis est quod sit mutatio; dicit quod verum est quando vita ejus quod generatur exit de potentia in actum vitæ; sed si non, non.

Eamdem conclusionem ponit, 1. *Sententiarum*, dist. 13, q. 1, art. 3; et *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 11.

Secunda conclusio hujus articuli est quod generatio passive dicta, sive nativitas Filii, non est passio, sed relatio.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 41, art. 1, ad 2um : « Actio, inquit, secundum primam nominis impositionem, importat originem motus. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motus, secundum quod incipit ab alio et terminatur in id quod movetur, dicitur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis, secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Unde, cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam, nihil aliud est quam habitudo principii ad personam quæ est a principio (α); quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes vel notiones. » — Hæc ibi, ad 2um. Et ad 3um dicit : « Actio, inquit, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem. Sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 9, q. 1, art. 2), præsertim contra illud quod dicitur in probatione, scilicet : generatio in divinis est processio viventis a vivente, etc.

Primo ergo sic arguit. Constat, inquit, quod eadem est proprietas Verbi et Filii in divinis. Dicit enim Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 2, quod Filius in divinis *eo Verbum quo Filius*, et *eo Filius quo Verbum*. Sed si ratio generationis, prout est in divinis, esset via in substantiam vivam et intellectualem, vel processio talis qualis dicta est, non esset eadem proprietas Verbi et Filii (α). Tum quia generatio verbi in nobis non semper terminatur ad substantiam, cum aliquando formetur verbum de accidentibus; sed nec ad substantiam vivam (β), cum formemus verba de non viventibus; et similiter, nec ad substantiam intellectualem, quia verba et conceptus sæpe formantur de irrationalibus (γ). Tum etiam quia filius genitus per talem modum generationis, non appellatur verbum; non enim filii hominum appellantur verba. Ergo generatio in divinis non dicitur secundum istam rationem quam ponit conclusio.

Secundo sic. Cuicumque competit diffinitio, et diffinitum. Sed æque spiratio in divinis est processio viventis a vivente, etc., sicut productio Filii; quia Spiritus Sanctus est substantia vivens, ejusdem naturæ secundum speciem cum Patre. Ergo, si ratio generationis in Deo esset illa quæ dicta est, æque genitus posset dici Spiritus Sanctus, sicut Filius.

Tertio sic. Generatio quæ est via in substantiam, attingit eam per modum formalis termini capientis esse per eam; ergo divina generatio non est via in substantiam.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Secundo loco arguit contra secundam conclusionem (ibid., art. 3). Arguit

Primo sic. Nullus respectus de genere relationis infertur aut causatur ab opposito respectu. Non enim paternitas causat aut infert filiationem; alias respectus de genere relationis esset activus sive actio, et alius passivus sive passio; passio enim est effectus illatioque actionis, secundum Auctorem *sex principiorum*. Sed constat quod generare in divinis infert generari; et dicere infert dici; et Verbum ac concipere, concipi et conceptum. Ergo generare et generari non sunt respectus de genere relationis.

Secundo sic. Simplicius, *Super Prædicamenta*, assignat differentiam inter genus relationis et genera actionis et passionis, dicens quod ex relatione non provenit aliquod actum, sed ex actione et passione provenit. Sed in divinis provenit aliquid per modum acti et producti, scilicet Filius. Ergo generare et generari non sunt de genere relationis, sed potius de genere actionis et passionis.

Tertio sic. Generare est vere producere, generari

(α) a verbo *unde* usque ad *quæ quidem* exclusive, om. Pr.

(α) *et Filii*. — Om. Pr.

(β) *substantiam vivam*. — *vivum* Pr.

(γ) a verbo *et similiter* usque ad *irrationalibus*, om. Pr.

est vere produci. Sed producere et produci non sunt de genere relationis, immo relatio fundatur super illa, ut patet 5. *Metaphysicæ* (cap. 15, t. c. 20). Ergo generare et generari non sunt de genere relationis. — Hæc sunt verba ejus.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad primum contra primam conclusionem dicitur quod eadem est proprietas qua Filius Dei est Filius, et qua est Verbum; sed alia est ratio utriusque. Unde sanctus Doctor, 1 p., q. 34, art. 2, ad 3um, dicit quod « eadem proprietas importatur in nomine Filii, quæ in nomine Verbi; unde dicit Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 2 : *eo dicitur Verbum quo Filius.* Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri, per quod omnia ista designarentur. » — Hæc ille in forma. — Ex quo patet quod omnia ista dicunt eamdem rem sub diversis conceptibus et rationibus ejusdem rei. Et ideo negatur prima consequentia quam facit, scilicet : si ratio generationis in divinis esset, etc., non esset eadem proprietas Verbi et Filii. Patet enim quod solum probat quod est alia ratio proprietatis, sed non alia proprietas; quod concedimus. Prima enim sua probatio probat quod generatio verbi creati non est realiter generatio filii, et consequenter in divinis illa differunt, saltem secundum rationem; secunda vero probat quod generatio filii creati non est realiter generatio verbi, et consequenter illa in divinis differunt secundum rationem; quæ concedimus. Nec ipse aliud probat.

Ad secundum negatur minor. Licet enim processio Spiritus Sancti sit viventis a vivente, secundum similitudinem naturæ, hoc tamen non habet ea ratione qua est processio, scilicet per modum amoris. Unde sanctus Doctor, 1 p., q. 27, art. 4, dicit : « Hæc, inquit, est differentia inter intellectum et voluntatem, quod intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in volente, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur, quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem (α) similitudinis; et (β) in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans sibi simile generat. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non æque productio Spiritus Sancti se habet ad rationem generationis positam, sicut productio Filii.

Eamdem rationem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 3, ad 3um; item, *de Potentia Dei,* q. 10, art. 2 ad 22um et 23um. Et stat in hoc quod processio amoris non habet ex sua ratione quod per eam procedat aliquid in similitudinem ejus a quo procedit; secus est de processione Verbi. Et addit, 1. *Sentent.*, ubi supra : « Quamvis, inquit, diversitas rationis non sufficiat ad realem processionum differentiam, sufficit tamen ad differentem nominationem. » — Hæc ille.

Ad tertium, dico quod includit unum falsum in majori, scilicet quod terminus formalis de ratione sua habeat quod capiat esse per productionem. Aliud autem includit in minori, scilicet quod essentia divina non sit formalis terminus generationis, ut prædictum est alias.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta vero secundo loco, et contra secundam conclusionem facta, respondetur

Ad primum quidem, negatur major de respectu subsistente, qui est suum fundamentum et suppositum quod refert; et tunc minor concederetur. Sed quia sanctus Doctor dicit, 1 p., q. 32, art. 2, ad 2um, quod non possumus dicere quod paternitas generet aut creet; ideo aliter dicitur, quod aliquam relationem aliquid inferre vel causare, potest intelligi dupliciter. Uno modo, quod talis respectus inferat, ut suppositum quod infert aut causat aliquid illatum vel causatum; et isto modo conceditur major, et negatur minor. Alio modo potest intelligi quod respectus ille sit ratio inferendi aut causandi, qua scilicet aliquid formaliter infert aut causat; et tunc distinguo. Quia respectus potest accipi ut respectus; et tunc non habet quod sit illud quo quid formaliter causat aut infert aliquid, sed est sequela ad illationem et causationem. Alio modo in divinis potest accipi, ut est inexsistens inferenti et causanti, tanquam ejus ultima actualitas, quæ dicitur operatio; et isto modo, habet quod inferat aliquid; et isto modo, generare infert generari, et dicere dici, licet sint relationes. Unde argumentum solum concludit quod relatio, ut relatio, nihil producit aut causat.

Ad secundum dicitur hoc modo sicut **ad primum**. Conceditur enim quod relatio, in quantum relatio, non habet quod inferat sicut suppositum inferens,

(α) *intellectus, est secundum rationem.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

nec sicut ratio inferendi; sed potest hoc habere in quantum est ultima actualitas suppositi inferentis. Simplicius autem qui allegatur, loquitur de relatione causarum; sed si talia transferamus ad divina, tunc differentia quam ponit in creatis secundum rem, conceditur in Creatore secundum rationem.

Ad tertium conceditur major. Sed ad minorem, dico quod producere, secundum rationem qua est producere, non est de genere relationis; cum quo tamen stat quod secundum rem generare sit relatio, eo modo quo aliquid divinum dicitur de genere relationis; de quo non est præsentis negotii.

Et ista sufficiant quoad istum articulum.

ARTICULUS II.

QUID SIT ÆTERNITAS; ET QUOMODO DIVINA GENERATIO MENSURATUR ÆTERNITATE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit ista

Prima conclusio : quod ratio æternitatis consequitur immutationem.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 10, art. 2; quam probat sic, art. 1, ejusdem quæstionis : Sicut se habent simplicia ad composita, sic uniformia ad mutabilia, et mensura uniformium ad mensuram mutabilium. Sed sic se habent simplicia ad composita, quod rationes simplicium non apprehendimus nisi per composita, attribuendo scilicet simplicibus opposita illorum quæ conveniunt compositis, et negando ab eis conditiones compositorum. Igitur sic erit de mensura uniformium ad mensuram mutabilium, quod prima non apprehenditur nisi per secundam, modo præexposito, scilicet negando ab ea conditiones secundæ. Cum ergo tempus, quod est mensura mutabilium, duo habeat, scilicet quod consistit in numeratione prioris et posterioris in motu, oportet quod æternitatis ratio consistat in mensuratione uniformitatis ejus quod est extra motum. Iterum, tempus est mensura superexcedens sua mensurata, cum ea solum dicantur mensurari tempore, quæ principium et finem habent in tempore; æternitas vero est mensura rei carentis non solum successione, sed principio et fine. Sic ergo ex duobus notificatur æternitas, scilicet : ex hoc quod illud quod est in æternitate est interminabile, id est, principio et fine carens; secundo, ex hoc quod ipsa æternitas successione caret, tota simul exsistens. Ex quibus sequitur quod cum perfecta immutabilitas dicta duo includat, scilicet interminabilitatem, et nullam successionem, quod æternitas solum est mensura rei immutabilis perfectæ, scilicet nullo modo mutabilis. — Cum autem dicimus quod æternitas est mensura, non intelligimus quod Deus sit aliquo mensuratus, proprie loquendo de mensura; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum, scilicet quod non possumus apprehendere æternitatem, nisi per aliqualem proportionem et similitudinem ad mensuram. Intelligimus enim quod sicut se habet mensura ad mensurata, quoad hoc quod per illam notificatur quantitas durationis rei mensuratæ, ita se habet æternitas ad Deum; verumtamem mensura proprie debetur finitis. Istum intellectum innuit sanctus Doctor, ubi supra, art. 2, ad 3um.

Secunda conclusio est quod æternitas non est tempus, nec ævum.

Probatur sic conclusio, secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 2, art. 1 : Quorum mensurata realiter distinguuntur, mensuræ ad invicem distinguuntur; (loquor de propria mensura.) Sed proprie mensurata per æternitatem, ævum et tempus, realiter distinguuntur. Ergo, etc. Major nota est. Quod enim est proprium uni, differt realiter a non proprio illi. Minor declaratur ab eodem, ibidem, sic : « Illa enim tria dicunt quamdam durationem, vel mensuram durationis cujusdam. Duratio autem rei attenditur secundum quod aliquid est in actu; tamdiu (α) enim res durare dicitur, quamdiu est in actu, non autem dum est in potentia. Triplex autem est actus : quidam scilicet, cui non substernitur aliqua potentia, qui scilicet actus est de ratione quidditatis ejus cujus est; et hujus actus mensura est æternitas. Alius autem est actus, cui substat potentia quædam, sed tamen est actus completus, acquisitus tamen in potentia illa; et huic respondet ævum. Est etiam alius actus, cui substernitur potentia, et admiscetur sibi potentia ad actum completum secundum successionem, additionem perfectionis recipiens; et huic respondet tempus. » Ista sunt verba sancti Doctoris in sententia, non tamen in forma. Dicit etiam ibi, quod quia illud quod est materiale in tempore fundatur in motu, scilicet prius et posterius, quod autem est formale completur in operatione (β) animæ numerantis; ideo prius et posterius in motu, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis. Quia autem in illo actu qui est completus, scilicet quia non immixtus potentiæ, non est intelligere prius et posterius, nec aliqua plura per successionem; ideo mensura quæ sibi correspondet, non est per modum numeri, sed magis per modum unitatis. Unde permanentia actus, secundum quod intelligitur in ratione unitatis, quæ habet rationem mensuræ, complet rationem æternitatis et ævi; quæ in hoc differunt, quod æternitas

(α) *tamdiu.* — *tam* Pr.
(β) *operatione.* — *comparatione* Pr.

mensurat esse non acquisitum ab alio, sed ævum mensurat esse acquisitum ab alio.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., ubi supra (q. 10), art. 5, ubi dicit quod « tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; æternitas neque habet prius aut posterius, neque ea compatitur ». Item, quod illa quorum esse consistit in transmutatione, vel est subjectum transmutationi, mensurantur tempore; ut motus et omne corruptibile. Illa autem quorum nec esse subjicitur transmutationi, nec consistit in transmutatione, tamen habent transmutationem adjunctam actu vel potentia, mensurantur ævo; sicut corpora cælestia et angeli (α), quorum esse substantiale est intransmutabile (β), tamen transmutantur secundum electionem vel affectionem aut locum. Sed Deus, cujus esse nec est transmutabile, nec adjunctum transmutationi, mensuratur æternitate.

Tertia conclusio est quod aliter se habet nunc æternitatis ad æternitatem, quam nunc temporis ad tempus, et quam nunc ævi ad ævum.

Istam ponit S. Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 19, q. 2), art. 2. « Sicut, inquit, motus est actus mobilis, in quantum est mobile; ita esse est actus exsistentis, secundum quod est exsistens, vel in quantum est ens. Unde, quacumque mensura mensuretur esse alicujus rei, ipsi rei exsistenti respondet nunc illius durationis, quasi mensura. Unde per nunc ævi mensuratur ipsum exsistens cujus mensura est ævum, et per nunc æternitatis mensuratur illud ens cujus esse mensurat æternitas. Unde, sicut se habet quilibet actus ad illud cujus est actus, ita se habet quælibet duratio ad suum nunc. Actus autem ille qui mensuratur tempore, differt ab eo cujus est actus, secundum rem, quia mobile non est motus; et secundum rationem successionis, quia mobile non habet substantiam de numero successivorum, sed permanentium. Unde eodem modo tempus et nunc temporis dupliciter differunt, scilicet : secundum rem, quia nunc non est tempus; et secundum successionis rationem, quia tempus est successivum et non nunc temporis. Actus autem qui mensuratur ævo, scilicet ipsum esse æviterni (γ), differt ab eo (δ) cujus est actus, re quidem, sed non secundum rationem successionis; quia utrumque est sine successione. Et sic etiam intelligenda est differentia ævi ad nunc ejus. Esse autem quod mensuratur æternitate, est idem cum eo cujus est actus re, sed differt solum ratione; et ideo æternitas et nunc æternitatis non differunt re, sed ratione tantum, in quantum scilicet æternitas respicit ipsum divinum esse, et nunc æternitatis quidditatem ipsius rei, quæ secundum rem non est aliud quam suum esse, sed solum ratione. » — Hæc ille in forma. — Ex quo patet conclusio : quia nunc ævi differt ab ævo realiter, et nunc temporis a tempore; sed nunc æternitatis non differt ab æternitate realiter.

Dicit tamen Boetius (*de Trinitate,* cap. 4) quod nunc stans causat æternitatem; quod ita intelligendum est, secundum sanctum Doctorem, 1 *Sentent.*, ubi supra (dist. 19, q. 2, art. 2), ad 3um. Ait enim quod « sicut esse, secundum rationem intelligendi, consequitur principia ipsius entis quasi causas; ita et mensura entis se habet ad mensuram essendi secundum rationem causæ. Unde nunc æternitatis secundum rationem videtur esse causa æternitatis. Sed ex hoc non ostenditur diversitas in re, sed tantum in ratione; sicut nec inter ipsum divinum esse et ipsum quod est Deus. » — Hæc ille in forma. — Et 1 p., q. 10, art. 2, ad 1um, exponit eamdem auctoritatem, dicens : « Nunc stans dicitur facere æternitatem, secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius nunc, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, inquantum apprehendimus nunc stans. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod aliter se habet æternitas ad æternum, quam ævum ad æviternum, vel quam tempus ad temporale.

Probatur sic conclusio. Æternitas est secundum rem ipse Deus. Sed ævum realiter differt ab æviterno, et tempus a temporali. Ergo secus hic, et secus ibi. Consequentia bona. Sed antecedens probatur, quoad primam partem, per hoc quod si æternitas non est Deus, oportet quod sit creatura vel aliquid creaturæ; sed non potest dici quod aliquid creatum vel concreatum sit æternitas, cum nihil tale possit esse mensura æterni. Unde sanctus Doctor, 1 p., ubi supra (q. 10, art. 2), dicit quod Deus non est æternus, sed est sua æternitas. Ibidem etiam, dicit quod « nulla alia res a Deo est sua duratio, quia non est suum esse ». Unde, sicut solus Deus est sua essentia, ita solus Deus est sua æternitas. Ex quo evidenter habetur non solum prima, sed etiam secunda pars conclusionis. — Constat etiam quod tempus distinguitur a re temporali, ævum autem ab æviterno. Unde ævum est unum, et æviterna sunt multa. Sanctus Thomas etiam (α), 5. *Quodlibeto*, q. 4, ubi quæritur utrum Lucifer sit subjectum ævi, tenet quod non Lucifer, sed supremus angelorum beatorum est subjectum ævi. Ex quo patet quod nec ille, nec aliud æviternum est ævum. — Sed utrum ævum sit esse illius angeli, credo quod sic. Imaginor

(α) *et angeli.* — Om. Pr.
(β) *intransmutabile.* — *transmutabile* Pr.
(γ) *æviterni.* — *ævi* Pr.
(δ) *eo.* — *ævo* Pr.

(α) *dicit.* — Ad. Pr.

enim quod sicut ipsum esse angeli beatioris, ut induit rationem unitatis, est ævum, ita essentia dicti angeli, habens similiter rationem unitatis, est nunc ævi.

Quomodo autem se habet tempus ad motum, et nunc ad ipsum mobile, dicetur in secundo, dist. 2.

Quinta conclusio est quod generatio Dei mensuratur æternitate.

Probatur sic : Generatio Verbi divini est actus cui nulla potentia substernitur, nulli permixtus potentiæ, sine successione, sine principio et fine durationis. Ergo mensuratur æternitate. Tenet consequentia ex prædictis. Major patet infinitis Sanctorum auctoritatibus, et rationibus irrefragabilibus.

B. — OBJECTIONES

Sed contra prædicta arguit Aureolus multipliciter. Arguit (1. *Sentent.*, dist. 9, q. 2, art. 1) contra sanctum Doctorem, in hoc quod ponit rationem æternitatis consistere in apprehensione uniformitatis ejus quod omnino est extra motum. Et argumentorum

Primum est tale. Ratio temporis non consistit in difformitate ipsius motus, sed in mora difformitatis (α). Ergo nec ratio æternitatis consistit in uniformitate eorum quæ sunt extra motum, nec in apprehensione uniformitatis, sed in apprehensione moræ istius uniformitatis.

Secundo ad idem. Ratio æternitatis non consistit in opposito motus. Sed uniformitas opponitur varietati motus. Non ergo consistit æternitas in uniformitate motus, sed magis in mora uniformitatis; sicut et tempus non consistit in difformitate motus (β), sed in mora difformitatis.

Tertio ad idem. Ratio mensuræ non consistit in ratione mensurati. Sed uniformitas est illud quod mensuratur per æternitatem. Ergo ratio æternitatis non consistit in uniformitate, sed in duratione et mora ipsius.

Quarto sic. Sicut se habet tempus ad motus varietatem, sic æternitas ad Dei immutabilitatem. Sed ratio temporis consistit in numeratione motus secundum prius et posterius, quod nihil aliud est quam motum summare, ut ita loqui liceat. Sicut enim dicitur quod numerus est summa permanentium, cum dicitur decem vel mille, sic tempus est summa successivorum. Unde cum summatur motus, tunc causatur tempus quod nihil aliud est quam summa motus secundum prius et posterius. Ergo sic se habebit æternitas ad uniformitatem Dei, quod non erit ipsa (α) uniformitas, sed (β) summa durationis, et moræ ipsius.

Quinto sic ad idem. Uniformitas et incommutabilitas idem sunt. Sed ratio æternitatis non consistit in apprehensione incommutabilitatis; aliud enim attributum est incommutabilitas, et aliud æternitas. Ergo non consistit ratio æternitatis in apprehensione uniformitatis.

In secundo loco arguit (ibidem) contra illud quod dictum est, scilicet quod in Deo nunc stans causat æternitatem secundum nostram apprehensionem.

Primo sic. Nunc, inquit, nullo modo potest Deo attribui secundum verum intellectum. Quod enim abstrahit a tota linea successionis, abstrahit a nunc; quia nunc non invenitur extra successionem. Sicut enim indivisibile positionis, quod est punctus, non invenitur extra lineam permanentem; sic indivisibile durationis, quod est nunc, non invenitur extra decursum successionis. Cujus ratio est : quia indivisibile positionis non potest imaginari per modum cujusdam solitarii, sed per modum termini lineæ; et ideo punctus divisio appellatur; et æqualiter imaginari non potest indivisibile durationis, nisi ut (γ) terminus decursus durativi qui est successio. Sed constat quod Deus abstrahit ab omni successione. Ergo ab omni nunc. — Et si dicatur quod verum est nunc temporis non esse in Deo, non tamen est verum de nunc æternitatis; — non valet hoc; quia probatum est quod de ratione ipsius nunc est quod sit terminus decursus durativi et successivi; tollere autem hanc rationem, est tollere ne sit nunc.

Secundo ad idem. Sic se habet nunc ad Deum, sicut et instans, et jam, et modo, et similia æquipollentia ipsi nunc. Sed constat quod instans, et jam, et modo, non habent locum in Deo. Non enim potest intelligi instans in aliquo cui nihil instat, aut adest, aut accedit; quia instans dicitur ab instando, et hoc modo concipitur (δ). Ergo nunc non potest Deo attribui.

Tertio ad idem. Illud quod de sua ratione formali non est aliud quam accessus, non potest poni in Deo, cui nihil accedit de novo. Sed nunc concipi non potest nisi per modum accessus; est enim illud quo mutatum esse instat, accedit, et adest; unde nullus potest concipere nunc nisi per modum cujusdam accedentis, et instantis, et quod habet adesse. Ergo impossibile est quod attribuatur Deo.

Quarto sic. Nunc et tunc dicuntur ad invicem. Ubi enim est nunc, et tunc, et olim. Quod apparet : quia, sicut hic et ibi sunt differentiæ positionis, ita nunc et tunc sunt differentiæ durationis. Impossibile est autem reperire hic sine ibi et alibi. Ideo enim

(α) *difformitatis.* — *difformiter* Pr.
(β) a verbo *sed magis* usque ad *motus*, om. Pr.

(α) *ipsa.* — Om. Pr.
(β) *ipsa.* — Ad. Pr.
(γ) *ut.* — Om. Pr.
(δ) *concipitur.* — *conceditur* Pr.

una pars lineæ est hic, quia alia est ibi, et alia ibi; quia si omnia essent annihilata præter unam lineam, tota linea non posset assignari alicubi, quia non esset aliud aliquod quod alibi poneretur; sed cum ponitur infra cœlum, tunc potest assignari alicubi, quia sunt alia quæ habent esse alibi. Unde totus mundus non habet ubi assignetur; nec potest dicere aliquis intellectus, mundus est hic; quia non est aliquid habens esse alicubi, respectu cujus mundus dicatur hic esse. Consimiliter est intelligendum de nunc; quia nihil est nunc, secundum propriam rationem, nisi in ordine ad tunc. Sed constat quod Deus non habet tunc; quia nihil est ibi præteritum. Ergo nec in Deo erit ratio ipsius nunc.

Quinto sic. Idem est dictu nunc et tunc (α), quod prius et posterius. Sed in Deo non est aliquid posterius. Ergo in Deo non est nunc, secundum propriam rationem. — Nec valet si dicatur quod duplex est nunc : unum (β) partiale, quod dicitur respectu tunc, et illud est nunc temporis, quod nullo modo dicitur in Deo; et aliud totale permanens, quod est nunc æternitatis, et tale potest poni in Deo. Siquidem hoc non valet. Est enim similis distinctio ac si diceretur quod duplex est Filius : unus qui relative dicitur ad Patrem; et alius qui dicitur absolute, sine habitudine ad Patrem. Nunc enim ex sua formali ratione idem est quod instans et accedens, et ideo novitatem importat; dicitur enim relative ad tunc, sicut dictum est de ibi vel hic, quæ relative dicuntur in positione et situ.

In tertio loco arguit (ibidem) contra illud : quod nunc potest concipi per modum stantis et permanentis, et ita nunc stans causaret æternitatem.

Primo sic. Illud enim quod de sua ratione consistit in quodam accedere et instare et adesse, non potest comprehendi per modum permanentis, nisi accedere et instare et adesse concipi possit permanenter; quod est impossibile; contradictoria namque sunt. Sed probatum est quod conceptus ipsius nunc consistit in quodam adesse et instare atque accedere. Ergo non potest concipi per modum stantis aut permanentis.

Secundo ad idem. Illud non potest concipi per modum permanentis, quod non potest demonstrari bis ab aliquo imaginante (γ). Sed nullus (δ) qui apprehendat nunc (ε), potest ipsum bis (ζ) per imaginationem (η) significare aut demonstrare; postquam enim ipsum semel demonstravit, si redeat iterum, jam transivit in tunc. Et hoc est quod dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 106). Ubi dicit

(α) *sicut.* — Ad. Pr.
(β) *unum.* — *scilicet* Pr.
(γ) *aliquo imaginante.* — *aliqua imagine* Pr.
(δ) *nullus.* — *nunc* Pr.
(ε) *nunc.* — Om. Pr.
(ζ) *ipsum bis.* — *hoc ipsum* Pr.
(η) *imaginationem.* — *imaginem* Pr.

Commentator, commento 106, quod instans non potest bis demonstrari, adeo quod instans demonstratum secundo est aliud ab instanti quod demonstrabatur primo; et sequitur quod non est possibile idem instans demonstrari bis (α), nisi fuerimus imaginati quod fuit sicut punctus; et reprehendit Themistium. Unde expressa mens Philosophi, secundum expositionem Commentatoris, est quod impossibile est instans, vel nunc, imaginari per modum stantis. Ergo nunc stans nihil potest causare, sicut nec albedo nigra, vel calor frigidus. Et si dicatur quod ipsi loquuntur de nunc temporis; dicendum quod ipsi loquuntur de quidditativa ratione ipsius nunc, secundum quam apparet, ut dictum est.

In quarto loco arguit (ibidem, art. 2) contra hoc quod dictum est, quod æternitas est duratio.

Primo sic. Omnis, inquit, duratio alteri comparata, vel est major, vel minor, vel æqualis. Quod patet ex ipsis durantibus, quibus acceptis, necesse est quod vel durent æqualiter, vel quod unum plus altero. Sed nulla duratio potest esse major vel minor, nisi consistat in quadam successione secundum prius et posterius. Quare enim aliquid durat plus quam aliud, vel durabit, non est (β) nisi quia fuit prius, vel quia erit posterius; nec exclusa ratione prioris et posterioris, potest concipi de aliquo quod duraverit plus vel minus alio. Constat autem quod prius et posterius sunt de ratione temporis. Ergo nulla est formaliter duratio nisi tempus.

Secundo sic ad idem. Omnis duratio intelligitur per modum cujusdam moræ et distensionis. Aut igitur talis distensio et mora comprehenditur secundum ante et post; aut secundum quamdam simultatem et permanentiam. Sed non secundum secundam; quia quantumcumque esset major distensio, non esset major duratio, cum simul esset tota distensio. Relinquitur ergo quod omnis mora et distensio durativa apprehendatur secundum ante et post, et ita per modum cujusdam successivi et temporis.

Tertio sic. Omnis duratio habet formaliter unde possit dici tanta vel quanta; quæritur enim de omni duratione quantum durabit. Sed constat quod non est tantitas nec quantitas, nisi sit ibi aliqua multitudo et pluralitas; nec qualiscumque multitudo, quia (γ) non permanentium sed sibi invicem succedentium secundum ante et post. Unde ex terminis patet quod apprehendens aliquid plus durare, apprehendit quod habuit plus et de priori et posteriori. Nec etiam potest concipi de Deo quod plus duraverit quam mundus, nisi quia concipitur fuisse ante vel post, et habuisse plus de priori. Ergo impossibile est durationem esse aliquid formaliter nisi tempus.

(α) *bis.* — Om. Pr.
(β) *non est.* — Om. Pr.
(γ) *quia.* — *sed solum* Pr.

Quarto sic. Sicut se habet extensio (α) permanens ad lineam, sic extensio successiva ad tempus. Sed impossibile est imaginari extensionem permanentem, quin linea apprehendatur; non enim est aliud linea quam extensio permanens. Ergo nec successiva distensio est aliud nisi tempus. Constat autem quod omnis mora est quidam decursus secundum ante et post. Unde quidquid imaginamur plus durasse, imaginamur prius fuisse. Ergo nihil aliud est duratio formaliter nisi tempus.

In ultimo (β) loco arguit (ibidem) quod æternitas, prout se tenet a parte Dei, non est duratio formaliter, et quod in Deo nulla sit duratio.

Primo sic. Sicut se habet immensitas ad Deum in ordine ad locum, sic se habet æternitas in ordine ad durationem. Sed immensitas non ponit in Deo aliquam magnitudinem permansivam, aut aliquam extensionem; sed tantummodo dicit vim qua Deus omnem locum attingit, absque sui extensione. Ergo æternitas non dicit aliquam durationem, aut moram divini esse formaliter, sed vim qua Deus attingit omnem durationem possibilem imaginari, absque sui esse successiva distensione.

Secundo sic. Omne illud quod est duratio formaliter, includit prius et posterius et successionem, ut prius probatum est. Sed prius et posterius non sunt in Deo, licet sit in eo vis qua omne prius attingit et omne posterius, ita ut nullum prius et posterius imaginari possit quin Deus consistat, vel quin illud Deo assistat. Ergo æternitas non est duratio, prout se tenet ex parte Dei, sed vis qua Deus omnem durationem attingit.

Tertio sic. Dictum est, inquit, supra, quod æternitas est unum de attributis, et cum hoc, quod attributa dicunt divinam essentiam formaliter cum concreto connotato. Ergo æternitas importabit divinam essentiam, prout virtute ejus, non virtute aliqua superaddita, attingit omne tempus quod imaginari potest. — Hæc ille in forma.

C. — SOLUTIONES

Ad primum argumentorum primo loco positorum, et ad alia quatuor, dicendum quod cum sanctus Thomas dicit æternitatem consistere in apprehensione uniformitatis, non intelligit ad mentem contra quam iste arguit, scilicet quod ratio æternitatis sit ratio uniformitatis divinæ vel econtra, nec quod apprehendens uniformitatem, eo facto sine pluri apprehendat æternitatem, sumendo uniformitatem pro ipsa unitate divini esse; sed intelligit quod sicut tempus materialiter est prius et posterius in motu, ita æternitas est divina ipsa uniformitas materialiter, si ita loqui liceat. Sed sicut formalis ratio temporis non completur ex illo materiali, sed ex alio quod est formale in tempore, scilicet numeratio illius prioris et posterioris in motu; nam prius et posterius in motu, prout intelliguntur numerata, complent rationem temporis; ita etiam uniformitas divini esse non complet rationem æternitatis, nec in hoc solo consistit ratio æternitatis, sed illa uniformitas vel permanentia actus essendi, prout intelligitur in ratione unitatis quæ habet rationem mensuræ, complet rationem æternitatis. Unde, sicut formalis ratio temporis est quod scilicet est numerus prioris et posterioris in motu, ita ratio formalis æternitatis est quod scilicet unitas est ipsius esse divini non difformis nec variabilis; et hoc prout unitas est mensura. Quod autem ista sit mens ejus, patet 1. *Sententiarum*, dist. 19, ut supra allegavi pro secunda conclusione. — Et tunc, si contra hoc arguat, dicitur

Ad primum argumentum suum, quod si difformitas dicat solum prius et posterius in motu, vel solum numerum prioris et posterioris in motu, loquendo de numero quo numeramus, illa difformitas non complet rationem temporis; si autem dicat prius et posterius in motu, prout sunt numerata, illa constituit rationem temporis, ut dicetur in secundo; nec mora est aliud quam difformitas isto modo. Similiter, si uniformitas divini esse dicat actum divini esse sub unitate, ipsa habet rationem æternitatis; si autem diceret solum unitatem, vel solum divinum esse, non haberet rationem æternitatis; quia sicut tempus non est numerus abstractus, sed motus numeratus, ita æternitas est non solum unitas, sed esse divinum unum.

Ad secundum, dico quod uniformitas de qua loquimur, non opponitur motui, sed difformitati, quæ est tempus; unde alia difformitas est motus, et alia est tempus. Unde, sicut ibi potest distingui triplex difformitas, scilicet pure materialis, pure formalis, et composita; ita et hic potest distingui triplex uniformitas, et sola illa quæ includit materialem et formalem, habet rationem æternitatis.

Ad tertium, dico quod uniformitas materialis mensuratur æternitate; et illam non dicimus æternitatem, sed solum illam quæ dicit actum sub unitate.

Ad quartum, dico quod imaginatio illa de summatione, falsa est, tam in materia de numero permanentium, quam in materia de numero successivorum, ut alias patebit, sumendo summam ad mentem arguentis, scilicet pro aliquo facto per intellectum; sed numerus est realiter in rebus numeratis, et ipse motus numeratus est tempus; nec oportet ibi fingere moras, vel aliqua talia distincta a motu numerato. Ita in proposito. Verumtamen concedo quod numerus qui est tempus, non habet unitates simul extra intellectum, nisi in potentia, licet quælibet fuerit, vel sit, vel futura sit extra intellectum.

(α) *extensio*. — *extensum* Pr.
(β) *ultimo*. — *hoc* Pr.

Ad quintum, dico quod uniformitas materialis et incommutabilitas idem sunt; sed uniformitas includens illam materialem cum formali non est idem quod incommutabilitas; et talem uniformitatem dico æternitatem.

Ad primum autem argumentorum secundo loco factorum, negatur antecedens; immo ipse Boetius et Sancti Deo attribuunt nunc æternitatis. Negatur etiam assumptum in probatione illius, scilicet quod nunc non invenitur extra successionem. — Et ad similitudinem de puncto respectu lineæ, etc., conceditur quod sicut punctus non invenitur extra lineam, ita nec nunc extra durationem; non tamen oportet quod si punctus non invenitur nisi in linea extensa, quod ideo nec nunc inveniatur in duratione, nisi sit duratio distensa. Et hujus causa est, quia duratio est nomen magis multiplex quam linea. Linea enim univoce dicitur de omni linea; duratio autem non dicitur univoce de omni duratione, sed æquivoce, vel analogice; et ideo aliqua duratio est distensa, et aliqua non, et aliqua est simplex, et alia composita. Ex quo patet quod non currit per omnia similitudo de nunc respectu durationis, et de puncto respectu lineæ. Nec oportet quod sicut omnis punctus continuat partes lineæ vel terminat lineam, ita sit de nunc, quocumque modo accepto nunc, scilicet quod continuet partes durationis vel terminet durationem; sed solum de nunc durationis fluentis et compositæ. Nec oportet quod si punctus non est imaginabilis per modum solitarii, quod nec nunc, quocumque modo dicatur, sit (α) imaginabile solitarie; immo nunc temporis discreti est quandoque solitarium, non continuans nec terminans; quia non oportet quod si aliqua univoce dicta eodem modo se habeant quo aliqua multipliciter dicta se habent, dum sumuntur in aliquo modo multiplicitatis, quod etiam eodem modo se habeant quo multiplicia se habent in alio modo illius multiplicitatis; sicut patet in alio exemplo : locus enim et locatum, uno modo accepta, se habent ad invicem sicut vas ad vinum in vase; non propter hoc locus et locatum generaliter se habent ut vas et vinum vasis. Et infinita alia exempla dari possunt.

Ad secundum negatur major; nam nunc fluens, licet æquipolleat prædictis, non tamen nunc stans.

Ad tertium negatur minor, nisi loquatur de instanti fluente in tempore continuo, de quo nihil ad propositum. Negantur etiam alia quæ assumit in hujus falsi probationem.

Ad quartum negatur major. Et ad (β) probationem, conceditur quod nunc et tunc sunt differentiæ durationis fluentis et compositæ; non autem permanentis et simplicis. Nec comparatio de hic et ibi, est sicut comparatio de nunc et tunc; quia multiplicius dicitur ly nunc, quam ly ibi. Unde iste non aspicit nisi ad nunc temporis continui; et est simile ac si aliquis ea quæ insunt animali rationali vellet reperire in animali in generali.

Ad quintum negatur antecedens, nisi intelligendo de nunc fluente; et solutio quæ ibidem datur potest stare. — Nec improbatio valet. Non enim Filius dicitur sic multipliciter sicut nunc, loquendo de vero Filio, sicut loquimur de vero; et ideo Filius non refertur per aliud; non autem ly nunc diffinitur per ly tunc. Et præter hoc, quot modis dicitur Pater, tot modis dicitur Filius, et econtra; non sic de nunc et tunc; quia sic multiplicius est nunc quam ly tunc, quod solum dicitur in duratione fluenti et composita habere locum, non autem nunc.

Ad argumenta tertio loco facta respondetur. Et quidem

Ad primum negatur minor. Et cum dicit quod eam probavit, apparet quod probatio non valuit.

Ad secundum negatur similiter minor. Et ad dicta Commentatoris et Aristotelis, patet quod ipsi loquuntur de nunc fluente. — Et cum dicit arguens quod ipsi loquuntur de ratione formali ipsius nunc; dicitur quod nulla est una formalis ratio competens omni nunc, nisi forte ista : quod est indivisibile durationis; quia dictum est quod nunc et duratio dicuntur multipliciter vel analogice, et Aristoteles solum loquitur de nunc capto secundum modum aliquem illius analogiæ, et non generaliter de nunc.

Ad argumenta quarto loco facta respondetur.

Ad primum quidem, negatur minor. Unde sanctus Doctor, 1. *Sententiarum,* dist. 19, q. 2, art. 1, ad 2um, sic ait : « In omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet diversas mensuras esse proprias; non enim eodem mensurantur panis et vinum. Unde, cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversæ mensuræ propriæ (α). Verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde, sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita æternitas est mensura omnis durationis, excedens et non coadæquata. Sed propter hoc oportet habere alias proprias propter diversos modos mensurandi. » — Hæc ille. — Ex quo patent duo, scilicet : quod nunc æternitatis, et temporis, et ævi, sunt diversarum rationum, ut sæpe dixi; secundo, quod minor hujus argumenti est falsa. Sanctus Doctor enim expresse dicit quod æternitas excedit alias mensuras, et sic consequenter est major. — Nec probatio quam facit arguens valet. Non enim ex hoc solo duratio dicitur major alia propter prius aut posterius, vel illa quæ ibi dicuntur, sed quia una attingit aliam totaliter, et non solum illam, sed alias priores et alias posteriores illa, non inferendo prius aut posterius ad æternita-

---

(α) *sit.* — *sicut* Pr.
(β) *primam.* — Ad. Pr.

(α) *propriæ.* — Om. Pr.

tem excedentem, sed ad alias mensuras excessas; sicut anima dicitur excedere manum, non quia habet majores partes quam manus, sed quia attingit totam manum, et præter hoc partes distantes a manu, non quod ulla distensio sit in anima, sed in partibus quas informat et quibus assistit.

Ad secundum negatur major. Non enim duratio imaginanda est nec concipienda per modum distensionis aut moræ, sed per modum numeri, vel unitatis ipsius actualitatis. Non enim continuitas vel extensio est de ratione durationis, immo nec temporis, secundum quod dicit sanctus Doctor, ubi supra (1. *Sentent.*, dist. 19, q. 2, art. 1) : « Continuitas, inquit, accidit tempori ex ratione motus quem (α) mensurat; unde, si aliquis esset motus non continuus, nec habens ordinem ad continuum motum cœli, tempus mensurans illum motum non esset continuum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod major est falsa. Minor etiam includit falsum, scilicet quod nulla duratio sit dicenda major alia, si sit simul tota, ut dictum est in solutione primi.

Ad tertium, dicitur quod tantum et quantum solum habent locum in rebus finitis, non autem in rebus infinitis; et ideo major negatur, nisi intelligatur de duratione finita. Si autem tantitas conveniat rebus infinitis, neganda est minor. Non enim duratio ex hoc generaliter dicitur tanta, quia tantum habet de priori et posteriori vel de successione, ut ibidem dicitur, sed quia attingit quidquid alia attingit, vel plura, vel pauciora; sicut exemplificatum est de anima, quæ licet sit indivisibilis, tamen adest omnibus partibus corporis, et omnes attingit; et isto modo accipienda est ejus magnitudo. A simili, æternitas illo modo dicitur tanta vel quanta. Unde sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 66 : « Intelligere, inquit, Dei successionem non habet, sicut nec ejus esse. Est igitur totum simul, semper manens (β), quod de ratione æternitatis est. Temporis autem duratio secundum successionem prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur æternitatis ad totam temporis durationem, est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non (γ) quidem ejus indivisibilis quod est terminus continui, quod non adest cuilibet parti continui (hujus enim similitudinem habet instans temporis); sed ejus indivisibilis quod est extra continuum, et (δ) quod cuilibet tamen (ε) parti continui sive puncto in (ζ) continuo signato coexistit. Unde, cum tempus motum non excedat, æternitas, quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. Rursus, cum æternitas nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter

(α) *quem.* — *qui* Pr.
(β) *semper manens.* — *permanens* Pr.
(γ) *non.* — *natura* Pr.
(δ) *et.* — *est* Pr.
(ε) *tamen.* — Om. Pr.
(ζ) *in.* — Om. Pr.

adest æternitas; cujus exemplum est utcumque videre in circulo. Punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul; ordo enim situs continuitatem circumferentiæ facit. Centrum vero quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis sit præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter (α) coexistere, nisi toti; quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate quasi præsens intuetur; nec tamen quod in quadam parte temporis agitur, semper fuit exsistens. » — Hæc ille in forma. — Ex quibus patet quæ sit, et quomodo sit concipienda tantitas æternitatis.

Ad quartum, dico quod falsum est quod dicit, omnem durationem esse decursum, sive ante sive post; nec est verum quod quidquid imaginamur plus, etc., nisi loquendo de temporalibus.

Ad primum vero argumentorum ultimo factorum, negatur minor. Immensitas enim divina ponit in Deo magnitudinem virtutis, sed non molis. Et ideo, sicut immensitas ponit in Deo magnitudinem, licet non extensivam, sic æternitas ponit in Deo durationem, sed non successivam. Verumtamen concedo quod in Deo nulla est duratio, de cujus ratione sit numerus vel unitas quantitatis; sicut nec sua magnitudo est aliquid de genere quantitatis continuæ. Unde sua duratio nihil positivum addit ad suum esse vel essentiam, sed solam negationem variationis vel successionis, quam supra dixi uniformitatem formalem.

Ad secundum negatur major, ut patet per prædicta, nisi intelligatur de duratione cujus ratio completur per numerum de genere quantitatis.

Ad tertium negatur major. Non enim ratio hujus attributi, bonum, est ratio divinæ essentiæ; cujus oppositum supponit major.

Nunc ad rationes factas in pede quæstionis, respondetur quidem ad primam, quod actus generationis non fluit secundum rem, sed est subsistens et permanens, licet intelligatur a nobis non secundum illum modum; quia non cognoscitur ut in se est, sed per creaturas, in quibus actus generationis est fluens. Et ideo, quia ille actus divinæ generationis concipitur in conceptibus actuum repertorum in creaturis, qui sunt fluentes, ideo dicitur permanens secundum rem, sed fluens secundum rationem. Æternitas autem non mensurat secundum quod est in conceptu nostro, sed ut in se est.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

(α) *præsentialiter.* — *principaliter* Pr.

DISTINCTIO X.

QUÆSTIO I.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PROCEDAT UT AMOR

CIRCA decimam distinctionem quæritur : Utrum Spiritus Sanctus procedat ut amor.

Et arguitur quod non. Illud quod non procedit libere, non procedit ut amor. Sed Spiritus Sanctus non procedit libere : tum quia naturaliter, tum quia necessario procedit. Ergo, etc.

In oppositum arguitur sic : Sicut se habet Dei Filius ad intellectum, sic Spiritus Sanctus ad voluntatem. Sed Filius Dei procedit ut verbum divini intellectus. Ergo Spiritus Sanctus procedit ut amor divinæ voluntatis.

In ista quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod Spiritus Sanctus procedit processione amoris et voluntatis.

Probatur sic conclusio. In divinis procedit aliquid subsistens in natura divina per actum amoris et voluntatis. Igitur in divinis est aliqua persona procedens processione amoris et voluntatis. Sed non alia quam Spiritus Sanctus. Igitur conclusio vera. Major probatur per sanctum Doctorem, 1 p., q. 37, art. 1 : « Sicut, inquit, ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ, in intelligente (α), quæ dicitur verbum ; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio, ut ita loquar, rei amatæ in affectu (β) amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente ; ita quod, cum aliquis seipsum amat et intelligit, non solum est in seipso per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. » — Hæc ille. — Constat autem quod omne quod est in divinis est subsistens, et est (γ) naturæ divinæ. Ergo illa impressio sic procedens, est subsistens, et est naturæ divinæ. Sed consequentia probatur : quia omne subsistens in natura divina, et procedens ab alio, est persona. Ista autem dicitur processio per modum voluntatis, ratione supra dicta in quæstione prima distinctionis sextæ ; dicitur autem processio amoris, quia per actum amoris.

Eamdem conclusionem tenet, 1. *Sententiarum*, dist. 10, q. 1, art. 1 ; quam tamen aliter probat ; et intendit talem rationem : Sicut creaturæ procedunt a Deo secundum aliquam imitationem naturæ divinæ sed imperfectam, ita procedunt ab eo ex liberalitate divinæ voluntatis, ejus liberalitatem imperfecte repræsentantes. Sed, propter primum, oportet processionem creaturarum naturæ divinæ perfectionem imperfecte repræsentantium, reducere in alicujus processionem divinam perfectionem plenissime continentem, scilicet in processionem Filii, tamquam in principium et quasi exemplar et rationem processionis creaturarum a Deo secundum imitationem naturæ. Ergo, propter secundum, oportet processionem creaturarum procedentium ex divina liberalitate, quam imperfecte repræsentant, reducere in alicujus processionem, quod sit quasi ratio totius liberalis collationis. Hoc autem est amor, sub cujus ratione omnia a voluntate conferuntur. Et ideo oportet esse aliquam personam in divinis procedentem per modum amoris ; et hoc est Spiritus Sanctus. Et inde est quod quidam philosophi totius naturæ amorem principium posuerunt. Ista autem ratio, secundum quod ipse dicit ibidem, tenet, supposito secundum fidem quod personæ distinguantur ab invicem. Unde, sicut ponimus in Deo aliquam personam procedere, quæ sit ratio processionis creaturarum, sicut exemplar et verbum artificis dicitur esse ratio productionis artificiatorum qui imitantur verbum artificis ; ita oportet ponere personam procedentem, quæ sit ratio processionis creaturarum, eo modo quo amor artificis dicitur ratio productionis artificiatorum.

Hoc idem etiam dicit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 19um.

Secunda conclusio est quod Spiritus Sanctus procedit naturaliter a Patre et Filio, non tamen per modum naturæ.

Ista conclusio probata fuit superius, dist. 6.

Tertia conclusio est quod Spiritus Sanctus non producitur libere, libertate excludente necessitatem, licet producatur libere, libertate excludente coactionem.

Prima pars est sancti Thomæ, in multis locis, præsertim 1. *Sententiarum*, dist. 6, q. 1, art. 2, ubi dicit quod solæ creaturæ procedunt a Deo libere ;

(α) *in intelligente.* — Om. Pr.
(β) *affectu.* — *affectum* Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.

et exponit quomodo illud intelligat, assignans pro causa, quia scilicet creaturæ possunt esse et non esse. Ex quo patet quomodo et de qua libertate loquitur. — Idem ponit virtualiter, *de Veritate*, q. 22, art. 6, ubi dicit quod aliquid dicitur liberum, quia necessitatem non habet. — Item, q. 24, art. 3, dicit quod Deus non habet libertatem nisi respectu eorum quæ sunt ad finem; scilicet creatorum. Per quæ patet quod ipse quandoque vocat libertatem, potentiam voluntatis ad opposita; et illa dicit fieri, vel produci, vel esse volita libere a Deo, quæ non necessario facit, producit, aut vult, sed potest ea producere vel non producere.

Secundam partem conclusionis expresse ponit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 5um, ut fuit allegatum superius, in sexta distinctione hujus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, primo loco arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 2) contra primam conclusionem multipliciter, et præsertim contra primam ejus probationem.

Primo sic. Actus enim voluntatis qui est amor, non est motus rei ad animam, sed animæ ad res, etiam secundum Doctorem sanctum. Unde ipse dicit 1 p., q. 27, art. 4, quod « processio amoris in divinis non debet dici generatio; quia intellectus fit in actu per hoc quod res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem, voluntas autem fit in actu, non per hoc quod aliqua similitudo voliti sit in volente, sed ex hoc quod voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam; unde processio quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid. » — Hæc sunt verba ejus, inquit Aureolus. Sed constat quod si res amata provenit in affectum amantis, tunc processio amoris erit secundum aliquam similitudinem voliti in volente, et non secundum rationem impulsus. Ergo ista duo stare non possunt. Unde non apparet quin sit repugnantia in his dictis.

Secundo sic. Ipse dicit quod persona procedens in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum vel ut filius, quia amor non fit secundum aliquam similitudinem voliti in volente; sed magis procedit ut spiritus, quo quædam vitalis motio et impulsus designatur, prout aliquid ex amore moveri dicitur et impelli. Sed si amatum proveniret (α) secundum esse similitudinarium in amantem, vere posset dici quod spiritus importat similitudinem rei amatæ, et non impulsum. Ergo idem quod prius.

Tertio sic. Hæc est differentia inter desiderium quod est amor concupiscentiæ, et complacentiam quæ est amor amicitiæ, quod desiderium est per modum cujusdam attractus rei concupitæ ad se, complacentia vero et amor amicitiæ per modum cujusdam condonationis sui ad rem amatam; unde patet quod per amorem concupiscentiæ res attrahuntur ad amantem, sed per amorem amicitiæ amans impellitur et trahitur ad amatum. Sed constat quod in divinis est amor amicitiæ, et non concupiscentiæ. Non igitur Spiritus est impressio amati proveniens in amante, sed erit e converso ipsum amans ut condonatum amato.

Quarto sic. Vulgata auctoritas Bernardi dicit quod anima verius et melius est ubi amat, quam ubi habitat vel animat; cui concordat verbum Salvatoris dicentis, Math. 6 (v. 21), quod *ubi est thesaurus tuus, ibi cor tuum.* Sed hoc non esset verum, si ex vi amoris amatum proveniret in amantem; tunc enim anima non esset ubi amat, sed amatum semper esset ubi anima amat; nec cor esset in thesauro, sed thesaurus in corde. Ergo impressio amoris trahit affectum amantis ad rem, nec ponit rem in amante.

Quinto. Si res amata habet esse in amante, vel est ibi per essentiam suam, aut per sui similitudinem. Sed constat quod non per essentiam, cum res amatæ sint extra; nec etiam per similitudinem suam : tum quia oppositum alibi isti dicunt; tum quia voluntas similitudines rerum conciperet sicut et intellectus, et esset potentia conceptiva et formativa, et posset Spiritus dici Verbum, et spiratio conceptio, et multa alia absona quæ sequuntur. Ergo virtute amoris res amata non provenit in amantem.

Sexto sic. Vis amoris est transformare amantem in amatum, secundum omnes loquentes. Transformare autem non est aliud quam transire in formam amati. Sed hoc non esset, si similitudo rei amatæ transiret in amantem; tunc enim non transiret in amatum, nec accederet ad formam illius, sed magis e converso forma veniret ad ipsum. Non ergo Spiritus potest esse res amata intentionaliter exsistens in affectu amantis. — Hæc ille.

II. Argumenta Durandi. — In secundo loco contra eamdem conclusionem arguit Durandus (1. *Sentent.*, dist. 6, q. 2), probando (juxta expositionem Aureoli), quod Spiritus Sanctus non procedat ut amor, nec ut aliquid pertinens ad voluntatem.

Primo. Quia illud non pertinet ad amorem vel

(α) *proveniret.* — *perveniret* Pr.

voluntatem, quod competeret Deo exclusa voluntate et amore. Sed spiratio Spiritus Sancti inest Deo, exclusis per intellectum voluntate et actibus suis; inest enim sibi hoc radicaliter ex fœcunditate naturæ, quam fœcunditatem habet ex sua infinitate, et non ex hoc quod est volens. Ergo Spiritus Sanctus non pertinet ad amorem.

Secundo. Illud quod non producitur a voluntate, non habet rationem amoris. Sed Spiritus Sanctus non producitur a voluntate; quia voluntas habet conditionem oppositam fœcunditati et principio productivo. Est enim hæc conditio intellectus et voluntatis, quod per actus eorum nihil constituitur aut producitur, sed ipsæ operationes sunt fines; unde sunt potentiæ non productivæ sed immanentes, ut dicitur 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Ergo Spiritus Sanctus non procedit ut aliquid pertinens ad voluntatem.

Tertio. Qualis est ordo rei inter diversa realiter, talis est ordo rationis inter differentia secundum rationem. Sed ubi natura, intellectus et voluntas (α) differunt realiter, productio est ex vi naturæ, non intellectus et voluntatis; sicut patet in generatione filii in humanis. Licet enim generet homo intelligens et volens, nihilominus productio est ex vi naturæ, non ex vi intellectus aut voluntatis; unde et si calor esset intelligens et volens, non gigneret (β) calorem ex intellectu et voluntate, sed ex naturæ fœcunditate. Ergo in divinis nulla productio erit per intellectum et voluntatem, sed ex vi naturæ; et per consequens, quantum est ex parte principii productivi, Spiritus Sanctus procedit necessitate naturæ (γ) et immutabiliter. Non igitur procedit ut amor.

Quarto. Illud non procedit proprie ut amor, aut aliquid pertinens ad voluntatem, cui hoc non competit nisi ex quadam similitudine ad imaginem quæ est in nobis. Sed ita est de Spiritu Sancto. Non enim propter aliud dicitur emanare per modum voluntatis, nisi quia in nobis attenditur imago penes intellectum, et voluntatem, et actus eorum; prima autem emanatio est per intellectum, et secunda per voluntatem; ideo prima correspondet Verbo, et secunda Spiritui Sancto, et hæc est ratio sola quare Spiritus Sanctus dicitur emanare per modum voluntatis. Non igitur procedit ut amor.

III. Argumenta Scoti et aliorum. — In tertio loco (ut exponit Aureolus, in hac distinctione) ad idem arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 10) et multi alii, quod Spiritus Sanctus proprie procedit ut actus diligendi, vel ut actus amoris, et non ut talis impressio.

Primo. Quia ubicumque est voluntas habens objectum diligibile sibi præsens, potest esse amor realiter procedens; talis namque voluntas est principium fœcundum productivum amoris. Sed in Deo est voluntas, cum sit perfectio simpliciter; et est ibi divina essentia diligibilis in infinitum. Ergo erit ibi amor realiter procedens. Amor autem ille erit persona subsistens, et non Verbum, nec Filius. Ergo Spiritus Sanctus.

Secundo. Sicut se habet Verbum ad intellectionem, sic Spiritus Sanctus ad amorem. Ait enim Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 17, quod sicut proprie Verbum Dei dicitur sapientia, sic charitas Spiritus Sanctus dici debet. Sed Verbum sic se habet ad intellectionem, quod vere et formaliter dicitur intellectio ut procedens. Ergo Spiritus Sanctus erit amor ut procedens.

Tertio. In his quæ tangunt divinas personas, sectanda est sententia Sanctorum. Sed breviter omnes Sancti loquentes de Spiritu Sancto, vocant eum amorem; ut patet de Augustino, in *de Cognitione veræ vitæ*, responsione penultima (cap. 32). Ait enim quod Spiritus Sanctus nihil aliud quam amor Dei intelligitur. Et Hyeronimus, super Psal. 14, ait quod Spiritus Sanctus nec est Pater, nec Filius, sed dilectio quam habet Pater in Filium. Et Anselmus, *Monol.*, cap. 50, dicit quod *patet amorem summi Spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit* (α). *Quod si memoria summi Spiritus intelligitur Pater, intelligentia vero dicitur Filius, manifestum est* (β) *quod a Patre pariter et Filio summi Spiritus amor procedit.* Et Ricardus, *de Trinitate*, lib. 6, cap. 14, ait quod in illa summe simplici natura non est aliud Spiritus Sanctus, et aliud amor illius: *Quid enim Spiritus Sanctus nisi ignis divinus; omnis autem amor est ignis, sed ignis spiritualis.* Idem patet ex dictis omnium Doctorum. Igitur Spiritus Sanctus est proprie amor actualis.

IV. Argumenta Henrici. — In quarto loco (ut exponit Aureolus, in hac distinctione), ad idem arguit Henricus, in *Quodlibet*.

Primo. Sicut est in humanis, sic ponendum est in divinis, dum tamen imperfectio non communicetur. Sed inter homines est amor quidam complacentiæ cujusdam, quo homo diligit proximum, et amor parentalis et zelativæ amicitiæ, quo mater diligit filium, in cujus aspectu liquescit et fervescit. Ergo, ultra amorem complacentiæ, quo Deus diligit essentiam et omnem creaturam, est amor incentivus et zelativus, quo Pater diligit Filium et e converso (γ). Iste autem est Spiritus Sanctus. Igitur Spiritus Sanctus procedit ut talis amor.

Secundo. Ex his quæ experimur in nobis conscendere debemus ad divina, cum in nobis sit imago

(α) *voluntas.* — *voluntatis* Pr.
(β) *gigneret.* — *cognosceret* Pr.
(γ) *naturæ.* — Om. Pr.

(α) *quia sui memor est et se intelligit.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *e converso.* — *econtra* Pr.

Trinitatis; unde et Augustinus (15. *de Trinitate*, cap. 10 et 14) ex verbo reperto in nobis ascendit ad Verbum divinum. Sed nos experimur in nobis duplicem amorem : primum scilicet cujusdam complacentiæ et allectionis quæ causatur ex attractione objecti; secundum vero incentivum et efficacem, cum, virtute prioris complacentiæ, (α) voluntas ad objectum se movet. Ergo, proportionaliter, isti duo amores sunt in Deo, ut primus sit essentialis, et secundus sit personalis. Et ita Spiritus Sanctus emanabit ut amor incentivus.

Tertio. Quia sicut se habet actus intelligendi ad verbum, sic se habet actus amandi ad spiritum et zelum ac incendium. Sed actus intelligendi est quasi simplex intelligentia, verbum vero quasi notitia declarativa; nec perficitur actus intelligentiæ simplicis, donec emanet declarativa notitia quæ est verbum. Ergo sic est de simplici complacentia, respectu incendii et complacentiæ zelativæ, quod non perficietur donec illa emanet. Ergo in divinis Spiritus Sanctus est amor incentivus, emanans ab amore simplicis complacentiæ qui est essentialis.

Quarto. Talis est amor qui est Spiritus Sanctus, qualis est amor qui artificem movet ad efficaciter agendum. Emanatio enim creaturarum præsupponit emanationem personarum. Propter quod oportet ut Verbum sit talis notitia, qualis ad producendum exigitur; et similiter Spiritus Sanctus talis amor, qualis movet artificem ad producendum. Sed per amorem simplicis complacentiæ numquam movetur artifex ad agendum. Videmus enim quod aliquando complacemus in opere, et tamen non propter hoc movemur ad agendum, donec complaceat efficaciter et incentive. Ergo Spiritus Sanctus in divinis non erit amor simplicis complacentiæ, sed incentivus et zelativus.

Quinto. Quia nomina ducunt in notitiam rerum. Sed Spiritus Sanctus appellatur ardor, ignis, flamma, spiritus. Ergo videtur quod emanet per modum cujusdam zeli et incendii.

B. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli primo loco facta, respondetur **ad primum**, et **ad secundum**, et **quintum**, et **sextum**, quod procedunt ex falso fundamento et ex malo intellectu sancti Doctoris. Fundantur enim in hoc, quod si amatum est in amante, aut est ibi per suam essentiam, aut per suam similitudinem; quod falsum est, et contra mentem sancti Thomæ. Est enim tertius modus quo amatum est in amante, quem ponit sanctus Doctor, *Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 19 : « Quod amatur, inquit, non solum est in intellectu amantis, sed etiam in voluntate ipsius; aliter tamen et aliter. In intellectu enim est secundum similitudinem suæ speciei; in voluntate autem amantis, est sicut terminus motus in principio motivo proportionato per convenientiam et proportionem quam habet ad ipsum; sicut in igne quodammodo est locus sursum, ratione levitatis, secundum quam habet (α) proportionem et convenientiam ad talem locum; ignis vero genitus est in igne generante per similitudinem suæ formæ. » — Hæc ille in forma. — Et post pauca subdit : « Cum autem, inquit, ostensum sit quod amatum non sit in amante per similitudinem speciei, sicut intellectum in intelligente, omne autem quod procedit ab alio per modum geniti procedit secundum similitudinem speciei a generante, relinquitur quod processus rei, ad hoc quod sit in voluntate sicut amatum in amante, non sit per modum generationis, sicut processus rei, ad hoc quod sit in intellectu, habet rationem, etc. » — Hæc ille. — Et post subdit : « Deus igitur procedens per modum amoris, non procedit ut genitus; neque igitur Filius dici potest. Sed quia amatum in voluntate præexsistit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in rem amatam, impulsus autem rei viventis ab interiori ad spiritum pertinet, convenit Deo, per modum amoris procedenti (β), ut Spiritus dicatur, ejus processione quasi spiratione quadam exsistente. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod impressio amati in amantem, per quam vel secundum quam amatum dicitur esse in amante, nec est ipsa essentia rei amatæ, nec est ejus species aut similitudo, sed est quædam habitualis inclinatio derelicta ex amore, inclinans amantem in amatum, eo modo quo gravitas inclinat ad locum deorsum rem gravem; aliter enim res imprimunt in intellectu (γ), aliter in voluntate. Et sic patet quid dicendum ad dicta quator argumenta.

Ad tertium dicitur quod fundatur in una falsa consequentia, scilicet in ista : amans impellitur in amatum, ergo amatum non est in amante; quam constat ex prædictis nihil valere. Immo antecedens infert oppositum consequentis; non enim amor impelleret amantem in amatum, nisi amatum esset in amante per illam inclinationem de qua dictum est.

Ad quartum negatur minor. Bene enim stant simul quod amatum sit in amante, et tamen cum hoc quod ipsum amans sit in amato. Nam amatum est in amante modo supradicto; sed econtra amans est in amato sicut ea quæ ordinantur ad finem sunt in fine, vel aliter, secundum sanctum Doctorem, 1a 2æ, q. 28, art. 2, ubi quærit : utrum mutua inhæsio sit

(α) *quo*. — Ad. Pr.

(α) *ad ipsum*. — Ad. Pr.
(β) *procedenti*. — *producentis* Pr.
(γ) *intellectu*. — *intellectum* Pr.

effectus amoris, ut scilicet amans sit in amato, et econtra; sic enim ait : « Iste effectus mutuæ inhæsionis potest intelligi quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam. Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud *Philipp.*, cap. 1, (v. 7) : *Eo quod habeam* (α) *vos in corde.* Amans vero dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent intrinsecus disquirere, et sic ad interiora ejus progreditur vel ingreditur, sicut de Spiritu Sancto, qui est amor Dei, dicitur I. *Corinth.*, 2 (v. 10), quod *scrutatur etiam profunda Dei.* Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut delectetur in eo, aut in bonis ejus, apud præsentiam, vel, in absentia, per desiderium tendat in ipsum amatum, per amorem concupiscentiæ, vel in bona quæ vult amato, per amorem amicitiæ, non quidem ex aliqua (β) causa extrinseca, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud, sed propter complacentiam amati interius radicatam ; unde et amor dicitur intimus, et dicuntur viscera charitatis. E converso autem amans est in amato, aliter quidem per (γ) amorem amicitiæ, aliter per amorem concupiscentiæ. Amor namque (δ) concupiscentiæ non quiescit in quacumque re extrinseca aut superficiali adeptione vel fruitione amati, sed quærit amatum perfecte habere, quasi ad intima illius perveniens. In amore vero amicitiæ, amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici esse sua, et voluntatem amici sicut suam, ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici ; et propter hoc amicorum est *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere,* secundum Philosophum, 9. *Ethic.* (cap. 3), et in 2. *Rethor.* (cap. 4); ut sic, in quantum quæ sunt amici æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato ; in quantum autem e converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi repræsentans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem tertio modo mutua inhæsio intelligi in amore amicitiæ, secundum viam redamationis (ε), in quantum mutuo se amant amici, ad invicemque sibi volunt bona et operantur. » — Hæc ille in forma. — Et ibidem, ad 1um, dicit : « Amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam. E converso vero amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati. Nihil enim prohibet diverso modo idem esse continens et contentum ; sicut genus continetur in specie, et econtra.» Ex quibus patet quam debilia sunt argumenta opponentis contra tam solidam veritatem.

(α) *habeam.* — *habemus* Pr.
(β) *aliqua.* — *alia* Pr.
(γ) *per.* — *propter* Pr.
(δ) *namque.* — *autem* Pr.
(ε) *secundum viam redamationis.* — Om. Pr.

II. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi negatur minor; nec valet probatio. Si enim in Deo non esset intellectus aut voluntas, ipse non esset productivus alicujus ad intra, nec Verbi, nec Spiritus Sancti, sicut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 27, art. 3 : « In divinis non est processio nisi secundum actionem quæ non tendit (α) in aliquid extrinsecum sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in natura intellectuali est actio intellectus et actus voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis, attenditur in nobis alia quædam processio, scilicet amoris, secundum quam amatum est in amante, sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente (β). » — Hæc ille.

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod licet non sit de ratione intellectus et voluntatis quod per suos actus constituatur aliquid extrinsecum actui, tamen per actum intellectus semper producitur aliquid distinctum ab actu, scilicet verbum, et per actum voluntatis aliquid distinctum ab actu, scilicet impressio amati in amantem ; talia autem, scilicet verbum et impressio, non sunt totaliter extrinseca ipsi actui, immo sunt termini actus quasi intrinseci, nec actus sine illis completur.

Ad tertium negatur minor. Nec simile quod adducit valet ad propositum. Nam arguit de productione ad extra, quæ fit vi naturæ ut natura est. Nos autem loquimur de productione immanente. Illa enim fit vi naturæ tanquam principii remoti, sed vi intellectus vel voluntatis tanquam proximi principii. Et ita consimiliter in divinis : licet natura sit principium utriusque processionis, tamen in quantum primum productum (γ) est verbum, principium illius productionis proximum est intellectus ; sed principium alterius processionis, in quantum terminatur ad amorem vel impressionem amoris, est voluntas.

Ad quartum negatur minor. Nec valet similitudo, cum corrumpat dicta Sanctorum, quæ dicunt Filium Dei esse proprie verbum, et Spiritum Sanctum proprie amorem, vel aliquid pertinens ad actum voluntatis.

III. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum**

(α) *tendit.* — *intendit* Pr.
(β) *intelligente.* — *intellectu* Pr.
(γ) *productum.* — *productivum* Pr.

Scoti negatur major. Non omnis enim voluntas est productiva amoris actualis, nec omnis intellectus est productivus actualis intellectionis, ut patet per Philosophum, 12. *Metaphysicæ*, particula 39, ubi vult quod in Deo idem est intellectus, et intelligere, et quo intelligit. Conceditur tamen quod omnis intellectus est per actum suum productivus verbi. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 34, art. 1, ad 2um : « Nihil, inquit (α), eorum quæ ad intellectum pertinent, dicitur personaliter in divinis, nisi solum Verbum; solum enim Verbum significat aliquid ab alio emanans. Illud enim quod intellectus in concipiendo format, verbum est. Intellectus autem ipse, secundum quod est in actu per speciem intelligibilem, consideratur absolute; et similiter intelligere, quod se habet ad intellectum in actu sicut esse ad ens in actu; non enim intelligere significat actum ab intellectu exeuntem, sed in intelligente manentem. » — Hæc ille. — Similiter dico de voluntate respectu sui actus.

Quod si quæratur cur potius in divinis intellectus est productivus verbi quam intellectionis actualis, cum in nobis numquam producatur verbum quin actus intelligendi producatur, et similiter in voluntate; respondet sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 2, ad 7um, ubi sic dicit : « Aliquid potest procedere ab altero : uno modo, sicut actio ab agente, et operatio ab operante; alio modo, sicut operatum ab operante. Processus autem operationis ab operante non distinguit rem per se exsistentem ab alia re per se exsistente, sed distinguit perfectionem a perfecto, quia operatio est perfectio operantis; sed processus operati distinguit unam rem ab alia. In divinis autem non potest esse secundum rem distinctio perfectionis a perfectibili; inveniuntur tamen in Deo res ab invicem distinctæ, scilicet tres personæ. Et ideo processus qui significatur in divinis ut operationis ab operante, non est nisi rationis tantum; sed processus qui significatur ut (β) rei a principio, potest in Deo realiter inveniri. » — Hæc ille. — Ex quo patet cur in divinis intellectus non producit suam intellectionem secundum rem, et (γ) tamen intellectus est principium producendi Verbum realiter. Idem dico de voluntate, quod non est productiva actus amandi secundum rem, sed tamen est realiter productiva Spiritus, qui se habet ad actum voluntatis sicut Verbum ad actum intellectus. Verumtamen sanctus Thomas, ibidem, videtur dicere quod licet intellectus habeat in se aliquid procedens per modum operationis, et aliquid per modum operati, tamen voluntas non habet aliquid procedens per modum operati, sed solum per modum operationis. Sed intelligit, ut mihi videtur, quod voluntas non operatur objectum suum, nec similitudinem objecti, sicut intellectus.

(α) *inquit*. — Om. Pr.
(β) *ut*. — Om. Pr.
(γ) *et*. — Om. Pr.

Ad secundum negatur minor. Non enim Verbum dicit actualem intellectionem, sed aliquid productum per eam, ut alias patuit.

Ad tertium dicitur quod, sicut Sancti cum dicunt Verbum esse notitiam, vel cognitionem, vel sapientiam et hujusmodi, non intelligunt per notitiam actum vel habitum intellectus, sed aliquid operatum vel productum per actualem intellectionem, ita cum dicunt Spiritum esse amorem, non loquuntur de amore qui dicit actum vel habitum proprie, sed aliquid procedens per actum amoris.

IV. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici dicitur quod deficit in duobus. Primo, quod similitudo illa non valet; quod enim homo habeat tales duos amores, contingit ex hoc quod procedit de potentia in actum, et ideo aliqua perfectius et intensius diligit quam alia. Secundo, quia supponit sine probatione quod Spiritus Sanctus sit amor qui est actus diligendi.

Ad secundum similiter dicitur (α), quia dupliciter deficit sicut primum.

Ad tertium dicitur quod false supponit quod Verbum sit notitia actualis.

Ad quartum dicitur quod, sicut verbum artificis non dicit notitiam actualem, sed conceptionem operatam per actum intellectus, ita similiter dico de amore qui impellit eum ad operandum.

Ad quintum dicitur quod si ista inveniantur in dictis Sanctorum, scilicet ardor, flamma, et hujusmodi, attribui Spiritui Sancto, istæ metaphoræ sunt exponendæ ad hoc quod per talia non intelligatur actualis operatio voluntatis, sed aliquid prævium actui, vel constitutum per actum volendi aut amandi, ut sæpe dictum est.

DISTINCTIO XI.

QUÆSTIO I.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS A PATRE ET FILIO PROCEDAT

Circa undecimam distinctionem quæritur : Utrum Spiritus Sanctus procedat a Patre et Filio.

Et arguitur quod non, per Damascenum (*de Fide orthodoxa*), lib. 1, c. 8, dicentem : *Spiritum Sanctum ex Patre dicimus, et Patris Spiritum nominamus; ex Filio vero non dicimus,*

(α) *dicitur*. — Om. Pr.

sed ipsum Spiritum Filii nominamus. — Hæc ille. — Ex quibus verbis patet ipsum velle Spiritum Sanctum non procedere a Filio; et per consequens conclusio est falsa.

In oppositum arguitur auctoritatibus Sanctorum, quas Magister adducit in hac distinctione. Et probatur ratione : Pater communicat Filio quidquid est compossibile sibi. Sed spirare est compossibile Filio ; non enim repugnat sibi ratione divinitatis, sic enim Patri repugnaret ; nec ratione filiationis, quia productum potest producere, nec Filio repugnat aliquid producere vel originare unde Filius est. Ergo Pater sibi communicat spirare ; et per consequens uterque spirat Spiritum Sanctum ; et sic conclusio vera.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo dicetur ad quæsitum. In secundo inquiretur quomodo Filius distinguatur a Spiritu Sancto formaliter. In tertio inquiretur an Filius in esse personali constituatur formaliter per spirationem activam. Istas enim materias decrevi tangere in hac distinctione, quia circa illas Aureolus impugnat sanctum Thomam in hac distinctione.

ARTICULUS I.

DICITUR AD QUÆSITUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad primum articulum sit ista

Conclusio : quod Spiritus Sanctus procedit a Filio.

Probatur sic ista conclusio a sancto Doctore, 1 p., q. 36, art. 2, et intendit talem rationem : Spiritus Sanctus personaliter distinguitur a Filio. Ergo Spiritus Sanctus procedit a Filio. Antecedens supponitur per fidem. Sed consequentiam probat ibidem sanctus Doctor in hac forma : « Si, inquit, Spiritus Sanctus non esset a Filio, non posset ab eo personaliter distingui ullo modo. Non enim, inquit, est possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ distinguantur ; quia sequeretur quod non esset trium una essentia. Quidquid enim absolute dicitur in divinis, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur igitur quod solis relationibus personæ divinæ ab invicem (α) distinguantur. Relationes autem divinas personas distinguere non possunt, nisi secundum quod sunt oppositæ. Quod ex hoc patet : quia Pater habet duas relationes, quarum una refertur ad Filium, et alia ad Spiritum Sanctum ; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris pertinent. Si igitur in Filio, et in Spiritu Sancto, non esset invenire nisi duas relationes quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut nec duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde, sicut persona Patris est una, ita sequeretur quod persona Filii et Spiritus Sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet igitur quod Filius et Spiritus Sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ nisi relationes originis, ut supra probatum est. Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium et id quod est a principio. Relinquitur ergo quod necesse est dicere vel Filium esse a Spiritu Sancto, quod nullus dicit, vel Spiritum Sanctum esse a Filio, quod nos confitemur. » — Hæc ille.

Eamdem consequentiam prolixe probat, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ubi sic ait : « Dico autem quod si Spiritus Sanctus non sit a Filio, nec aliquo modo Filius sit principium processionis Spiritus Sancti, impossibile est quod Spiritus Sanctus a Filio personaliter distinguatur, et etiam impossibile est quod processio Spiritus Sancti differat a Filii generatione. Quod quidem manifestum est, si quis considerat ea ex quibus aliqui divinarum personarum distinctionem manifestant. Loquuntur enim quidam de distinctione personarum secundum relationes ; alii vero secundum modos originis ; quidam autem per comparationem ad essentialia attributa. Si igitur consideremus modum distinguendi personas per relationes, manifeste apparet quod Spiritus Sanctus personaliter a Filio distingui non potest, si ab eo non procedat. — Primo quidem, quia distinctio aliquorum ab invicem (α) non proprie potest esse, nisi vel propter (β) divisionem materialem seu quantitativam, vel propter divisionem formalem. Distinctio autem secundum materialem et quantitativam divisionem, invenitur in corporalibus rebus, in quibus ejusdem speciei sunt plura individua ex eo quod forma speciei in diversis partibus materiæ secundum quantitatem divisis invenitur ; unde et si quod est individuum quod constat ex tota materia in qua possibile est esse formam speciei, impossibile est quod illius speciei sint individua plura, sicut probat Aristoteles de mundo, in 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 95). Hunc autem modum distinctionis omnino oportet a divinis removeri, cum in Deo (γ) non sit materia, nec quantitas corporalis. Distinctio autem habentium unam naturam saltem generis, per divisionem formalem esse non potest, nisi ratione alicujus oppositionis ; unde invenimus quod cujuslibet generis differentiæ sunt oppositæ. Et ideo in natura divina

(α) *ab invicem.* — *ad invicem* Pr.

(α) *ab invicem.* — *ad invicem* Pr.
(β) *propter.* — *per* Pr.
(γ) *Deo.* — *eo* Pr.

non potest nec esse nec intelligi aliqua distinctio, cum sit una non solum genere sed numero, nisi per aliquam oppositionem. Unde, cum personæ distinguantur in divinis, oportet quod hoc sit per aliquam oppositionem relativam; quia alia oppositio in divinis esse non potest. Et hoc satis manifeste apparet. Nam quantumcumque aliqua dividantur secundum rationem, sicut sunt diversa essentialia attributa, non distinguunt personas, quia ad invicem non opponuntur; et sic etiam plures notiones inveniuntur in una persona divina, propter hoc quod ad invicem oppositionem non habent, sicut in Patre sunt innascibilitas, paternitas, et spiratio activa. Ibi enim primo invenitur distinctio, ubi primo (α) occurrit oppositio relativa, sicut in hoc quod est esse Patrem et Filium. Ubi ergo non est oppositio relativa in divinis, non potest esse realis distinctio, quæ est distinctio (β) personalis. Si autem Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non erit aliqua oppositio inter Filium et Spiritum Sanctum, et ita non distingueretur Spiritus Sanctus a Filio. Nec potest dici quod ad talem distinctionem faciendam sufficiat oppositio affirmationis et negationis; quia talis oppositio sequitur distinctionem, non autem distinctionem causat, cum exsistens ab alio distinguatur per aliquid sibi inhærens substantialiter vel accidentaliter; quod autem hoc non sit hoc, sequitur ex hoc quod distincta sunt. Similiter etiam patet quod veritas cujuslibet negativæ in exsistentibus, supra veritatem affirmativæ fundatur; sicut veritas hujus negativæ, Æthiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus affirmativæ, Æthiops est niger; et ideo oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativæ oppositionis. Unde non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum Sanctum ex hoc quod Filius est genitus non spiratus, alius (γ) spiratus non genitus, nisi præintelligatur inter Filium et Spiritum Sanctum, et inter generationem et spirationem, distinctio per aliquam oppositionem duarum affirmationum. — Secundo. Quia, secundum Augustinum, in lib. 6. *de Trinitate* (cap. 2), in divinis quod dicitur absolute, est commune tribus personis; unde relinquitur quod divinarum personarum distinctio esse non possit, nisi secundum hoc quod ad aliquid dicitur; hæc enim duo prædicamenta sunt in divinis. Personalis autem distinctio, quæ in divinis secundum relationem invenitur, est per hæc duo, a quo alius, et, quod ab alio. Si autem alterum illorum subdistinguendum est, scilicet quod est ab alio, oportet quod subdistinguatur per ea quæ sunt ejusdem rationis. Ut enim Philosophus docet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 43), si quis subdividendo utatur his quæ sunt per accidens et non per se, non rectum divisionis ordinem sequitur; sicut si diceretur : animalium aliud rationale, aliud irrationale, irrationalium vero aliud album, aliud nigrum, non esset recta divisio; quia, cum ex his quæ sunt per accidens non fiat unum simplex, ultima species ex differentiis multis constituta non esset unum simpliciter. Oportet ergo, si, in divinis, qui est ab alio subdistinguatur vel subdividatur, quod hoc sit per differentias ejusdem rationis, ut scilicet eorum quæ sunt ab alio unus eorum ab altero sit; et hoc importat differentia processionum, quæ significatur cum dicitur quod unus procedit per generationem, alius per spirationem. Unde Richardus de sancto Victore, 5. *de Trinitate* (cap. 10), hoc modo distinguit procedentem ab alio, quod unus habeat de se procedentem, et alius non. — Tertio. Quia cum in Patre sint duæ relationes, scilicet paternitas et activa spiratio, sola paternitas constituit personam Patris; unde dicitur proprietas sive relatio personalis; spiratio autem activa est relatio personæ, sed non personalis, quasi personæ jam constitutæ superveniens. Ex quo patet quod generatio activa, sive paternitas, secundum ordinem intelligendi, præsupponitur ad spirationem. Oportet ergo quod similiter filiatio, quæ paternitati correspondet per oppositionem, secundum aliquem ordinem præsupponatur ad spirationem passivam, quæ est Spiritus Sancti processio : aut ergo ita quod spiratio passiva intelligatur supervenire filiationi in eadem persona, sicut spiratio activa paternitati, et sic erit in eadem persona spirati et nati, sicut generantis et spirantis; aut oportet quod aliquem alium ordinem habeat filiatio ad spirationem passivam. Non est autem ordo in divinis nisi naturæ, secundum quem aliquis est ab aliquo, secundum Augustinum (lib. *de Trinitate et Unitate*). Unde relinquitur quod sit una persona Filii et Spiritus Sancti spirati, vel quod Spiritus Sanctus sit a Filio.

« Si quis autem distinctionem divinarum personarum per ipsam originem consideret, et non per relationes originis, idem sequitur, sicut in his quæ dicentur apparebit. — Primo quidem. Quia si quis proprietatem divinæ naturæ consideret, impossibile est in Deo esse pluralitatem personarum, nisi per hoc quod una ab alia oriatur, nullo modo autem per hoc quod duæ oriuntur ab una. Quod patet, si quis consideret qualiter in diversis rebus distinctio invenitur. In rebus enim materialibus, in quibus possibile est fieri multiplicationem per divisionem (α) materiæ et quantitatis, ut dictum est, possibile est duo individua unius speciei ex æquo se habere, sicut et duæ partes quantitatis ex æquo se habent. Ubi autem invenitur prima differentia secundum

(α) *primo.* — Om. Pr.
(β) *quæ est distinctio.* — Om. Pr.
(γ) *alius.* — *aut* Pr.

(α) *divisionem.* — *differentiam* Pr.

formam, ibi impossibile est quod aliqua duo se habeant ex æquo. Ut enim dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus variantur species per unitatis additionem vel subtractionem; ita et formales rerum differentiæ consistunt in quodam perfectionis ordine. Nam planta specie differt a lapide, in hoc quod superaddit vitam; animal vero brutum a planta, in hoc quod superaddit sensum; homo vero a bruto, in hoc quod superaddit rationem. Et ideo in rebus immaterialibus (α), in quibus non potest esse multiplicatio secundum divisionem materiæ, impossibile est quod sit pluralitas, nisi cum ordine quodam. In substantiis quidem immaterialibus creatis est ordo perfectionis, secundum quod unus angelus est perfectioris naturæ quam alius. Et quia quidam philosophi crediderunt quod omnis natura imperfecta causaretur a perfectiori, ideo crediderunt quod in substantiis separatis non potest esse multitudo, nisi per causam et causatum; quod tamen recta fides non tenet; quia credimus ex ordine divinæ sapientiæ differentes ordines substantiarum immutabilium productos (β) esse. Cum autem in divinis non possit esse ordo perfectionis, ut Ariani posuerunt, dicentes Patrem Filio esse majorem, et utrumque Spiritu Sancto, relinquitur quod pluralitas in divinis personis esse non potest, nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus Sanctus a Filio. Si enim Spiritus Sanctus non esset a Filio, ex æquo respiceret Patrem quantum ad originem; unde, vel non essent duæ personæ, vel esset inter eos ordo perfectionis, secundum Arianos, vel esset inter eos materialis divisio; quod est impossibile. Et hanc rationem sequens, Hilarius, in lib. *de Synodis*, dicit quod ponere in divinis duos ingenitos, id est non ab aliquo exsistentes, est ponere duos Deos; quia, si non sit multitudo per ordinem originis, oportet quod sit per ordinem naturarum. Et ideo eadem ratio est, si inter Filium et Spiritum Sanctum originis ordo non ponatur. — Secundo. Quia quod procedit ab uno naturaliter, oportet esse unum; natura enim ad unum se habet; sed quæ procedunt ab aliquo per voluntatem operantem, possunt esse plura, licet sint ab uno; sicut ab uno Deo diversæ creaturæ processerunt secundum voluntatem ipsius. Constat autem quod Filius procedit a Patre naturaliter et non per voluntatem, ut Ariani dixerunt. Et hoc ideo, quia Hilarius, in libro *de Synodis*, dicit: Quod naturaliter procedit ab aliquo, est tale quale est ipsum a quo procedit; quod procedit ab aliquo secundum voluntatem, non est tale quale est a quo procedit, sed est quale vult esse illud. Filius autem talis est qualis est Pater; creaturæ vero sunt tales quales Deus voluit eas esse. Unde Filius est a Patre naturaliter; creaturæ autem ab eo per voluntatem. Similiter autem et Spiritus Sanctus talis est qualis est Pater; non enim creatura, ut Ariani et Macedonius dixerunt. Unde oportet quod naturaliter a Patre procedat; propter quod dicitur ab Athanasio et aliis Sanctis esse naturalis Spiritus Patris et Filii. Impossibile est ergo quod Filius et Spiritus Sanctus procedant a Patre, nisi hoc modo, quod a solo Patre procedat unus solus, scilicet Filius, et a Patre et Filio, in quantum unum sunt, unus Spiritus Sanctus. — Tertio. Quia, sicut Richardus, 5. *de Trinitate* (cap. 9), probat, impossibile est quod in divinis sit mediata processio. Cum enim quælibet persona sit in alia, oportet quod quælibet divina persona immediate ad aliam ordinetur. Si autem Filius et Spiritus Sanctus essent a Patre absque hoc quod Spiritus Sanctus esset a Filio, Spiritus Sancti ad Filium non esset immediatus ordo; non enim ordinarentur ad invicem nisi mediante uno a quo exsisterent, sicut duo fratres ab uno patre geniti. Unde impossibile est quod Filius et Spiritus Sanctus hoc modo sint a Patre sicut duæ personæ distinctæ, et quod unus eorum non sit ab alio.

« Si vero aliquis consideret distinctionem personarum per ordinem ad attributa essentialia, patet etiam quod idem sequitur. — Primo quidem, quia secundum hoc dicitur (α) quod Filius procedit per modum naturæ, Spiritus Sanctus autem per modum voluntatis. Nam semper processio naturæ est principium et origo cujuslibet alterius processionis; omnia enim quæ per artem et voluntatem et intellectum fiunt, ab eis quæ secundum naturam sunt principium sumunt. Et ideo dicit Richardus, 6. *de Trinitate* (cap. 17), quod inter omnes procedendi modos, constat (β) primum locum tenere, et cæteris principalem esse, illum modum procedendi qui est Filii a Patre; nam, nisi iste præcesserit, cæterorum nullus (γ) exsistendi locum habebit omnino. — Secundo manifestum est, si dicatur quod Filius procedit processione intellectuali ut verbum, Spiritus autem Sanctus processione voluntatis ut amor. Non enim potest esse (δ) nec intelligi quod amor sit alicujus quod non est intellectu præconceptum; unde quilibet amor est ab aliquo verbo, loquendo de amore intellectualis naturæ. — Tertio idem apparet (ε), si Spiritum Sanctum dicamus vivificum spiramen quoddam divinitatis, ut dicit Athanasius. Omnis enim motus et actio vitæ ordinatur per intellectum, nisi ex imperfectione naturæ contrarium accidat. Unde, ex his omnibus supradictis, datur intelligi quod nec Spiritus Sanctus esset alius a Filio, si ab

(α) *immaterialibus.* — *materialibus* Pr.
(β) *productos.* — *productiones* Pr.

(α) *dicitur.* — Om. Pr.
(β) *constat.* — *stat* Pr.
(γ) *nullus.* — *nullum* Pr.
(δ) *esse.* — Om. Pr.
(ε) *quod.* — Ad. Pr.

eo non procederet; nec spiratio esset aliud a generatione. » — Hæc ille in forma. — Sic ergo patet probatio consequentiæ assumptæ primæ rationis pro conclusione.

Eamdem consequentiam probat eodem modo, sed brevius, 1. *Sententiarum*, dist. 11, q. 1, art. 1. Item, 4. *Contra Gentiles*, c. 24, probat eamdem consequentiam brevius et formalius : « In rebus, inquit, remota materiali distinctione, quæ in divinis locum habere non potest, non inveniuntur aliqua distingui, nisi per aliquam oppositionem. Quæ enim nullam oppositionem habent ad invicem, simul esse possunt in eodem; unde per ea distinctio causari non potest. Album enim et triangulare, licet diversa sint, quia tamen non opponuntur, in eodem esse contingit. Oportet autem supponere, secundum catholicæ fidei documenta, quod Spiritus Sanctus a Filio distinguatur; alias non esset trinitas, sed dualitas in personis. Oportet igitur hujusmodi distinctionem per aliquam oppositionem fieri : non autem oppositione affirmationis et negationis, quia sic distinguuntur entia a non entibus; nec etiam oppositione privationis et habitus, quia sic distinguuntur perfecta ab imperfectis; nec etiam oppositione contrarietatis, quia sic distinguuntur quæ sunt diversa secundum formam; nam contrarietas, ut philosophi docent, est differentia (α) secundum formam, quæ quidem differentia divinis personis non convenit, cum earum sit una forma, sicut una essentia, secundum illud Apostoli, *Philipp.*, cap. 2 (v. 6), de Filio Dei dicentis : *qui cum in forma Dei esset*, scilicet Patris. Relinquitur ergo unam personam divinam ab alia non distingui nisi oppositione relativa; sic enim Filius a Patre distinguitur, secundum scilicet oppositionem relativam Filii et Patris. Non autem in divinis personis alia oppositio relativa esse potest, nisi secundum originem. Nam relative opposita, vel supra quantitatem fundantur, ut duplum et dimidium, vel super actionem et passionem, ut dominus et servus, movens et motum, pater et filius. Rursus, relativorum quæ super quantitatem fundantur, quædam fundantur super diversam quantitatem, ut duplum et dimidium, majus et minus; quædam super ipsam unitatem, ut idem, quod significat unum in substantia, et æquale, quod significat unum in quantitate, et simile, quod significat unum in qualitate. Divinæ igitur personæ distingui non possunt relationibus fundatis super diversitatem quantitatis, quia sic tolleretur trium personarum æqualitas; nec iterum relationibus quæ fundantur super unum, quia hujusmodi relationes distinctionem non causant, immo magis ad convenientiam pertinere inveniuntur, etsi forte aliquæ earum distinctionem præsupponant. In relationibus vero omnibus super actione et passione fundatis, semper alterum est ut subjectum et inæquale secundum virtutem, nisi solum in relationibus originis, in quibus nulla designatur minoratio, eo quod invenitur aliquid producere sibi simile vel æquale secundum naturam et virtutem. Relinquitur igitur quod divinæ personæ non possunt distingui nisi oppositione relativa secundum originem. Oportet igitur quod si Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, quod sit ab eo; non enim est dicere quod Filius sit a Spiritu Sancto, cum Spiritus Sanctus magis Filii esse dicatur, et a Filio detur. » — Hæc ille, ibidem.

Item arguit ibidem pro prædicta consequentia multipliciter, quasi per easdem rationes quæ positæ sunt. Medium enim unius est : Quia, cum paternitas et spiratio activa, ex hoc quod non sunt oppositæ ad invicem, non constituant duas personas, immo inveniantur in eadem persona; ita nec filiatio et processio Spiritus Sancti, si non plus opponerentur quam duæ prædictæ, constituerent duas personas, sed invenirentur in eadem. Oportet igitur quod filiatio et processio habeant oppositionem originis, sicut quod persona constituta per unam originetur a persona constituta per aliam. — Medium autem alterius rationis tactum est etiam superius : Quia, cum Filius et Spiritus Sanctus conveniant in hoc quod est esse ab alio, et inter se distinguantur, oportet quod distinguantur per aliquid per se pertinens, vel per differentias per se pertinentes ad illud commune, scilicet ens ab alio, id est per se dividentes hoc quod est esse ab alio; quæ quidem non possunt esse nisi differentiæ ejusdem generis, scilicet ad originem pertinentes, ut unus eorum sit ab alio. — Medium autem alterius rationis est : Quia, si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, tunc processio unius non posset distingui a processione alterius; non enim possent esse duæ processiones aut origines. Arguit enim sic : « Origines, inquit, non possunt distingui nisi penes terminum (α), vel principium, vel subjectum. Sicut origo equi distinguitur ab origine bovis ex parte termini, secundum quod hæ origines terminantur ad naturas specifice diversas; ex parte autem principii, ut si supponamus in eadem specie animalis quædam generari ex virtute activa solis tantum, quædam autem simul cum hac virtute ex virtute activa seminis; ex parte vero subjecti, differt generatio hujus equi et illius, secundum quod natura speciei (β) in diversa materia recipitur. Hæc autem distinctio, quæ est ex parte subjecti, in personis divinis locum habere non potest, cum sint omnino immateriales. Similiter, ex parte termini non potest esse processionum distinctio in divinis; quia unam et eamdem divinam naturam, quam accipit Filius nascendo, accipit Spiritus Sanctus procedendo. Relinquitur ergo quod utriusque

(α) *differentia*. — *contrarietas* Pr.

(α) *terminum*. — *terminos* Pr.
(β) *natura speciei*. — Om. Pr.

originis distinctio esse non potest nisi ex parte principii. Manifestum est autem quod principium originis Filii est solus Pater. Si igitur processionis Spiritus Sancti principium sit solus Pater, non erit alia processio Spiritus Sancti a generatione Filii, et sic nec Spiritus Sanctus distinctus a Filio. Ad hoc igitur quod sint aliæ processiones et alii procedentes, necesse est dicere quod Spiritus Sanctus non sit a solo Patre, sed a Patre et Filio. Si autem, inquit sanctus Doctor, aliquis dicat quod istæ processiones differunt secundum principium, in quantum Pater producit Filium per modum intellectus, ut verbum, Spiritum Sanctum autem per modum voluntatis, ut amorem, secundum hoc oportebit dicere quod secundum differentiam intellectus et voluntatis in Deo Patre distinguantur duæ processiones in divinis, et duo procedentes. Sed voluntas et intellectus in Deo Patre non distinguuntur secundum rem, sed solum secundum rationem. Sequitur igitur quod duæ processiones et duo procedentes differant solum ratione. Ea vero quæ solum ratione differunt, de se invicem prædicantur; verum enim est dicere quod voluntas divina est intellectus ejus, et e converso. Verum ergo erit dicere quod Spiritus Sanctus est Filius, et e converso; quod est Sabellianæ impietatis. Non igitur sufficit ad distinctionem Spiritus Sancti et Filii, dicere quod Filius procedat per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, nisi cum hoc dicatur quod ex hoc quod Filius procedit per modum intellectus, et Spiritus Sanctus per modum voluntatis, sequitur quod Spiritus Sanctus sit a Filio; nam amor procedit a verbo, eo quod nihil amare possumus, nisi verbo cordis illud concipiamus. » — Hæc ille in forma. — Medium vero alterius rationis est supra positum, scilicet quia in substantiis immaterialibus (α) non potest esse distinctio, nisi secundum ordinem; in divinis autem solum esse potest ordo originis, quo una persona procedit ab alia. — Et sic per ista media probat sanctus Doctor istam conditionalem : si Spiritus Sanctus non procedit a Filio, non distinguitur ab eo; et consequenter istam : Spiritus Sanctus distinguitur a Filio, ergo procedit ab eo. Ac per hoc probat conclusionem nostram.

Ulterius, secundo loco, arguit pro conclusione, ibidem, scilicet *Contra Gentiles*, lib. 4, c. 24 : « Pater, inquit, et Filius, quantum ad unitatem essentiæ, non differunt nisi in hoc quod hic est Pater, ille est Filius. Quidquid igitur præter hoc est (β), est commune Patri et Filio. Esse autem principium Spiritus Sancti est præter rationem paternitatis et filiationis; nam alia relatio est qua Pater est Pater, et qua Pater est principium Spiritus Sancti. Esse igitur principium Spiritus Sancti commune est Patri et Filio. » — Hæc ille.

(α) *immaterialibus*. — *materialibus* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

Ulterius, tertio loco, arguit pro conclusione (ibid.): « Quidquid non est contra rationem alicujus, non impossibile est ei convenire, nisi forte per accidens. Esse autem principium Spiritus Sancti non est contra rationem Filii, neque in quantum est Deus, quia Pater est principium Spiritus Sancti, neque in quantum est Filius, eo quod alia est processio Spiritus Sancti, et alia (α) Filii ; non est autem repugnans id quod est a principio secundum unam processionem, esse principium alterius processionis. Relinquitur igitur quod non sit impossibile, Filium esse principium Spiritus Sancti. Quod autem non est impossibile, est possibile, vel potest esse. In divinis autem non differt esse et posse. Ergo Filius est principium Spiritus Sancti. » — Hæc ille. — Istas etiam rationes ponit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 4.

Sed istas rationes labefactare nititur Aureolus, in præsenti distinctione (q. 1, art. 3), eas asserens inefficaces ad propositum, quidquid sit de conclusione. Ideo primo ponam responsionem suam ad rationem sancti Doctoris. Secundo statim ostendetur responsionis insufficientia, et rationis efficaciam perdurare.

B. — OBJECTIONES ET SOLUTIONES

§ 1. — Contra primam rationem conclusionis

I. Argumenta Aureoli. — Ad primum ergo argumentum dicit quod, supposito quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, adhuc tamen in Filio remaneret aliquid distinctum a Spiritu Sancto, et res illi incompossibilis, nec Filius et Spiritus Sanctus concurrerent in eamdem personam. Istud autem probat Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 3) quatuor mediis.

Primum est quod duæ passivæ productiones per quas perfecte capit esse productum, impossibile est quod attingant idem productum. Sed generari et spirari sunt duæ productiones passivæ, quæ etiam essent distinctæ, dato quod Spiritus Sanctus non procederet a Filio, sicut expresse dicit Anselmus, *de Processione Spiritus Sancti*, cap. 11. Ait enim quod, *licet non constet adhuc quod Spiritus Sanctus procedat a Filio*, et loquitur pro principio libri, antequam istud probaverit contra Græcos, *licet*, inquit, *istud non constet, constat tamen quod distinguuntur Filius et Spiritus Sanctus; quia iste est ex Deo nascendo, et ille procedendo*. Ergo, inquit Aureolus, passiva generatio nondum esset in persona Spiritus Sancti, immo distingueretur ab ea, et esset incompossibilis, dato quod Spiritus Sanctus non emanaret a Filio.

(α) *alia*. — Om. Pr.

Secundum est tale. Constat, inquit, quod generari et spirari sunt incompossibilia in eodem supposito; quam incompossibilitatem facit spirare quod est a genito, secundum te. Spirare ergo dat, secundum te, ipsi generari incompossibilitatem cum spirari passivo. Aut ergo hoc dat sibi effective, aut formaliter, aut in alio genere causæ. Non potest poni quod hoc det sibi formaliter; quia tunc spirare et generari essent idem formaliter, quod dici non potest, cum generari sit quasi passio, et spirare sit actio; et iterum quia spirare est vere in Patre, cui repugnat generari. Relinquitur ergo quod in alio genere causæ contrahat generari et spirare incompossibilitatem cum spiratione passiva. In quocumque autem genere causæ sit, seipso habebit incompossibilitatem formaliter, quamvis active vel aliter a spirare. Sed constat quod illud quod inest alicui formaliter, et debetur sibi ex sua ratione, remanet quocumque alio dempto, sive per possibile seu per impossibile. Ergo, dempto spirare, adhuc remanebit incompossibilitas generationis passivæ cum spirari passivo.

Tertium est tale. Quandocumque aliquid non est causa alicujus secundum rem, sed hoc est tantummodo ut illud innotescat, illo dempto per impossibile, potest aliud remanere; alioquin si non remaneret, esset causa illius secundum rem, et non solum secundum innotescentiæ rationem. Sed (α) spirare non est causa secundum rem, quare generatio et spiratio passive sumptæ sunt incompossibiles invicem. Quod patet. Quia quidquid competit rei alicui in divinis, competit sibi formaliter ex se; passivæ autem generationi et passivæ spirationi competit incompossibilitas mutua; et ita, necesse est quod oriatur ex propriis eorum rationibus. Et iterum, si spirare esset causa hujusmodi incompossibilitatis, aut esset quia spirare et generari sunt idem in Filio, aut quia sunt simul in eo, aut quia generari est prævium ad spirare. Non potest poni primum, nec secundum, nec tertium; quia eodem modo idem est spirare cum essentia in persona Filii, et simul est cum essentia, et spirare supponit essentiam in Filio, et tamen non dat essentiæ incommunicabilitatem respectu Spiritus Sancti, nec quod essentia et spiratio passiva sint incompossibiles. Ergo nec generationi passivæ dabit quod sit incompossibilis spirationi passivæ, nisi ipsæ hoc habeant formaliter et ex seipsis. Relinquitur ergo quod spirare sit causa solum ut innotescat incompossibilitas ista. Unde non dicuntur spirari et generari distingui per spirare realiter, sed tantum innotescenter (β); quare, dempto spirare, adhuc passiva generatio Spiritui Sancto repugnabit.

(α) *generari et.* — Ad. Pr.
(β) *sed tantum innotescenter.* — *sed tamen innotescunt* Pr.

Quartum est tale. Quidquid est causa causæ, est causa effectus. Sed, secundum te, causa incompossibilitatis passivæ generationis et passivæ spirationis est quia ista illam præexigit in supposito producente; causa vero quod ista præexigat et illa præexigatur, est ex suis rationibus formalibus. Ergo istæ rationes sunt causa primaria incompossibilitatis. Dempta ergo causa secunda, adhuc remanebit prima. Unde, dato quod spiratum non sit a generato, adhuc suis rationibus formalibus generatio et spiratio passive sumptæ erunt incompossibiles. — Hæc ille.

Ex istis autem respondet ad primam rationem, quod in falso fundatur, scilicet quod omnis distinctio in divinis sit per relationes oppositas; sed bene verum est quod omnis distinctio in divinis fit per relationes incompossibiles; et ita dicit debere intelligi dictum Anselmi dicentis quod in divinis omnia etc. Generatio autem passiva et spiratio passiva sunt relationes incompossibiles; et ideo sufficienter distinguerent Filium et Spiritum Sanctum, posito quod in Filio non esset spiratio activa.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem consequentiam arguit sic Scotus (dist. 11, q. 2).

Primo. Quocumque formaliter aliquid constituitur in esse, eodem distinguitur distinctione conveniente tali entitati; quia eodem est aliquid ens et unum unitate conveniente (α) tali entitati; et si unum, igitur indistinctum in se et distinctum ab aliis. Sed Filius constituitur in esse primali filiatione. Igitur ea formaliter distinguitur ab omni alia persona. Igitur, circumscripto per impossibile quocumque alio, et maxime posteriori filiatione, remanebit Filius distinctus personaliter a quacumque persona. Assumptum patet; quia Filius non constituitur in esse personali spiratione activa, quia illa est communis Patri et Filio, et non sunt in eo proprietates positivæ aliæ quam generatio passio et spiratio actio.

Dicetur forte quod formali constitutivo non distinguitur aliquid a quocumque, sed tantum ab illis cum quibus magis convenit, et a quibus non distinguitur aliquo modo nisi illo formali. Exemplum : homo rationalitate non distinguitur a lapide, sed a speciebus animalis, cum quibus maxime convenit, et a quibus (β) in paucissimis distingui videtur; a lapide distinguitur animalitate, quia lapis est inanimatus; quæ animalitas non est constitutivum ejus. Ita dicitur in proposito, quod Filius cum Patre convenit in spiratione activa, et in hoc distinguitur a Spiritu Sancto; proprio autem suo formali, scilicet filiatione, distinguitur a Patre, cum quo convenit in spiratione. — Contra hoc arguitur

(α) *unum unitate conveniente.* — *unum conveniens* Pr.
(β) *a quibus.* — *in quo* Pr.

Primo. Quia quodlibet habens aliquod esse, distinguitur distinctione conveniente illi esse a quocumque alio, per aliquid quod est de ratione ejus in quantum habet tale esse. Igitur Filius distinguitur personaliter per aliquid quod est de ratione ejus in quantum est persona. Spiratio autem activa non est de ratione ejus, sed Filio jam posito quasi proprietas adventitia.

Secundo. Quia exemplum non est ad propositum. Quia si homo distinguitur a lapide, non est per rationale primo; distinguitur tamen per aliquid quod est de essentia sua. Ita quod inconveniens esset ipsum per nihil quod est de essentia sua a lapide distingui, sed tantum per risibilitatem. Igitur est in proposito ita.

Tertio. Quia per formale constitutivum distinguitur constitutum ab omni alio, etiamsi per impossibile quodcumque aliud ab alio circumscribatur: quia per illud distinguitur primo, id est (α), adæquate ab omni non tali; sed quodcumque non habens formam illam constitutivam, est non tale; igitur per illam distinguitur ab omni alio non habente illam. Ista ratio declaratur. Quia, licet homo non tantum per rationale distinguatur a lapide sed etiam per animalitatem, non etiam primo distinguitur per rationalitatem, id est non adæquate, quia tunc quodlibet distinctum a lapide esset rationale; sed adæquate in genere corporis distinguitur a lapide per animatum; tamen (β), circumscripto per intellectum ab homine quocumque alio a rationalitate, per illud distinguitur solum essentialiter a quocumque non rationali, et ita a lapide, qui est non rationalis. Non igitur tantum illud distinguit realiter, quod distinguit adæquate; sed etiam illud quod solum si poneretur, esset incompossibile illi a quo distinguitur.

Secundo sic principaliter. Quia si Pater per impossibile non spiraret, sed Filius, adhuc tamen Pater paternitate distingueretur a Filio et Spiritu Sancto, sicut paternitate constituitur in esse personali. Igitur ita in proposito, dato quod Filius non spiraret, sufficienter distingueretur a Spiritu Sancto et a Patre per filiationem ejus constitutivam.

Tertio sic. Generatio distinguitur a spiratione, circumscripto per impossibile omni alio a ratione generationis et spirationis, aut saltem circumscripto hoc quod spiratio activa est a Filio, dum tamen staret distinctio principiorum generandi et spirandi. Igitur et quocumque tali circumscripto, staret distinctio Filii et Spiritus Sancti. Probatur consequentia. Quia impossibile est unam personam duabus productionibus totalibus accipere esse. Nulla enim productione accipit esse vel distinctionem, qua per impossibile circumscripta non minus acciperet esse. Sed si (α) productione hac et illa acciperet esse, complete utraque, quia utraque esset perfecta. Igitur utralibet circumscripta haberet esse per alteram complete, et ita neutra et utraque acciperet esse complete.

Quarto. Dictum Boetii (*de Trinitate*, cap. 6) non juvat. Licet enim relatio multiplicet trinitatem, tamen non tantum distinguit (β) a relatione opposita, sed etiam a qualibet relatione disparata, cui formaliter non est idem. Quia, sicut in genere (γ) qualitatis albedo non solum distinguitur ab altera qualitate contraria sed ab omni alia disparata, quia albedo non est formaliter dulcedo nec odor; et si aliqua disparata esset impossibilis alteri disparatæ in eodem supposito, non tantum distingueretur natura a natura, sed requireretur distinctio suppositorum; ita relatio disparata distinguitur ab omni relatione disparata, absque aliqua alia incompossibilitate. Aliquæ autem non (δ) tantum habent distinctionem, sed etiam (ε) incompossibilem rationem sive incompossibilitatem in eodem supposito, quales sunt (ζ) relationes disparatæ accipiendi naturam; quia persona quæ disparatis modis acciperet naturam, non unico modo haberet naturam.

I. Ad argumenta Aureoli. — Sed istorum responsiones nullæ sunt; nec suppositum Aureoli est (η) verum; nec probationes adductæ procedunt.

Ad primam enim probationem negatur minor. Supra enim probatum est rationibus sancti Doctoris, quod si Spiritus Sanctus non procederet a Filio, nec econtra, processio unius nullo modo distingueretur a processione alterius. Et cum vult probare oppositum per dictum Anselmi, ad hoc dictum respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ad 2um. Inquit enim : « Illud quod dicit Anselmus, quod Filius et Spiritus Sanctus per hoc solum ad invicem distinguuntur quod diverso modo procedunt, est omnino verum; sed sicut ostensum est, diverso modo procedere non possent, nisi Spiritus Sanctus a Filio esset; unde remoto quod Spiritus Sanctus sit a Filio, omnino distinctio Spiritus Sancti removetur a Filio. Est autem intentio Anselmi, in libro *de Processione Spiritus Sancti*, prius ponere ea in quibus nos convenimus cum negantibus Spiritum Sanctum a Filio esse, qui tamen dicunt Spiritum Sanctum a Filio distingui; unde verba prædicta Anselmi sunt magis disputativa suppositio quam veritatis diffinitio. » — Hæc sanctus Doctor in forma. — Eamdem responsionem ponit finaliter 1 p., q. 36, art. 2, ad 7um. — Ex quibus patet quod si

(α) *id est*. — *et* Pr.
(β) *tamen*. — Om. Pr.

(α) *si*. — *in* Pr.
(β) *distinguit*. — Om. Pr.
(γ) *genere*. — *generatione* Pr.
(δ) *aliquæ autem non*. — *nec* Pr.
(ε) *etiam*. — Om. Pr.
(ζ) *sunt*. — Om. Pr.
(η) *est*. — Om. Pr.

arguens dicta sancti Doctoris diligenter et simplici oculo perlegisset, ista argumenta non tantum ponderasset.

Ad secundam probationem illius suppositi dicitur, ad minorem, quod spirare dat formaliter ipsi generari incompossibilitatem ad spirari. Et cum infertur : ergo spirare et generari essent idem formaliter, negatur consequentia; nec valet, sicut ista : hæc albedo, ratione hujus subjecti in quo est, habet formaliter incompossibilitatem ad hoc quod sit in alio subjecto; ergo albedo est idem formaliter cum hoc subjecto. Et multæ aliæ instantiæ dari possent.

Ad tertiam negatur minor. Spirare enim, eo ipso quod est in eodem supposito cum generatione passiva, dat illi incompossibilitatem ad spirationem passivam secundum rem, et non solum secundum innotescentiæ rationem. Nec valet probatio prima. Falsum est enim quod quidquid competit alicui in divinis, competit formaliter ei ex se; nam Spiritus in divinis est similis et ejusdem naturæ cum spirante, quod tamen non convenit Spiritui formaliter ex se, hoc est, in quantum est Spiritus, ut alias dictum est. Nec etiam valet secunda probatio. Cum enim dicitur : si spirare est causa hujus incompossibilitatis, etc.; dico quod divisio est insufficiens. Non enim spirare, quod est in Filio cum generari, est causa incompossibilitatis ipsorum, scilicet generari et spirari, quia spiratio est idem realiter cum generatione, nec quia est in eodem supposito, nec quia est posterior ipsa generatione passiva, sed quia est relatio secundum rationem adveniens supposito constituto per generationem passivam. Ex quo patet quod instantia de divina essentia nulla est, quam tamen iste tantum ponderat.

Patet etiam quod nulla est instantia quam aliqui faciunt de spiratione activa quæ est cum generatione activa. Dicunt enim quod non est major repugnantia vel incompossibilitas quod filiatio stet cum spiratione activa et cum opposito spirationis, quam quod spiratio activa stet cum paternitate et cum opposito paternitatis, nisi aliud obstet præter oppositionem; sed constat quod spiratio activa stat cum paternitate et cum opposito paternitatis, scilicet filiatione; ergo filiatio potest stare cum spiratione activa et cum ejus opposito, si aliud non obstet nisi oppositio. Dico enim quod ista instantia nulla est. Quia quod spiratio activa stet cum paternitate et ejus opposito, causa est quia spiratio activa non est proprietas personalis, nec constituit suppositum aut personam, sed advenit secundum rationem supposito Patris constituto in esse personali per paternitatem ; et ideo non se habet quasi proprietas individualis et incommunicabilis; non mirum ergo si potest stare cum pluribus personis, et cum proprietatibus personarum oppositis; sicut etiam in creatis, ea quæ sequuntur supposita constituta, possunt stare cum oppositis principiis supposita individuantibus, ut albedo et nigredo sunt in diversis suppositis. Sed filiatio vel generatio passiva constituit suppositum, et habet vicem principii individuantis per consequens; et ideo nil mirum (α) si ipsa incommunicabilis exsistens non stet cum aliquibus oppositis, immo nec cum distinctis suppositis.

Ad quartam, totum conceditur usque ad illud quod infertur, scilicet quod rationes formales passivæ generationis et passivæ spirationis sunt causa sufficiens sine alio incompossibilitatis earum. Istud enim non infertur bene, sicut nec istud, scilicet : Pater et Filius formaliter opponuntur relative per paternitatem et filiationem, ita quod paternitas et filiatio sunt causa hujus oppositionis; sed generare et generari sunt causa quod Pater et Filius habeant istas relationes oppositas, quæ sunt paternitas et filiatio; ergo demptis istis relationibus, paternitate scilicet et filiatione, adhuc Pater et Filius opponerentur relative, remanente causa primaria, scilicet generare et generari. Constat quod consequentia nulla est; et propositio in qua fundat istam consequentiam, scilicet remota causa secunda remanet prima, intelligitur de causis efficientibus essentialiter ordinatis, et quoad generalem influentiam solum; sed loquendo de causis alterius ordinis, scilicet efficiente et formali, et non de duabus efficientibus vel de duabus formalibus, nihil est ad propositum. Forma enim ignis est causa caloris in igne, et calor facit ignem formaliter calidum; et tamen constat quod remoto calore, nunquam forma ignis faceret ignem formaliter calidum. Veruntamen arguens unum falsum præsupponit, scilicet quod formalis ratio istarum processionum sit causa quod una præexigat aliam. Hujus enim oppositum dicimus, scilicet quod quia una istarum præexigit aliam, inde sumitur formalis earum ratio. Processiones enim, cum non distinguantur penes subjecta in quibus sunt, loquendo in divinis, nec habeant in se aliquam oppositionem, oportet quod formalis ratio distinctionis earum sumatur penes terminos, vel penes principia, ut supra dictum est. Non ergo formalis earum ratio est causa quod una præexigat aliam, vel se habeat quasi principium alterius, sed potius, quia una earum constituit suppositum in quo est alia, vel se habet quasi principium alterius, inde sumitur earum formalis ratio. Arguens ergo deceptus videtur in hoc quod de effectu facit causam, et econtra. Sic ergo patet quod illud suppositum est falsum.

Responsio etiam quam dat ad argumentum sancti Doctoris, nulla est; nec glossa Anselmi. Probatum est enim supra quod illæ processiones non possunt esse plures in divinis, non solum incompossibiles, nisi aliquo modo sit inter eas oppositio, non sic quod processiones sint ad invicem relationes oppositæ, ut paternitas et filiatio, sed sic quod sunt pro-

(α) *nil mirum.* — *nimirum* Pr

cessiones suppositorum oppositorum relatione originis; cujusmodi sunt Filius et Spiritus Sanctus, quia scilicet Filius opponitur Spiritui Sancto per spirationem activam, quæ est relatio directe opposita spirationi passivæ.

Ad multa etiam superius tacta respondet; sed omnes suæ responsiones fundantur in hoc quod spirari et generari ex suis rationibus formalibus, omni alio circumscripto, sunt incompossibiles, et non sic spirare et generare. Dicit enim quod major est repugnantia inter productiones passivas quam activas. Sed istud est superius improbatum, ubi ostensum est quod nulla esset incompossibilitas et distinctio illarum processionum, nisi inter eas esset ordo realis, et quod omnis distinctio rerum immaterialium est propter aliquam oppositionem realem, nec unquam istæ processiones ex suis rationibus formalibus formaliter seipsis distinguerentur, nisi illæ rationes haberent ad invicem aliqualiter oppositionem. — Ad multa etiam alia solvit, fundans se in hoc quod non omnis distinctio in divinis est formaliter per relationes oppositas, sed sufficit quod sint disparatæ et incompossibiles ex suis rationibus formalibus. Sed hoc consimiliter improbatur sicut præcedens. Illa enim incompossibilitas vel realis distinctio, non potest provenire nisi ex oppositione, præsertim quia ex formalium rationum distinctione processionum vel relationum Filii et Spiritus Sancti nunquam potest inferri inter Filium et Spiritum Sanctum, vel inter processiones eorum aut relationes, nisi formalis distinctio, sed non realis. Dicam enim quod istæ processiones habent idem productum secundum rem, sed aliud et aliud secundum rationem; et possunt terminari ad eamdem personam secundum rem, sed aliam et aliam secundum rationem. Et sic ista consequentia est bona, suppositis illis inter quæ conveniunt Græci cum Latinis, scilicet quod Spiritus Sanctus non distingueretur a Filio, si non procederet ab eo.

II. Ad argumenta Scoti. — (Vide solutiones quæ habentur in articulo secundo.)

Et sic argumentum primum pro conclusione stat in vigore.

§ 2. — Contra secundam rationem conclusionis

Argumentum Aureoli. — Ad secundum autem argumentum pro conclusione dicit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 1) : Diceretur quod Filius et Pater differunt, quia in Patre est activa spiratio, cui opponitur filiatio, isto modo : quia generatio et spiratio sunt simultaneæ productiones, ita quod una aliam non præsupponit; propter quod repugnat spirato quod generet, et generato quod spiret.

Sed ista responsio apparet impossibilis. Licet enim illæ productiones in divinis sint simultaneæ quoad durationem, tamen, secundum nostrum modum intelligendi, una præsupponit aliam, et ex suis rationibus habent quod procedens per generationem intellectus sit principium illius quod procedit per spirationem intellectualem. Quare, si Græci ita responderent, multum protervirent, nisi dicerent quod Filius non procedit ut verbum intellectus, et Spiritus Sanctus non ut amor voluntatis.

§ 3. — Contra tertiam rationem conclusionis

Argumentum Aureoli. — Ad tertium autem argumentum pro conclusione, dicit Aureolus (ubi supra) quod est inefficax; quia dicetur pari ratione quod Pater communicat Spiritui Sancto quod generet (α) Filium, ita ut Pater solus spiret Spiritum Sanctum, Pater autem et Spiritus Sanctus simul generent Filium. Non enim repugnat Spiritui Sancto generare ratione divinitatis, quia tunc Patri non competeret (β); nec quia productus est, quia productum generare potest, sicut videmus in creatis; nec ratione spirationis, quia nullam habitudinem habet ad generationem. Et si dicatur quod immo quia spiratio est a genito, petitur illud quod quæritur, et ratio remanet inefficax. — Hæc ille in forma.

Sed apparet per prædicta, quod responsio nulla est. Dicetur enim quod generare repugnat Spiritui Sancto; quia, secundum quod dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 27, art. 3, ad 3um : « Licet enim in Deo non sit aliud intellectus et voluntas, tamen de ratione intellectus et voluntatis est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris, nisi in ordine ad processionem verbi; nihil enim potest voluntate (γ) amari, nisi sit in intellectu præconceptum. » — Hæc ille. — In creatis ergo, apparet manifeste quod processio amoris præsupponit processionem verbi. Cum autem producens non præsupponat productum, apparet manifeste quod cum Spiritus Sanctus præsupponat Verbum, repugnat ei generare Verbum illud quod præsupponit. In divinis autem non potest esse aliud verbum, ratione quæ alias dicta fuit. Et sic patet quod generare primum verbum repugnat in divinis Spiritui Sancto, ac per hoc generare Verbum, cum non possit ibi esse secundum verbum. Quod autem dixi de præsuppositione, intelligo secundum rationem, scilicet ista productio præsupponit illam, et non de præsuppositione alia, in divinis loquendo.

Et sic terminatur primus articulus.

Ad rationes Scoti respondebitur in secundo articulo, propter vicinitatem ad dicenda in eodem.

(α) *generet. — generaret* Pr.
(β) *quia tunc Patri non competeret.* — Om. Pr.
(γ) *voluntate.* — Om. Pr.

ARTICULUS II.

QUOMODO FILIUS DISTINGUATUR A SPIRITU SANCTO FORMALITER

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit

Prima conclusio : **Licet Filius distinguatur a Spiritu Sancto per filiationem secundum habere et non habere eamdem proprietatem, stat quod per filiationem solum distinguitur a Patre secundum oppositionem relativam.**

Istam conclusionem ponit et probat sanctus Doctor, 4. *Quodlibeto*, q. 4, art. 2, ubi sic ait : « Hoc modo se habent proprietates personales in divinis ad distinguendum personas, sicut se habent in rebus naturalibus formæ substantiales ad distinguendas species rerum, secundum tamen quod a creaturis exempla ad Deum assumpta, non omnino similia sunt. In rebus autem naturalibus distinguitur aliquid per formam suam ab alio dupliciter. Uno modo, secundum directam oppositionem formæ ad formam ; et hoc modo distinguitur unaquæque res naturalis ab omnibus speciebus sui generis, quæ habent formas oppositas secundum quod genus dividitur oppositis differentiis ; sicut sapphirus distinguitur sua forma ab omnibus aliis speciebus lapidum. Alio modo distinguitur res naturalis per suam formam secundum habere et non habere ; et hoc modo quod habet aliquam formam naturalem (α), distinguitur ab omnibus non habentibus formam illam ; sicut sapphirus per suam formam naturalem distinguitur non solum ab aliis generibus lapidum, sed a speciebus animalium et plantarum. Sic ergo dicendum est quod Filius sua filiatione distinguitur a Patre secundum oppositionem relativam ad paternitatem ; sed a Spiritu Sancto distinguitur filiatione, per hoc quod Spiritus Sanctus non habet filiationem quam Filius habet. » — Hæc ille in forma.

Secunda conclusio est ista : **quod filiatio non potest esse prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum Sanctum, sed spiratio activa quæ est in Filio.**

Probatur conclusio, pro prima parte sui, per Sanctum Doctorem, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ut supra allegatum exstitit. Ait enim sic : « Veritas cujuslibet negativæ fundatur supra veritatem affirmativæ ; sicut veritas hujus negativæ : æthiops non est albus, fundatur supra veritatem hujus : æthiops est niger ; et ideo oportet omnem differentiam quæ est per oppositionem affirmationis et negationis, reduci in differentiam alicujus affirmativæ oppositionis. Unde non potest esse prima rationis distinctio inter Filium et Spiritum Sanctum ex hoc quod Filius est genitus non spiratus, et alius spiratus non genitus, nisi præintelligatur inter generationem et spirationem, inter Filium et Spiritum Sanctum, distinctio per aliquam oppositionem duarum affirmationum. » — Hæc ille in forma. — Ex quo non solum patet prima pars conclusionis, sed etiam secunda. Ex quo enim prima distinctionis ratio inter Filium et Spiritum Sanctum est per oppositionem duarum affirmationum, in Filio autem non est aliqua affirmatio opposita affirmationi quæ sit in Spiritu Sancto nisi spiratio activa, quæ opponitur relative spirationi passivæ, oportet quod primo distinguatur Filius a Spiritu Sancto per spirationem activam, non autem per filiationem primo ; quia illa non opponitur affirmative alicui affirmationi quæ sit in Spiritu Sancto.

(α) *quod habet aliquam formam naturalem*. — Om. Pr.

B. — OBJECTIONES

Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra istam secundam conclusionem arguit Aureolus, ubi supra (dist. 11, q. 1, art. 3).

Primo sic. Illo namque persona Filii distinguitur personaliter, a quo habet quod sit persona. Eadem enim est differentia constitutiva speciei, et condivisiva ab alia specie infra idem genus, ut dicit Porphyrius (in *Prædicabilibus*) ; et est notum per se quod omnis res in tali esse constituit, in quali esse distinguit. Nam si albedo distinguit qualitative album a nigro, dat esse qualitativum ; et si distingueret substantialiter, daret esse substantiale. Quod ergo distinguit personaliter, dat esse personam. Sed constat quod Filius non est præcise persona per spirationem activam ; tunc enim filiatio esset extra personam Filii, et ita non esset proprietas personalis, quod est contra concessum ab omnibus. Ergo spirare præcise sumptum non distinguit personam Filii a persona Spiritus Sancti.

Secundo sic. Quandocumque aliquid unum et simplex distinguit personaliter aliquid ab aliquo, quæcumque distinguit ab illo, ut unam personam distinguit. Si enim est unum simplex distinguens personaliter, cuicumque dat esse distinctum, dat quod sit unum simplex personaliter distinctum ; unum autem simplex personaliter distinctum necessario est una simplex persona, alioquin si duæ, non esset unum distinctum personaliter, immo plures personæ personaliter distinctæ. Sed spirare præcise sumptum est unum simplex distinctum. Ergo si personaliter distinguit Filium a Spiritu Sancto, et similiter Patrem, sequitur quod Pater et Filius sunt una

simplex persona distincta per (α) spirare a Spiritu Sancto. Hoc autem est erroneum; tunc enim ex Patre et Filio conflaretur una persona, et (β) rediret error Sabellii confundentis et commassantis personas. Ergo impossibile est poni quod spirare præcise sumptum distinguat personam Filii a persona Spiritus Sancti in esse personali.

Tertio sic. Effectus formalis numeratur cum numeratione formæ; unde, quia divinitas est una in tribus personis, tres personæ sunt unus Deus; et quia spirare est idem in Patre et Filio, Pater et Filius sunt unus spirator. Sed constat quod Pater et Filius non sunt una persona respectu Spiritus Sancti, sic quod distinguantur ab eo tamquam una persona ab alia una persona. Ergo non differunt præcise per spirare a persona Spiritus Sancti; immo, cum hoc quod per spirare distinguuntur, aliquid facit ex parte Patris paternitas, et filiatio ex parte Filii.

Quarto sic. Impossibile est unam simplicem personam duobus personaliter distingui; sicut (γ) unum simplex quale, impossibile est duabus qualitatibus distingui; si enim sunt duæ qualitates, constituunt duo qualia. Et similiter, si sunt duæ personalitates, vel duo personalia, erunt duæ personæ. Stante ergo personalitate simplicissima, necesse est ut non sint duo personaliter distinguentia (δ). Sed persona Filii est simplicissima. Ergo non alia personalitate distinguitur a Patre, et alia a Spiritu Sancto, sed eadem personalitate; et per consequens toto eo quod pertinet ad personalitatem Filii distinguetur a Spiritu Sancto; non ergo per spirare præcise. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Gregorii. — Contra eamdem conclusionem arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 11, q. unica, art. 1).

Primo. Sumo, inquit, ipsam spirationem secundum se, ut præscindit ab omni quod est, extra animam, quocumque modo ab ea distinctum, sive quod non est ipsa; et quæro, an spiratio, sic sumpta, est Filius vel persona Filii, aut non. Si sic, ergo in Filio non est aliquid præter ipsam spirationem, et per consequens non est in ipso aliquid aliud distinctivum ipsius a Spiritu Sancto præter spirationem; et similiter sequitur quod si sola spiratio circumscriberetur, non remaneret aliquid Filii quod aliquid constitueret cum essentia aut aliquo alio; cujus oppositum tu dicis. Et patet consequentia quantum ad utrumque consequens; quia, si detur oppositum consequentis, scilicet quod aliquid remanet, aut quod in ipso Filio sit aliquid præter spirationem, sequitur quod ipsa præcise sumpta non est Filius, etsi dici posset quod est aliquid Filii. Si vero spiratio sic sumpta non est Filius ipse seu persona Filii: aut ipsa est aliquid intrinsecum sibi, et tunc sequitur quod præter ipsam Filius intrinsece includit aliquid aliud quod non est spiratio, et per consequens Filius non est omnino simplex, quod est erroneum; aut est aliquid extrinsecum Filio, et tunc cum nihil sit in Deo inhærens (α) aut informans, ipsa erit per se subsistens, et, per consequens, suppositum unum vel plura; quodlibet autem suppositum in Deo est persona; ergo ipsa est quædam persona distincta a persona Filii. Et eadem ratione erit distincta a persona Patris; et constat quod ipsa non est persona Spiritus Sancti; ex quo sequitur quod in divinis sunt quatuor personæ; quod est hæreticum dicere.

Secundo. Constat quod Filius est æque simplex ut filiatio, et quod filiatio, ut est sermo de ea nunc, est ipse Filius, et Filius est filiatio omni modo sibi ibidem quo filiatio est eadem filiationi. Sed in ipsa filiatione non sunt aliqua plura distincta, quibus distinguatur a Spiritu Sancto, neque quorum aliquo solo circumscripto, aliud eorum remaneret cum essentia, constituens aliquid distinctum a Spiritu Sancto. Ergo nec in Filio sunt aliqua plura talia distincta.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** istorum quasi in forma respondet sanctus Doctor, 4. *Quodlibeto,* ubi supra allegatum est in prima conclusione (q. 4, art. 2). In pede enim quæstionis facit illud argumentum, et dicit illius solutionem patere per responsionem ad argumentum, quæ posita est in prima conclusione. Dico igitur quod licet Filius distingueretur personaliter a Spiritu Sancto per filiationem qua constituitur in esse personali, illo modo distinctionis qui est secundum habere et non habere eamdem formam, non tamen illo modo distinctionis qui est secundum directam oppositionem (β) ad formam. Non enim oportet quod per illud quo aliquid constituitur in esse (γ) personali, formaliter et primæva distinctione distinguatur a quocumque distinguitur personaliter; nam Socrates constituitur in esse personæ per animam rationalem, et tamen non per illam distinguitur personaliter a Platone (δ), sed per suam materiam et principia individuantia. Vel potest dici quod si oporteat idem esse secundum rem illud quod personaliter distinguit, et in esse personæ constituit, in

(α) *per.* — *a* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *sicut.* — *scilicet* Pr.
(δ *distinguentia.* — *distincta* Pr.

(α) *inhærens.* — *ut habens* Pr.
(β) *facere.* — Ad. Pr.
(γ) *esse.* — *essentia* Pr.
(δ) *Platone.* — *Socrate* Pr.

divinis, secundum tamen aliam rationem constituit, et secundum aliam distinguit. Unde eadem res est filiatio et spiratio; sed ut est (α) filiatio, constituit Filium in esse personali; ut autem est spiratio, distinguit eum a Spiritu Sancto.

Ad secundum negatur antecedens, nisi sit unum incommunicabile multis. Si enim illud sit communicabile multis, licet ea distinguat ab alio, non tamen oportet quod ea distinguat ut unum incommunicabile, sed forte ut sunt unum in illo simplici. Cujus exemplum est : nam anima intellectiva, quæ est forma simplex, distinguit diversa membra hominis a membris asini, non tamen distinguit ea ut unum membrum simplex indivisibile, sed forte ut unum aliquo modo; et hoc quia anima est communicabilis diversis membris eadem exsistens. Sic in proposito dico de spiratione activa, quæ, licet sit simplicissima, non tamen est incommunicabilis multis, immo est in Filio et in Patre; ideo Pater et Filius per illam personaliter distinguuntur a Spiritu Sancto, non ut una persona ab alia, sed ut unus spirator ab uno spirato. Et eodem modo dico ad probationes quas ibidem adducit.

Ad tertium negatur modus arguendi, sicut et iste : effectus formalis numeratur secundum numerationem formæ; sed constat quod caro et os non sunt idem membrum; ergo illud per quod distinguuntur a membris asini non est unum, scilicet intellectiva. Posito quod eadem materia fuisset primo sub forma asini, et post sub forma hominis, tunc caro et os hominis distinguerentur a carne asini, non per suam materiam, quia eadem esset, sed per formam intellectivam; et tamen caro et os essent duo distincta a carne asini, licet forma qua distinguerentur esset unica et (β) simplex. Et causa quare non valet, est quia male sumitur sub illa regula. Deberet enim sic argui : effectus formalis multiplicatur secundum multiplicationem formæ; sed Pater et Filius sunt duæ personæ; ergo est duplex personalitas in eis; vel sic : Pater et Filius sunt duo distincti a Spiritu Sancto; ergo est duplex distinctio. Distinctio enim est illa forma, cujus effectus formalis est distinctum, et non spiratio activa, cujus effectus formalis est spirator. Sciendum tamen quod illa regula habet verum solum quando effectus formalis designatur per nomen substantivum; quia, ut alias dictum est, tale nomen numeratur secundum numerationem formæ designatæ, et non aliter. Sed nomen adjectivum quandoque numeratur, non numerata forma designata. Patet : nam Pater et Filius sunt duo spirantes, et tamen spiratio est solum unica. Et ideo, in proposito, licet spiratio sit unica, et posito quod ejus effectus formalis esset esse distinctum personaliter a Filio, non oportet quod illa non numerata non numeretur effectus formalis, cum designatur per nomen adjectivum, scilicet distinctum.

Ad quartum conceditur quod una simplex persona non potest distingui personaliter per duo distincta re et ratione. Sed non est inconveniens quod una simplicissima persona, puta Pater, paternitate distinguatur a Filio, et spiratione a Spiritu Sancto; quæ quidem, scilicet paternitas et spiratio, sunt unum re, sed duo ratione; sunt enim duæ relationes et una res, ut alias forte dicetur. Tamen in argumento supponit quod nos ponamus in Filio duas personalitates, vel in Patre; quod non est verum. Licet enim in Patre sint duæ relationes, tamen una earum non est personalis, id est personam constituens, scilicet spiratio. Idem dico de Filio.

Ad argumenta Scoti. — Ad rationes Scoti factas contra primum articulum, respondetur hic in secundo articulo, quia tangunt utrumque.

Ad primam igitur dico, conformiter ad prædicta, quod non oportet constitutivum distinguere suum constitutum ab omni alio, nisi tali distinctione quæ attenditur secundum habere et non habere eamdem formam, non autem tali distinctione quæ attenditur secundum primum distinctivum et primam rationem distinctionis hujus ab illo. Illa enim non potest esse secundum affirmationem et negationem, quia talis non requirit duo extrema.

Et per hoc patet *ad primam* et *secundam* replicam.

Ad tertiam dicitur similiter quod Filius per suum formale constitutivum distinguitur a Spiritu Sancto, et distingueretur, circumscripta per impossibile spiratione activa a Filio; sed distinctio illa inter Filium et Spiritum Sanctum esset solum distinctio per affirmationem et negationem, et entis ad non ens. Similitudo autem ibi adducta de homine et lapide nulla est. Quia homo et lapis possunt distingui per differentias multiplices oppositas positivas; inter Filium autem et Spiritum Sanctum non posset esse oppositio aliqua distinctionem causans, sublata oppositione relativa; unde oporteret quod sola ratione distinguerentur, vel sicut ens et non ens. Sicut enim supra, in primo articulo, deductum est, quæ realiter distinguuntur et non sunt unius rationis, oportet distingui secundum oppositionem privationis et habitus, vel secundum oppositionem relativam aut contrariam; nam distinctio secundum affirmationem et negationem non sufficit, nec etiam distinctio disparatorum; alias attributa realiter distinguerentur.

Ad secundum principale dicitur quod, stante illa hypothesi, Pater nullo modo distingueretur a Spiritu Sancto nisi per absoluta et essentialiter, vel sola ratione, vel sicut ens et non ens; ideo illa implicat contradictionem.

Ad tertium dico quod spiratio et generatio ex

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

suis rationibus, circumscriptis aliis, distinguuntur ratione, non autem realiter. Unde, quantumcumque intellectus et voluntas, quæ ponit arguens principia elicitiva generationis et processionis, distinguerentur ratione, vel (α) saltem non realiter, sed quod (β) quælibet illarum sit ab uno solo, nunquam poterit probari distinctio illarum esse major quam secundum rationem, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Sententiarum*, dist. 13 (q. 1, art. 2); quia distinctio rationis non potest esse principium distinctionis realis, nec similiter distinctio ex natura rei, cum principium nunquam sit debilius suo principiato. Et ideo, facta circumscriptione activæ spirationis a Filio, non essent processiones realiter distinctæ, nec duo producti realiter distincti. Et ideo probatio quæ procedit ex illa suppositione nulla est.

Ad quartum dicitur quod dictum Boetii juvat; quia non solum relationis oppositio distinguit personas, immo sola illa oppositio. Illud autem quod dicitur ibi de disparatis, nihil valet; quia distinctio disparatorum non sufficit ad realem distinctionem, nisi includat oppositionem aliquam privationis et habitus aut contrarietatis. Unde exemplum de albedine et dulcedine nullum est; quia, licet sint disparatæ, tamen earum distinctio reducitur ad oppositionem coloris et saporis, quæ sunt duæ species subalternæ, oppositis differentiis constitutæ, quæ opponuntur privative.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra secundam conclusionem secundi articuli, dicitur quod spiratio activa, sumpta præcise ab omni distincto ab ea extra intellectum, est Filius et persona Filii. Et ad consequentiam ex hoc antecedente illatam, dico quod in Filio non est alia res realiter distincta, nec aliquid (γ) distinctivum Filii ab aliqua persona, distinctum realiter a spiratione activa. Similiter conceditur quod circumscripta re quæ est spiratio ab ipso Filio, non remaneret aliqua res, quæ nunc sit in Filio. Sed omnibus illis datis, non habetur quod spiratio activa constituat Filium in esse personali, aut quod distinguat eum a Patre; sicut non sequitur : in Filio non est alia res a divina essentia; ergo nec aliquod distinctivum ejus ab aliis personis remaneret, essentia divina sublata; igitur essentia divina distinguit Filium a Patre personaliter, vel : igitur constituit in esse suppositali. Sed ipsa filiatio hoc facit; quia, licet non distinguatur extra intellectum a divina essentia, tamen distinguitur ratione; et hoc sufficit ad hoc quod relatio constituat et distinguat, non autem essentia. Distinctio enim convenit relationi, non quantum ad suum esse, sed quantum ad suam rationem qua respicit oppositum. Similiter in proposito : licet filiatio et spiratio sint una res, et quælibet sit tota persona Filii, nec ullo modo extra intellectum distinguantur, tamen filiatio constituit personam, non autem spiratio. Similiter, spiratio distinguit Filium a Spiritu Sancto, non autem filiatio proprie loquendo; immo, si per intellectum illa res, quæ est nunc filiatio et spiratio, perderet rationem spirationis, et remaneret in ratione filiationis, non distingueret realiter Filium a Spiritu Sancto; quia nec solum numeraliter, nec specifice aut alio modo, nisi sola ratione, ut dictum est. Causa autem nullitatis istarum consequentiarum est quia relatio non distinguit ut est res; immo hoc habet ex sua ratione. Quantumcumque ergo aliquid identificetur sibi secundum rem, si rationes maneant distinctæ, non identificatæ, semper relatio sua officia incommunicabiliter observabit.

Ad secundum dicitur quod, licet Filius sit æque simplex et indivisus realiter sicut filiatio, tamen quia filiatio significatur per modum abstracti et formæ, Filius autem concrete, et ut habens formam cui non repugnat ex modo suæ significationis habere aliquid alterius rationis a filiatione, ideo in filiatione non quæritur illa pluralitas distinctorum secundum rationem, quæ quæritur in Filio. Ipsa enim non significatur ut suppositum, nec ut distinctum, nec ut habens, sed ut distinctivum et constitutivum. Et ideo in talibus processibus est fallacia accidentis : Filius habet in se filiationem et spirationem; sed filiatio est Filius; ergo filiatio includit in se filiationem et spirationem. Unde ista argumenta non sunt nisi sophismata apud antiquos theologos, per quorum similia fuit deceptus Porretanus, et consimiliter arguens, qui in multis quæ proprietates divinas tangunt, mentem sequitur Porretani.

Hoc pro secundo articulo.

ARTICULUS III.

AN FILIUS IN ESSE PERSONALI CONSTITUATUR FORMALITER PER SPIRATIONEM ACTIVAM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad tertium articulum sit

Prima conclusio : quod spiratio nullam personam divinam constituit.

Probatur sic : Illud quod est multis communicabile, non constituit aliquid in esse incommunicabili. Sed spiratio est communicabilis multis, hoc est quod est communis Patri et Filio; persona autem dicit quid incommunicabile, cum sit substantia individua. Ergo non constituit Filium nec Patrem in esse personali. Major patet. Quia repugnantia est quod aliquid habeat incommunicabilitatem per illud cui

---

(α) *vel.* — *est* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *aliquid.* — *ad* Pr.

non repugnat incommunicabilitas, immo convenit communicabilitas; sicut quod aliquid sit nigrum formaliter per illud quod est album vel albedo. Minor nota est.

Confirmatur. Quia si per spirationem activam Pater et Filius constituerentur formaliter in esse incommunicabili et personali, non apparet repugnantia quin sint duo Patres in divinis, vel quin Pater posset esse duæ personæ. Unde enim veniet sibi ista incommunicabilitas? Non enim ex parte essentiæ, cum illa sit in tribus suppositis; nec ex parte spirationis, quia illa potest esse in duobus.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sententiarum*, dist. 33, q. 1, art. 3. Item, 1 p., q. 32, art. 3, ubi dicit quod tantum sunt tres notiones personales, scilicet constituentes personas, scilicet : paternitas, filiatio, processio. Item, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ad 12um. — Ex quo sequitur responsio ad tertium articulum, scilicet quod spiratio activa non constituit Filium, sed solum filiato, nec (α) Spiritum Sanctum, sed solum processio.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta arguit Aureolus (dist. 11, q. 1, art. 3).

Primo sic. Quandocumque aliqua sic se habent quod neutrum illorum habeat propriam unitatem, sed fundant penitus eamdem unitatem, de necessitate fundant eamdem personalitatem. Ex quo enim perseitas tertii modi, sive per se unitas, est idem quod personalitas, si sit in natura intellectuali, ut determinatum est supra, si sint aliqua non habentia unitatem per se, quot concurrunt ad fundandam unitatem, tot pertinent intrinsece ad eamdem personalitatem. Sed in Filio nec essentia habet per se unitatem, nec generari, nec spirare; nec spirari in Spiritu Sancto; sed fundant eamdem unitatem, et uniuntur per omnimodam indistinctionem. Si enim aliquod istorum haberet propriam unitatem et perseitatem tertii modi, ita ut caderet inter ea minima distinctio, poneret in numerum, et faceret aliquem numerum perfectionis in persona Filii; nec Filius esset adeo simplex sicut essentia, et tolleretur prædicatio istorum de persona; nec etiam Filius esset generari aut spirare aut essentia, quia de nullo composito ex distinctis prædicatur aliquod componentium, pro eo quod talia habent rationem partis et non totius, ex quo quodlibet non dicit omnia alia, sed mutuo distinguuntur ut habentia propriam unitatem. Cum ergo hæc omnia sint absoluta circa personam Filii, relinquitur quod nullum istorum habeat propriam unitatem, sed quod fundent eamdem penitus, et resultet ex eis una perseitas et personalitas; et per consequens, quod concurrant intrinsece ad constitutionem unius personæ, ita ut unum sine aliis non sufficiat, nec duo sine tertio.

Secundo sic. Illa dicuntur intrinsece concurrere ad aliquid, quorum collectio habet illud constituere. Sed expresse dicit Anselmus, *de Processione Spiritus Sancti*, cap. 28, quod *tribus personis in divinis commune est dici ad duas relationes. Pater enim ad Filium et Spiritum Sanctum refertur sicut ad illos qui de se sunt* (α); *Filius ad Patrem et Spiritum Sanctum, quia* (β) *est de Patre et Spiritus Sanctus* (γ) *de illo; Spiritus ad Patrem et Filium, quia* (δ) *est de utroque. Possidet ergo unusquisque suas proprietates, quarum collectio in alio non est eadem ad similitudinem hominum diversorum. Per hoc enim hominum diversæ sunt personæ, quia uniuscujusque proprietatum collectio non est in alio eadem.* — Hæc Anselmus. — Ubi patet quod collectio passivæ generationis, qua Filius scilicet refertur ad Patrem, et activæ spirationis, qua refertur ad Spiritum Sanctum, constituit Filii personalitatem et distinguit. Relinquitur ergo, secundum eum, quod omnia pertineant intrinsece ad Filii personalitatem; et eodem modo de proprietatibus aliarum personarum respectu earumdem.

Tertio sic. Si personalitas Filii intrinsece non includeret nisi essentiam et generationem passivam, tunc activa spiratio assisteret personæ, et non constitueret eam. Hoc autem est erroneum; redit enim error dicentium proprietates assistere personis. Ergo spirare pertinet intrinsece per modum constituentis ad personalitatem Filii, et similiter ad hypostasim Patris.

Quarto sic. Augustinus dicit 1. *de Doctrina Christiana*, cap. 5, quod *res quibus fruendum est, sunt Pater, Filius, et Spiritus Sanctus;* et frequenter dicit quod tota Trinitate fruendum est tanquam immutabili bono; et ita nulla re fruendum est, quæ sit extra personalitatem trium suppositorum divinorum. Sed ipso spirare fruendum est. In personis enim adorari debet proprietas, secundum auctoritatem Ecclesiæ; solum autem illud adorandum est, quod beatos nos facit, et quo fruendum est. Ergo spirare de necessitate includitur intra Filii et Patris personalitates.

Quinto sic. Si non includatur intra personalitatem Patris et Filii spiratio activa, tunc est unus singularis per se et discretus sine ipso spirare. Hoc autem est impossibile. Tum quia de illa re sic per se et discreta non prædicabitur res importata per spirare; nullum enim adveniens alicui distincto prædicabitur de illo, nisi denominative. Tum quia illud tale importatum per spirare ipsa res est, cum

(α) *Filium, sed solum filiato, nec.* — Om. Pr.

(α) *refertur sicut ad illos qui de se sunt.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — *qui* Pr.
(γ) *Spiritus Sanctus.* — Om. Pr.
(δ) *quia.* — *qui* Pr.

sit productio realis, per quam realiter producitur Spiritus Sanctus; erit ergo res qua utendum est, quod esse non potest, cum non utendum Deo aut aliquo exsistente in eo; aut erit res qua fruendum est (α); et sic in Filio erit propria personalitas qua fruendum est, et aliquid exsistens extra eam, quo etiam fruendum est; et secundum hoc erunt in eo duæ rationes fruibilitatis, et duo quibus fruendum est, in Spiritu Sancto autem tantummodo unum; quod absurdissimum est. Relinquitur ergo quod sic ingrediatur personalitatem Filii, quod nec possit divinitas et filiatio præscindi ab ipsa spiratione activa, nec econtra; et per consequens constituunt eamdem perseitatem ac personalitatem.

Sexto sic. Sicut se habet essentia ad personalitatem Filii, sic se habet spiratio activa. Communicatur enim spiratio activa simul et eodem ordine cum essentia. Non est enim imaginandum quod prius communicetur essentia; immo eodem ordine quo omnes perfectiones simpliciter communicantur cum essentia duobus, scilicet Filio et Spiritui Sancto, eodem ordine, cum esse communicatur spiratio activa Filio. Communicatur enim sibi quidquid est in Patre, ad quod non habet oppositionem; non habet autem oppositionem ad essentiam spiratio; propter quod simul sibi communicantur eodem ordine. Sed constat quod essentia sibi communicatur non tanquam adventitium personalitatis suæ, immo quasi intraneum ex quo cum proprietate personæ constituitur. Ergo sic erit de spiratione. Concludendum est ergo ex prædictis, quod sic se habet generare ad divinitatem, quod non potest præscindi ab eo, nec e converso; propter quod constituunt quamdam per se unitatem, quæ est personalitas Patris. Ita similiter in Filio se habent divinitas et generari et spirare. — Hæc ille.

II. Argumenta Gregorii. — Contra conclusionem illam arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 1), probando quod Filius non constituatur in esse personali per filiationem.

Primo. Filius non constituitur in esse personali per Filium; nec filiatio constituitur in aliquo esse, sive personali, sive alio esse, per filiationem; et universaliter nihil constituitur in aliquo esse per seipsum primo. Ergo Filius non constituitur in esse personali per filiationem. Antecedens notum est. Probatur consequentia ex eo quod filiatio nullo modo distinguitur a parte rei a Filio, sed est sibi eadem adequate, omnibus modis quibus est eadem sibiipsi.

Confirmatur. Quia omne quod constituitur in esse per aliquid quocumque modo, distinguitur ab ipso; nam constituens est aliquo modo causa constituti, sicut patet in omnibus inducendo.

Secundo. Filius est omnino simplex et actus purus per se (α) subsistens. Ergo non constituitur in esse personali per aliquid formaliter, seu tanquam formali constitutivo. Antecedens est certum; et consequentia probatur. Quia ex eo quod est simplex, non constituitur aliquo intrinseco sibi; ex eo vero quod est actus purus, per nullum formale dans sibi esse constituitur, sicut forsitan quis diceret quod materia constituitur per formam; ex eo quoque quod est per se subsistens, non constituitur in esse per aliud tamquam per materiam, sicut aliquo modo potest quis dicere quod forma constituitur per materiam, quia subsistit aliquo modo per ipsam. Unde talia verba in sua proprietate penitus falsa sunt, et ex falsa imaginatione procedunt, qua scilicet sic loquentes imaginantur quod essentia divina sit quasi materia respectu filiationis, et filiatio sit forma ejus, et ex utraque resultet persona completa, et propter hoc persona constituatur formaliter in suo esse per filiationem, sicut compositum substantiale dicitur constitui (β) formaliter in esse per suam formam substantialem; quod utique figmentum omnino remotum est a persona divina. Quapropter in Deo non est æstimandum esse aliquid realiter constitutum (γ) per aliquid formaliter, nec aliquid realiter et (δ) formaliter constituens aliud; sed quidquid ibi est, per seipsum et nullo alio formaliter est quidquid est.

C. — SOLUTIONES

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum argumentorum Aureoli respondetur. Negatur minor. Dico enim quod essentia et spiratio activa et filiatio non fundant eamdem unitatem, sic quod sint omnino re et ratione unum. Concedo tamen quod sunt omnino unum secundum rem; sed sunt multa secundum rationem. Et cum probatur quod non, quia si minima distinctio caderet, etc.; negatur consequentia. Non enim ex distinctione rationis inter essentiam, filiationem et spirationem, sequitur quod illa ponant in numerum secundum rem et secundum rationem. Dicimus enim quod filiatio et spiratio sunt duæ proprietates, et arguensmet utitur, velit, nolit, isto modo loquendi; dicit enim quod non est inconveniens plures proprietates esse in Patre vel Filio quam in Spiritu Sancto, ipse ergo ponit in eadem persona dualitatem. Non sequitur etiam compositio in Filio; nam nihil componit cum alio propter pluralitatem rationum, nec in esse rationis, sed

(α) *quod esse non potest, cum non utendum Deo aut aliquo exsistente in eo; aut erit res qua fruendum est.* — Om. Pr.

(α) *per se.* — *personæ* Pr.
(β) *constitui.* — *distingui* Pr.
(γ) *constitutum.* — *constitutivum.* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.

secundum esse reale, ut alias dictum fuit. Nec sequitur etiam quin quodlibet illorum possit de alio prædicari.

Ad secundum dico quod Anselmus non dicit in illis verbis, quod collectio proprietatum in persona divina eam constituat. Nec dicit hoc de persona humana; sed dicit quod propter diversitatem talium proprietatum, personæ humanæ distinguuntur. Et hoc dicit esse simile in divinis; quod concedimus. Non tamen sequitur quod si Filius per quamlibet sui proprietatem ab alio distinguitur, quod per quamlibet proprietatem constituatur. Sed in illa auctoritate arguens fert gladium Goliæ. Ibi enim Anselmus ponit expresse collectionem proprietatum in aliqua persona divina; ergo proprietates ejusdem personæ inferunt in ea multiplicitatem rei vel rationis; et consequenter non fundant omnino eamdem unitatem.

Ad tertium negatur consequentia, quod scilicet spiratio assisteret divinæ personæ. Et causa est : quia spiratio, licet non constituat Patrem, tamen est in Patre; nec habet aliud esse cum Patre, cum non inhæreat, sed subsistat. Iste enim videtur arguere ac si nos poneremus realem distinctionem inter essentiam et proprietates, vel inter proprietates ejusdem personæ, vel inter personam et proprietatem; quod non facimus. Illi autem qui ponebant relationes assistere personis, dicebant eas differre a personis secundum rationem et secundum esse, non autem secundum rationem solum. Unde sanctus Doctor, 1. *Sententiarum*, dist. 33, q. 1, art. 3, dicit : « Proprietates, inquit, sunt in personis sicut in supposito, sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus naturæ dupliciter, scilicet : vel naturæ per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis; vel sicut illud (α) quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate, et ita secundum intellectum proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis, non tamen quod suppositum sit aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem concreti et abstracti. » — Hæc ille. — Idem dicit, 1 p., q. 40, art. 1. Dicit enim quod in divinis proprietates personales sunt idem personis, ea ratione qua in divinis abstractum est idem cum concreto; sed proprietates non personales sunt idem personis, ea ratione qua omne illud quod attribuitur Deo est ejus essentia.

Ad quartum, dico quod illud argumentum solum probat quod spirare non sit quarta res distincta a tribus personis, non autem quod constituat personam Filii aut Patris, nec quod sit intra personalitatem Filii secundum intelligentiæ modum. Per illud enim argumentum probat sanctus Doctor, 1. *Sententiarum*, dist. 33, q. 1, art. 1, quod relatio in divinis sit ipsa essentia secundum rem, cum tamen ipse ponat distinctionem inter essentiam et paternitatem.

Ad quintum dico quod, non intellecta spiratione activa, adhuc Filius et Pater intelliguntur esse constituti in esse personali. Nec sequitur quod Filius non sit spiratio, nec quod spiratio sit res qua utendum. Sequerentur tamen illa, si poneremus quod spiratio activa non constitueret personam nec esset idem relationi constituenti personam; quod tamen non ponimus. Nam, licet spiratio non constituat Patrem; tamen est eadem secundum rem paternitati, quæ constituit Patrem, et filiationi, quæ constituit Filium. Et cum infert quod si aliquo modo distinguuntur Filius et spiratio, saltem secundum rationem, tunc sunt duæ rationes fruibilitatis in Filio; negatur consequentia. Quia nec paternitas, nec filiatio, nec spiratio dicit rationem fruibilitatis, sed summa bonitas, quæ est eadem tribus personis. Unde fruendum est paternitate, solum in quantum est idem re quod summa bonitas, differens ratione, ut ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 2, ad 1um, et 2um; et 2a 2æ, q. 4, art. 1, ad 3um; et 3. *Sentent.*, dist. 9, q. 1, art. 3, qla 2, ad 1um. Falsum ergo supponit arguens quod spirationi, in quantum spiratio, vel paternitati, ut paternitas, debeatur fruitio vel adoratio; quod videtur sapere errorem; quia tunc essent tria prima principia, scilicet tres proprietates personales, quas nullus negat realiter distingui. Si enim filiationi et spirationi exsistentibus distinctis, duæ sunt rationes fruibilitatis, videtur sentire arguens quod tribus proprietatibus exsistentibus distinctis, sunt tres rationes fruibilitatis.

Ad sextum dicitur quod minor est falsa. Non enim essentia constituit personam in esse personali, quoad illud quod est ultimatum in ratione personæ, scilicet incommunicabile. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, dicit : « Hoc nomen, inquit, hypostasis, significat substantiam individuam, id est quæ non potest de pluribus prædicari. Unde genera et species in prædicamento substantiæ, ut homo et animal, non possunt dici hypostases, quia de pluribus prædicantur; Socrates vero et Plato dicuntur hypostases, quia prædicantur de uno solo. Si igitur in divinis trinitas personarum non supponeretur, ut ponunt Judæi et Pagani, non oporteret in divinis aliud constitutivum et distinctivum hypostasis quærere, nisi solam essentiam divinam. Deus enim per suam essentiam est aliquid indivisum in se, et ab omnibus quæ non sunt Deus distinctum. Sed quia fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis, et ita significatur ut

(α) *illud* — *illius* Pr.

dictum de pluribus (α), et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione, nihil quod dicitur absolute de Deo, potest intelligi ut constitutivum et distinctivum hypostasis in divinis; cum omnia quæ absolute dicuntur de Deo, significentur per modum essentiæ. Oportet igitur ponere distinctivum et constitutivum hypostasis in divinis illud quod primo invenitur de pluribus non dici, sed uni soli convenire. Talia autem sunt duo, scilicet relatio et origo. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra eamdem conclusionem, negatur consequentia. Nec valet probatio. Licet enim Filius et filiatio non distinguantur a parte rei, tamen distinguuntur secundum modum significandi, ut forma et habens formam. Et ideo, prædicata contradictoria, quæ consequuntur ad hujusmodi distinctionem, possunt de ipsis verificari; sicut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 4; et *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 7um, ut fuit latius discussum in secunda distinctione hujus. Licet enim intellectus prædicet rem de re, tamen non prædicat aliquid de aliquo, nisi mediante conceptu intellectus; immo nomina non significant rem, nisi mediante ratione intellectus. Sic ergo una ratio habet repugnantiam vel disparitatem ad aliam, licet eisdem una res correspondeat : sicut ratio finis ad rationem principii, et ratio constitutivi rationi constituti, et ratio formæ ad rationem habentis formam; sic similiter, de re sub tali ratione intellectus aliquid affirmat, quod de eadem re sub alia ratione negat. Unde sanctus Thomas, 1. p., q. 39, art. 5, dicit quod « ad veritatem locutionis, non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi ». Unde, sicut dicit ibidem, licet eadem res significetur his nominibus, Deus, et, divinitas, tamen quia divinitas significatur ut forma abstracta, ideo omnia quæ sunt propria personarum, quibus ad invicem distinguuntur, ut generare, spirare, generari et spirari, et hujusmodi, non possunt attribui essentiæ; quia significaretur quod esset distinctio in essentia, sicut in suppositis. Possunt autem omnia talia prædicari de hoc nomine, Deus, quia significat divinam essentiam ut in habente; et ideo habet ex modo suæ significationis quod potest supponere pro persona. Ideo dicitur quod Deus est generans, et Deus est genitus. Similiter, q. 40, art. 1, ad 3um, dicit quod « participia et verba notionalia significant actus notionales; actus autem sunt suppositorum; proprietates autem non significantur ut supposita, sed ut formæ suppositorum. Et ideo modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur. » — Hæc ille. — Similiter, q. 32, art. 2, ad 2um, dicit sic : « Notiones significantur in divinis non ut res, sed ut quædam rationes quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes sint realiter in Deo. Et ideo ea quæ habent ordinem ad aliquem actum essentialem vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi earum. Unde non possumus dicere quod paternitas generet, vel creet, vel sit sapiens, aut intelligens. » Ita in proposito, dico quod licet Filius et filiatio sint idem extra intellectum, tamen quia intellectus aliter significat filiationem, et aliter significat Filium, ideo aliqua prædicat de Filio, quæ repugnant modo significandi quo significat filiationem. Et ideo aliqua attribuit Filio, quæ negat de filiatione. Hujusmodi autem sunt quæ significant actum inconvenientem supposito, ut subsistenti et distincto. Et econtrario, illa quæ repugnant supposito in quantum hujusmodi, non autem formæ, attribuit filiationi, et negat a Filio, ut : constituere, distinguere. Veritas enim locutionis consurgit non solum ex principali significato extremorum, immo ex modo significandi, qui multum variat totale significatum propositionis quantum ad veritatem et falsitatem.

Ad confirmationem, dico quod non omne constituens aliud distinguitur realiter ab alio, nisi constituat per modum partis. Non enim est de ratione formæ quod differat ab eo cujus est forma; immo, ut dicit Aristoteles, 2. *Posteriorum* (t. c. 8) : aliqua causa est eadem rei cujus est causa; et intelligit formam quæ est quidditas, secundum Linconiensem. De ratione autem formæ est constituere illud cujus est forma, sicut humanitas in esse hominis, et divinitas in esse Dei, paternitas in esse Patris; tale autem constituere non est proprie causare, sed esse illud quo habens est tale.

Ad secundum negatur consequentia, nisi loquamur de formali constitutivo inhærenti quod est forma partis. Aliquid enim subsistens et simplex constitui potest per formam subsistentem, licet non ut subsistens, sed ut forma est. — Et cum dicitur quod simplex non constituitur aliquo intrinseco sibi; dicitur quod aliquid potest dici intrinsecum dupliciter : uno modo, tamquam pars quidditatis; alio modo, tamquam tota quidditas, vel tamquam aliquid concurrens cum aliquo ad integrandum rationem alterius, licet non sit pars secundum rem sed totum. Tunc dico quod simplex non habet aliquid intrinsecum primo modo, sed bene secundo modo. Et hoc ponit philosophia. Dicit enim Philosophus, disputans contra Platonem, 7. *Metaphysicæ*, particula 57, quod substantia, id est quidditas cujuslibet, est in eo cujus est. Cætera quæ dicit arguens, non sunt nisi narrationes vel admirationes sine probatione. De constitutione autem personarum forte alias erit sermo prolixior (dist. 26).

Nunc restat dicere ad rationem in oppositum quæstionis. Dicit sanctus Doctor, 1. p., q. 36, art. 2, ad 3um, quod « Spiritum Sanctum non procedere a

(α) *et ita significatur ut dictum de pluribus.* — Om. Pr.

Filio, primum fuit a Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesina Synodo; et hunc errorem secutus fuit Theodoricus Nestorianus, et plures post ipsum, inter quos etiam fuit Damascenus. Unde in hoc ejus sententiæ non est standum; licet a quibusdam dicatur quod Damascenus, sicut non confitetur Spiritum Sanctum esse a Filio, ita etiam non negat, ex vi illorum verborum. » — Hæc ille in forma.

Et hæc de quæstione.

DISTINCTIO XII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PATER ET FILIUS SINT UNUM PRINCIPIUM SPIRITUS SANCTI

Circa duodecimam distinctionem quæritur : Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti.

Et arguitur quod non. Quia, cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non potest designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; nec etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, pari ratione propter duas proprietates videtur Pater esse duo principia Filii et Spiritus Sancti; quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

In oppositum arguitur sic. Nam Augustinus dicit in 5. *de Trinitate* (cap. 14), quod Pater et Filius non sunt duo principia sed unum principium Spiritus Sancti.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In hac quæstione erit unicus articulus, pro quo sit

Prima conclusio : Quod utique Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti.

Probatur sic ista conclusio, secundum sanctum Thomam, 1. p., q. 36, art. 4 : « Pater, inquit, et Filius sunt unum in omnibus in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde, cum (α) in hoc quod est esse principium Spiritus Sancti non opponantur relative, sequitur quod Pater et Filius sint unum principium Spiritus Sancti. » Secundo sic. Nomina substantiva recipiunt numerum a formis significatis. Cum igitur hoc nomen, principium, significet, per modum substantivi, proprietatem, recipit unitatem vel pluralitatem ab illa. « Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus, ita sunt unum principium propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium, » quæ scilicet est virtus spirativa.

Eamdem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 4, ubi ponit istas duas rationes; et ibi ostendit quomodo Pater et Filius dicuntur unum principium Spiritus Sancti. Non solum propter unitatem proportionis, vel unum modum spirandi, scilicet : quia quilibet se habet ad Spiritum Sanctum ut spirans; secundum hoc enim possent (β) dici unum suppositum, quia Pater et Filius secundum unitatem proportionis conveniunt in ratione suppositi. Nec etiam dicuntur unum principium propter unitatem naturæ; quia tunc Spiritus Sanctus non excluderetur ab illa unitate principii, sicut non excluditur ab unitate naturæ. Sed dicuntur unum principium Spiritus Sancti propter unitatem notionis quam importat hoc nomen, principium.

Secunda conclusio est quod ista uno modo est concedenda, et alio modo non, scilicet : Pater et Filius sunt idem principium Spiritus Sancti.

Unde sanctus Doctor, ibidem, ad 3, dicit quod « non conceditur communiter quod sint idem principium Spiritus Sancti, quia ratione articulationis includitur unitas suppositi; sicut et supra Magister dicit quod Deus non genuit alium Deum, nec se Deum. Quidam tamen dicunt quod Filius et Pater sunt idem Deus, et sunt idem principium (γ), eo quod ly idem est adjectivum, et non ponit identitatem absolutam sed respectu ejus cui adjungitur; et secundum hoc potest concedi quod sunt idem principium Spiritus Sancti. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod, licet Pater et Filius sint duo spirantes, non tamen duo spiratores.

Istam conclusionem ponit ipse, 1. p., q. 36, art. 4, ad ultimum argumentum, et probat sic : « Spirans, inquit, est adjectivum, et spirator substantivum; et ideo possumus dicere quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores (δ) propter unam spirationem; nam adjectiva nomina habent numerum a suppositis, substantiva vero a seipsis secundum

(α) *unde cum.* — *sed* Pr.

(β) *possent.* — *posset* Pr.

(γ) *et sunt idem principium.* — Om. Pr.

(δ) *propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores.* — Om. Pr.

formam significatam. Quod vero dicit Hilarius (2. *de Trinitate*, 29) quod Spiritus Sanctus a *Patre et Filio auctoribus* est, exponendum est quod ponitur substantivum pro adjectivo. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod 1. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 4, tenuit oppositum, in hoc secutus aliorum opinionem, quam etiam recitat, *prima parte*, ibidem (q. 36, art. 4). Dicit enim in 1. *Sententiarum*, quod Pater et Filius sunt plures spirantes et plures spiratores. Unde, in *prima parte*, ubi supra (q. 36, art. 4, ad 7um), sic ait : « Quidam, inquit ipse, dicunt quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus Sancti, sunt tamen duo spiratores, propter distinctionem suppositorum, sicut duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita; nec est eadem ratio de hoc nomine, Creator, quia Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt personæ distinctæ, creatura autem procedit a tribus personis, non ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentia. Sed melius dicendum videtur quod quia spirans est adjectivum, et spirator substantivum, etc., » ut supra dixi. Idem in sententia ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra. Tenendo autem illam opinionem, diceretur, ad regulam de nominibus substantivis, quod quando nomen substantivum significat formam quæ est actus, id est, operatio, tunc non solum recipit numerum a forma illa, sed a suppositis. Sed ista glossa non videtur sufficere, nec effugere quin possent dici plures creantes; nec differentia quæ data est inter illa nomina, creator et spirator, videtur sufficere.

Quarta conclusio est quod Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum et in quantum sunt plures.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 2. Ait enim sic : « Omnis actus refertur ad duo originaliter, scilicet ad agentem, et ad principium actionis. Agens autem est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et principium actionis est forma in ipso, vel substantialis, vel accidentalis. Dico ergo quod ly in quantum, potest dicere conditionem agentis, vel principium actionis. Si dicat conditionem agentis vel operantis, sic procedit Spiritus Sanctus a Patre et Filio in quantum sunt plures et in quantum sunt distinctæ personæ, quia ab eis pluribus et distinctis procedit. Si autem dicat conditionem principii actionis, sic dico quod procedit ab eis in quantum sunt unum; cum enim una operatio non sit nisi ab uno principio, oportet aliquid esse unum in Patre et Filio quod est principium hujus actus qui est spirare, qui est unus et simplex quo una et (α) simplex persona Spiritus Sancti procedit. » — Hæc ille in forma.

Eamdem conclusionem cum probatione ponit, 1. p., q. 36, art. 4, ad 1um. Dicit enim sic : « Si attendatur virtus spirativa, Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio in quantum sunt unum in virtute spirativa, quæ quodammodo significat naturam cum proprietate; nec est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis quorum est una natura. Si vero considerentur supposita spirationis, sic Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor mutuus duorum. »

(α) *et.* — Om. Pr.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tres primas conclusiones

Argumentum Aureoli. — Sed contra primas tres conclusiones arguit Aureolus, in præsenti distinctione (q. 1, art. 4). Dicit enim quod licet ista opinio verum dicat, scilicet quod nomina substantiva, cujusmodi sunt spirator et principium et hujusmodi, recipiant numerum vel unitatem a forma significata, nomina autem adjectiva recipiant numerum a suppositis, tamen iste modus dicendi est insufficiens et nimis superficialis. Nec enim reddit causam quare sic est quod adjectiva numerentur secundum supposita, substantiva vero secundum formam significatam, immo magis oppositum videretur. Tum quia adjectivum significat solam formam sine supposito : album enim significat solam qualitatem; substantivum autem, utpote albedo, significat formam per modum suppositi. Tum quia determinatio ponit suum significatum circa proprium determinabile, et per consequens cum dicitur duo spirantes, spiratio significata deberet plurificari, ut videtur. Tum quia non solum nomina adjectiva, immo verba et participia numerantur secundum supposita; immo oportet quod generalis regula assignetur. — Hæc ille.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — In secundo loco arguit contra quartam conclusionem (ubi supra, art. 3).

Primo sic. In divinis non est aliqua potentia elicitiva actus spirandi. Ergo nec aliquod formale principium spirationis; et consequenter falsum est quod Pater et Filius spirent in quantum unum, si ly in quantum dicat conditionem principii actionis. Consequentia est bona. Antecedens dicit se probasse quando probavit quod respectu actus generandi non est aliqua potentia elicitiva.

Secundo ad idem. Unitas et pluralitas sunt extra conceptum formalem actus spirationis, sicut et extra (α) conceptum cujuslibet entis, saltem ratione negationis connotatæ; ergo unitas vel pluralitas non

(α) *conceptum formalem actus spirationis, sicut et extra.* — Om. Pr.

dicunt formalem rationem qua Pater et Filius producunt, cum illa ratio non possit esse quid negativum.

Tertio sic. Solus Pater est sufficiens spirator, et similiter solus Filius; unde accidit Patri, in quantum spirat, quod sibi in spirando Filius sit unus vel ab eo distinctus. Ergo illa unitas, vel pluralitas, vel mutuitas nihil facit ad spirationem.

Quarto sic. Spiratio secundum se totam est in Patre, et secundum se totam in Filio, nec aliquid pertinens ad eam capit in Filio, quod non habuit in Patre. Ergo concordia non est de ratione hujus principii.

Quinto sic. Actus simplicissimus in quocumque est sufficienter, est totaliter et perfecte; quia si non totaliter sed secundum aliquid sui, jam non est omnino simplex. Sed spirare est actus simplicissimus, habens pro formali termino personam simplicem Spiritus Sancti. Ergo, cum sit in Patre et in Filio, est in quolibet totaliter et perfecte.

Sexto. Si spirare non esset totaliter in Patre, tunc Filius non acciperet spirare a Patre, immo aliquid pertinens ad spirare haberet a se. Sed Augustinus dicit, 15. *de Trinitate* (cap. 27), et *Homilia* 99, quod Filius a quo habet ut sit Deus (α), ab illo utique habet ut de ipso procedat Spiritus Sanctus; et ut de illo Spiritus procedat, sicut procedit a Patre, ab ipso utique habet Patre. Ergo spirare est totaliter in Patre, nec aliquid accipit in Filio spirare quod non haberet in Patre.

Septimo sic. Sicut se habet divinitas ad Patrem et Filium, sic suo modo se habet spirare; communicatur enim spirare, quia communicatur essentia, et eodem ordine quo essentia, propter hoc quod in Filio non est repugnantia ad spirare, sicut nec ad essentiam. Sed constat quod essentia divinitatis sic est in Patre et Filio, quod est perfectissime in utroque, nec accipit aliquid pertinens ad suam perfectionem in uno magis quam in alio. Ergo et spirare erit totaliter et perfectissime in utroque.

Octavo sic. Si spiratio aliquam diversitatem habeat, prout exsistit in Filio, et prout exsistit in Patre, hoc erit quia ut in Patre, est quædam tendentia a Patre in Filium; quando vero in Filio, est econtra. Sed hoc nullam diversitatem facit. Non enim est imaginandum quod Pater amet et Filius reamet, et quod Pater vi amoris impellatur ad Filium, et Filius rursum impulsu proprio feratur ad Patrem; secundum hoc enim essent diversi impulsus et diversi amores. Ergo spiratio ut in Patre et in Filio, nullam habet diversitatem, sed Pater et Filius habent eumdem impulsum amoris et eamdem emissionem Spiritus, et ita eamdem spirationem. Nec sunt ibi diversæ tendentiæ, quarum una incipiat a Patre et reflectatur in Filium, et alia incipiat in Filio et reflectatur in Patrem, etiam secundum rationem et modum intelligendi, immo est una et uniformis tendentia, et consequenter uniformis spiratio.

(α) *Deus*. — *ejus* Pr.

Per ista quinque argumenta ultima vult probare Aureolus quod mutuitas vel concordia non est de ratione spirationis activæ.

II. Argumenta Henrici. — Contra quartam conclusionem arguit Henricus (juxta Aureolum), probando quod voluntas, ut exsistens in solo Patre vel in solo Filio, non est sufficiens productivum Spiritus Sancti, sed prout est in duobus; ita quod voluntas ut concors sic est principium quod concordia est de ratione ipsius; concordia autem voluntatis esse non potest nisi sit in duobus ad minus; propter quod Pater et Filius ut concordes in voluntate spirant Spiritum Sanctum. Quod ergo concordia sit de ratione formali principii productivi arguit sic

Primo. Illud quod emanat ut nexus et ut vinculum ac duorum communio, videtur emanare a duobus ut duo sunt; nam, si non a duobus ut duo, jam non erit nexus et vinculum ex sua ratione : vinculum enim ad minus dualitatem requirit. Sed Augustinus dicit, 7. *de Trinitate,* cap. 5, quod *Spiritus Sanctus est unitas et sanctitas amborum,* scilicet Patris et Filii, *quo uterque conjungitur, et servant unitatem Spiritus in vinculo pacis*. Et ibidem dicitur quod est communio substantialis utrique et coæterna. Ergo videtur quod emanet a duobus in quantum duo sunt.

Secundo. Spiritus Sanctus emanat per modum amoris perfectissimi et perfectissimæ charitatis. Sed Gregorius dicit, in *Homilia* 17, *quod minus quam inter duos charitas haberi non potest*. Ergo Spiritus Sanctus a duobus emanat in quantum duo sunt, aliter non esset perfecta charitas.

Tertio. Licet amor complacentiæ possit esse ejusdem ad se, non tamen amor incentivus et zelativus, quia idem non dicitur zelare seipsum. Sed Spiritus Sanctus procedit ut amor incentivus. Ergo procedit a duobus.

Quarto. Spiritus Sanctus est amor Patris in Filium objective et Filii in Patrem, ut dicit Hieronymus, *super Psalmum* 109. Sed talis amor qui est ab uno et procedit in alium, non potest esse nisi ex duobus ut duo sunt. Igitur. — Confirmatur : quia Damascenus (*de Fide Orthodoxa*) dicit, lib. 1, capit. 8, quod *Spiritus Sanctus a Patre procedit et in Filio requiescit,* quod esse non posset, nisi essent duo distincti. Hoc Ricardus dicit, 3. *de Trinitate,* cap. 11, quod ubi pluralitas personarum deest, charitas omnino esse non potest; et frequenter dicit, in primo libro, quod amoris mutuitas requiritur ad perfectum amorem. Sed Spiritus Sanctus procedit ex perfecto amore. Igitur, ut videtur, Spiritus Sanctus procedit ex amore mutuo, ita quod mutuitas includitur in ratione principii spirativi.

III. Argumenta Scoti. — Contra aliam partem ejusdem conclusionis arguit Scotus (juxta Aureolum), probando quod nullo modo Pater et Filius spirent in quantum plures, nec mutuitas aut concordia sit aliquo modo de ratione principii productivi Spiritus Sancti. Arguit igitur

Primo sic. Pater namque, in illo priori originis quo præcedit Filium, habet perfectionem simpliciter. Sed voluntas pertinet ad perfectionem simpliciter. Ergo Pater habet voluntatem sufficientem et fœcundam in illo priori, quo Filium præcedit; tunc autem non est concordia vel mutuitas amborum; igitur concordia non est de ratione principii spirativi.

Secundo. Pater nihil recipit a Filio. Sed si non haberet sufficiens principium productivum vel producendi Spiritum Sanctum nisi cum Filio, tunc reciperet aliquid a Filio, puta perfectionem potentiæ spirativæ. Igitur istud poni non potest, immo voluntas ut in Patre erit sufficiens principium.

Tertio. Nullus respectus rationis est de formali ratione principii productivi realis. Sed concordia voluntatis Patris et Filii non est nisi respectus rationis, alias inter Patrem et Filium esset alia realis relatio a filiatione et paternitate. Ergo concordia non potest poni de ratione principii productivi Spiritus Sancti.

Quarto. Sicut se habet memoria fœcunda ad Patrem, sic et voluntas fœcunda, cum utraque æque perfecte debeat poni in eo. Sed constat quod in solo Patre est fœcunda memoria sufficiens ad productionem Spiritus Sancti. Ergo in solo Patre est fœcunda voluntas sufficiens principium ad productionem Spiritus Sancti (α).

Quinto. Nihil sonans in imperfectionem debet poni in Patre. Sed si poneretur in eo voluntas non potens producere et habere terminum adæquatum, videretur esse imperfecta. Ergo voluntas ut in Patre est sufficiens ad producendum Spiritum Sanctum.

Sexto. Spiritus Sanctus procedit mediante actu amandi perfectissimo, vel potius ut amor perfectissimus. Sed amor mutuus non est perfectissimus; non enim terminatur ad summum bonum sub ratione summi boni, vel ad infinitum sub ratione infiniti; est enim a Filio in Patrem ut Pater est, et a Patre in Filium ut Filius est, Pater autem et Filius, ut sic, non sunt infiniti, sed in quantum Deus. Unde, cum amor mutuus terminetur ad personas ut personæ sunt, alius autem amor qui mutuus non est terminatur ad essentiam, ergo Spiritus Sanctus non procedit ut amor mutuus, nec ex concordi voluntate duorum.

Septimo sic. Si Pater et Filius producunt Spiritum Sanctum voluntate (β) in quantum concorditer amantes se, igitur erit alius Spiritus Sanctus prius productus, quod est inconveniens. Probatur consequentia dupliciter.

Primo, quia in quocumque signo naturæ vel originis est principium productivum perfectum in se et in supposito conveniente actioni, in illo signo potest esse in supposito tali ratio producendi. Sed voluntas infinita, ut est infinita, intellecta ante omne velle, habens objectum infinitum sibi præsens, est sufficiens principium productivum amoris infiniti, et Pater et Filius sunt personæ convenientes tali productioni. Igitur voluntas ut in Filio et Patre, non intellecta ut qua formaliter volunt, sed ut est voluntas infinita habens essentiam divinam præsentem sibi per actum intelligentiæ, erit Patri et Filio principium productivum Spiritus Sancti; et ita, si Spiritus Sanctus producatur per voluntatem in quantum volens, sive in quantum ea Pater et Filius diligunt se mutuo actu, sequitur quod ante Spiritum Sanctum productum voluntate volente, erit alius Spiritus Sanctus productus voluntate ut est actus primus. — Confirmatur dupliciter. Primo sic. Voluntas, ut in nobis est actus primus, libera est ad habendum actum volendi, non autem ipse actus volendi liber est, sive principium libere producendi aliquid; quia actus volendi est quædam naturalis qualitas, et si est principium alicujus, videtur esse naturale principium ejus et non liberum. Sicut si ex tali actu generatur habitus, generatur naturaliter; ita quod non est in potestate talis actus generatio talis habitus, ut videtur. Ita in proposito. Magis videtur libere produci Spiritus Sanctus, si producatur voluntate ut est actus primus, quam si producatur voluntate ut est actu volens, scilicet ut intelligitur sub actu secundo. Confirmatur secundo. Quia Filius non producitur ab intellectu paterno, ut actu intelligens est, ita quod actualis intellectio sit formalis ratio qua Pater generat Filium. Igitur, a simili, voluntas, ut actu volens, non erit principium producendi Spiritum Sanctum, sed ut est actus primus.

Secundo aliter probatur dicta consequentia, accipiendo eamdem majorem quam prius : in quocumque signo naturæ vel originis, etc. Tunc addo hanc minorem, quod voluntas habens objectum primum sibi præsens, est ratio producendi amorem adæquatum illi perfectius quam habens objectum secundum sibi præsens; vel saltem non minus perfecte. Igitur essentia divina, cum sit primum objectum voluntatis divinæ, non Pater ut Pater, nec Filius ut Filius, quia tunc Pater esset formaliter beatus in pluribus objectis distinctis, igitur voluntas habens essentiam divinam præsentem sibi, sive ut amabilem, sive ut amatam (non curo in ista probatione secunda) (α), magis erit principium producendi amorem adæqua-

(α) a verbo *ergo* usque ad *Spiritus Sancti*, om. Pr.
(β) *voluntate*. — Om. Pr.

(α) *ut amatam* (*non curo in ista probatione secunda*). — *non amabilem in ista productione* Pr.

tum illi, quam ut habet Patrem ut Pater est vel Filium ut Filius est pro objecto; vel saltem non minus. Et ita, cum voluntas prius habeat essentiam pro objecto quam Patrem, prius spirabitur Spiritus Sanctus voluntate ut est essentiæ ut primi objecti, quam voluntate ut est Patris vel Filii tamquam objecti secundi (α). — Confirmatur. Quia essentia divina est formaliter infinita; sed paternitas, ut paternitas, non est formaliter infinita. Igitur Spiritus Sanctus qui est amor infinitus, et in hoc non tantum voluntatis infinitæ, sed etiam objecti infiniti, magis spirabitur voluntate ut est essentiæ divinæ quæ est objectum infinitum, quam ut est Patris vel Filii ut objecti. Si dicatur essentiam non esse primum objectum voluntatis sed (β) rationem formalem in primo objecto quod est persona, hoc est falsum, tum quia unum est primum (γ) objectum voluntatis, tum quia ratio formalis amati prius amatur, et conceditur propositum, quia tunc erit ratio formalis spirandi eo modo quo objectum primum concurrit ad spirare.

Ex istis, inquit, sequitur quod Pater spirat Spiritum Sanctum, non in quantum diligit Filium primo, nec Filius in quantum diligit Patrem primo; sed Pater et Filius in quantum habent essentiam divinam præsentem, ut primum objectum voluntatis. Similiter nec aliquis eorum spirat in quantum habet essentiam præsentem ut amatam, sed in quantum habet eam præsentem ut amabilem.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumentum contra tres primas conclusiones

Ad argumentum Aureoli. — Ad primum argumentorum Aureoli respondetur quod iste modus est sufficiens et corporalis et non superficialis; non solum enim procedit tangendo exteriora, immo procedit usque ad profundum.

Et ad primam probationem hujus negati, dicitur quod sanctus Doctor assignat rationem hujus regulæ in multis locis; quæ si iste vidisset, forte non talia vana assentiret. Unde, 1. p., q. 39, art. 3, ait : « Nomina, inquit, substantiva significant per modum substantiæ; nomina vero adjectiva, per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem. Unde singularitas et pluralitas in nominibus substantivis attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut habent esse ex subjecto, ita in subjecto recipiunt unitatem vel multitudinem. Et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. » — Hæc ille. — Ista (α) autem cum multis aliis allegata sunt alias, scilicet quarta distinctione primi. — Ex quibus patet quod prima probatio nulla est; procedit enim ex ignorantia dictorum sancti Thomæ.

(α) *secundi.* — Om. Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.
(γ) *tum quia unum est primum.* — *suppositum est principium* Pr.

Secunda probatio etiam non valet. Nec per illam videtur oppositum tale; quia licet adjectivum significet formam sine supposito (β), non tamen per modum subsistentis, sed adjacentis alicui. Et ideo, ratione prædicta, non numeratur modo substantiæ sed modo accidentis, qui dicti sunt. Secus est de substantivo. Unde, 1. p., q. 39, art. 5, ad 5[um], dicit sanctus Doctor : « Hæc est, inquit, differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva vero non, sed rem significatam ponunt circa substantivum; unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva vero non supponunt, sed copulant. » — Hæc ille.

Tertia etiam probatio non valet. Licet enim adjectivum ponat suam formam circa suppositum, non sequitur quod plurificato supposito, plurificetur forma importata per adjectivum, sed solum nomen adjectivum. Unde, licet sint plures spiratores, tamen spiratio est unica; nec multiplicatur, sed communicatur, quia habet idem esse in quolibet suppositorum. Non enim dicimus quod forma importata per adjectivum habeat se per modum accidentis; sed nomen adjectivum se habet per modum accidentis, ut patet per prædicta; et ideo illud plurificatur ad plurificationem suppositorum, sed non oportet de forma significata.

Quarta etiam probatio non est ad propositum. Hic enim non habemus loqui de plurificatione verborum sed nominum. Verumtamen de modo quo verba et participia dicuntur in plurali, docet ipse, dist. 11, hujus primi, art. 4, ubi dicit, quod talia, scilicet verba, et participia, et etiam nomina verbalia forte cum importent actus, vel actum, qui refertur ad suppositum, ideo dicuntur in plurali ad plurificationem suppositorum. Unde non dicimus : Pater et Filius est unus Deus, sed sunt unus Deus, quia hoc verbum *est* significat essentiam per modum actus; nec dicimus quod sunt spirans, sed spirantes. Sed illud quod ibi dixerat de nomine verbali, cujusmodi est spirator, correxit in *Summa*, secundum quod dictum est.

Et sic patet quod illæ argutizationes primo loco inductæ non procedunt.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco inducta respondetur.

(α) *ista.* — *istud* Pr.
(β) *significet formam sine supposito.* — *significaret* Pr.

Ad primum quidem, satis patet per prædicta in alia conclusione, quomodo scilicet respectu actus spirandi sit potentia in divinis vel quomodo non.

Ad secundum dicitur quod argumentum solum concludit quod ratio unius, quæ est indivisio, non sit formalis ratio Patri vel Filio quod spirent; sed aliter intelligitur nostra conclusio. Non enim loquimur de illa ratione, sed de substrato illi. Intelligimus enim quod spirant in quantum unum, non scilicet quia habent illam indivisionem, sed quia habent notionem quæ substernitur illi indivisioni. Et est idem cum illo quod alii dicunt quod non loquimur de uno formali, sed de denominativo.

Ad tertium conceditur prima propositio, et negatur secunda. Non enim accidit Patri in quantum spirat, quod sibi Filius conspiret, immo de ratione spirantis amorem perfectum est quod habeat Verbum conspirans; nil enim amatur nisi præconceptum. Unde spiratio de sui ratione habet quod procedat a duobus, ut dicitur in alia distinctione. In creatis etiam omnis diligens vel spirans amorem concipit verbum rei dilectæ, a quibus exsistentibus quodammodo unum et quodammodo distinctis, spiratur amor. Et præsertim de ratione amicitiæ est mutuitas amoris. Et ideo negatur consequentia quam infert, scilicet quod mutuitas nil facit ad propositum.

Ad quartum conceditur antecedens et consequens. Non enim dicimus quod mutuitas sit conditio principii spirationis, vel aliqua pluralitas vel concordia, vel solum unitas notionis. Verum conditio suppositorum spirantium est pluralitas, et concordia, et mutuitas in spirando; ita quod si non essent duo, non salvaretur ibi ratio spirationis.

Ad quintum conceditur consequens, quod actus spirandi totaliter, id est, secundum quodlibet sui, est in Patre, et perfecte; quia in ipso est perfecte virtus spirativa, et perfecte communis spiratio. Sed tamen Pater non habet formaliter omnem conditionem quæ respicit supposita spirantia, scilicet unitatem vel pluralitatem suppositorum; sed Pater et Filius habent omnia illa. Nec tamen sequitur quod Pater aliquid accipiat a Filio. Illa enim pluralitas non est quid reale in Patre, sed est Pater et Filius secundum rem, nec addit secundum rationem nisi indivisionem unam ex parte Patris, et aliam ex parte Filii; indivisio autem est negatio.

Ad sextum dicitur quod in vanum laborat. Gratis enim concedimus quod actus spirandi totaliter est in qualibet persona, immo est quælibet persona; et virtus spirativa similiter. Sed conditio suppositorum spirantium non est formaliter in quolibet sigillatim, sed in utrisque conjunctim.

Ad septimum conceditur eodem modo. Verumtamen simile de essentia divina et de spiratione vel actu spirandi non valet, quia divinitas vel essentia divinitatis non habet respectum ad suppositum eo modo quo actus vel operatio, de quo respectu dictum est in probatione quartæ conclusionis. Falsum enim supponit in argumento, scilicet quod eodem ordine, saltem secundum modum nostrum apprehendendi, communicetur essentia et spiratio.

Ad octavum dicitur sicut ad quartum. Nec imaginamur, sicut ipse fingit, quod ibi sint duo impulsus vel amores. Sed tamen dicimus quod ad hoc quod servetur ratio spirationis, sunt ibi duo impulsi; et ad hoc quod sit ibi amor amicitiæ, oportet quod sint ibi (α) duo amantes se. In creatis enim, ad rationem spiritus amoris, exigitur quod a duobus procedat; non tamen illi duo sunt duo amantes, quia unum eorum non subsistit, nec est ejusdem naturæ cum alio, scilicet verbum cum dicente. Quod si esset, tunc mutuo se diligerent non distinctis amoribus vel impulsibus, sed eodem amore exsistente sub oppositis relationibus vel cum oppositis relationibus, quia in uno esset, ut acceptus ab alio, in reliquo vero, ut in eo qui alteri dat. Sic in divinis est, supra nostrum intellectum, in Patre et Filio de amore et cæteris absolutis. Similiter, ubicumque est nexus amicitiæ, ibi sunt duo se mutuo diligentes. Et sic patet quod non arguit proprie contra conclusionem, sed transit juxta.

II. Ad argumenta Henrici. — Ad primum Henrici dicitur quod cum assumit illud : quod emanat, etc., videtur emanare a duobus, ut duo sunt, ly ut duo, vel in quantum duo, potest replicare dualitatem tamquam aliquid intrinsecum formali rationi principii spirativi; et sic negatur major, ut dictum est in conclusione. Si autem replicet dualitatem tamquam conditionem principii quod, seu producentis et spirantis, sic conceditur major, et totum argumentum; sed quoad illum sensum non est contra conclusionem.

Ad secundum dicitur quod, licet charitas requirat distincta supposita tamquam illa quæ diligunt se ad invicem, tamen ipsa fundatur in aliqua unitate vitæ, vel hujusmodi; numquam enim aliqui se diligerent charitative, nec ab eis proflueret amicitia, nisi quia sunt unum in aliquo quod invenitur in utroque illorum, vel est utriusque illorum, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 27, art. 3, dicens : « Similitudo, proprie loquendo, est causa amoris. Sed considerandum est quod similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter : uno modo, ex hoc quod utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo, ex hoc quod unum habet in potentia et in quadam inclinatione illud quod alius habet in actu, sicut si dicamus quod corpus grave, exsistens extra locum suum, habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco exsistenti, vel etiam secundum quod potentia habet similitudinem ad ipsum actum, nam in ipsa potentia est

(α) *ibi*. Om. Pr.

quodammodo actus. Primus igitur modus similitudinis causat amorem amicitiæ seu benevolentiæ. Ex hoc enim quod aliqui duo sunt similes quasi habentes unam formam, sunt quodammodo unum in illa forma; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine, et ideo affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi et vult ei bonum sicut sibi. Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiæ, vel amicitiam utilis vel delectabilis, quia unicuique exsistenti in potentia, in quantum hujusmodi, inest appetitus sui actus, et in ejus consecutione delectatur si sit sentiens aut cognoscens. » — Hæc ille. — Item, q. 28, art. 1 : « Cum, inquit, sit duplex amor, scilicet concupiscentiæ et amicitiæ, uterque procedit ex quadam apprehensione unitatis amati ad amantem. Cum enim aliquid amat aliquis quasi concupiscens (α) illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bene esse. Similiter, cum aliquis amat aliquem amore amicitiæ, vult ei bonum sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum sicut et sibi ipsi; et inde est quod amicus dicitur esse alter ipse; et Augustinus dicit, 4. *Confessionum* (cap. 6) : *Bene quidem dixit de amico suo dimidium animæ suæ.* » — Idem ponit ibidem, in responsione ad 3um, ostendendo quomodo unitas vel unio est causa amoris, et est amor essentialiter, et est effectus amoris. — Idem ponit, 2^a 2^æ, q. 23, art. 6, ad 3um, ubi dicit « quod idem bonum est objectum charitatis et spei; sed charitas importat unionem ad illud bonum, spes autem distantiam quamdam ab eo; et inde est quod charitas non respicit illud bonum ut arduum, sicut spes; quod enim jam unum est non habet rationem ardui ». — Hæc ille.

Ista est determinatio Philosophi, 8. et 9. *Ethicorum,* multis capitulis. Unde, 8. *Ethicorum,* cap. 11, ostendit quomodo non est proprie amicitia ad inanimata, neque ad bruta, neque ad servos in quantum servi, propter defectum unitatis et communicationis inter hominem et talia. Dicit enim sic : *Amicitia autem non est ad inanimata, sed neque ad equum, vel bovem, neque ad servum, secundum quod servus; nihil enim commune est; servus enim animatum organum; organum autem inanimatus servus; secundum quod quidem igitur servus, non est amicitia ad ipsum; sed secundum quod homo; videtur enim quoddam esse justum omni homini ad omnem hominem potentem communicare lege et compositione, et utique amicitia secundum quod homo.* Similiter, cap. 12, ostendit quomodo parentum ad filios et econtra, et fratrum ad invicem est fortis amicitia propter vehementem unitatem, quæ est quædam identitas; dicit enim sic : *Parentes quidem filios diligunt ut seipsos; qui enim ex seipsis, velut alteri ipsi separati* (α); *filii autem parentes, ut ab illis nati, fratres autem ad invicem, ex eisdem nati; ad illa enim identitas ad invicem idem facit; propter quod aiunt idem sanguinem, et radicem, et talia; sunt autem idem etiam et in divisis* (β). Similiter, capitulo eodem, ostendit quomodo conjuges dum prolificant se invicem diligunt propter filium qui est commune bonum utriusque. Econtra vero de sterilibus. *Conjunctio,* inquit, *filii videntur esse, propter quod et citius* (γ) *steriles dissolvuntur; filii enim commune bonum ambobus; continet autem commune,* scilicet amicitiam. Similiter, libro 9, cap. 8, ostendit quomodo virtuosus est magis amator sui propter vehementem unitatem ejusdem ad seipsum, scilicet quia bonum vult secundum utramque partem sui. Et idem ponit, capitulo septimo.

Ex quibus omnibus patet quod amicitia profluit ex duobus in quantum conveniunt vel sunt unum in aliquo, ut prius dicebatur. Cum quo tamen stat quod ejusdem ad seipsum non est proprie amicitia, ut ponit sanctus Thomas, 2^a 2^æ, q. 25, ad 4um : « Amicitia, inquit, proprie non habetur ad seipsum, sed aliquid majus amicitia. Quia amicitia unionem quamdam importat; dicit enim Dionysius (*de Divinis Nominibus*, cap. 4) quod *amor est virtus unitiva.* Unicuique autem ad seipsum est unitas, quæ est potior unione ad alium (δ). Unde sicut unitas est principium unionis, ita amor quo quis diligit seipsum est forma et radix amicitiæ; in hoc enim amicitiam habemus ad alios, quod ad eos nos habemus sicut ad nos ipsos; dicitur enim, 9. *Ethicorum* (cap. 4), quod amabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex his quæ sunt ad seipsum; sicut et de principiis non habetur scientia, sed aliquid majus, scilicet intellectus. » — Hæc ille. — Et loquitur de charitate sub communi ratione amicitiæ; non autem ut charitas est; quia talis habetur ad seipsum quasi ad rem pertinentem ad Deum quem principaliter diligit. Hoc idem ponit Aristoteles, 9. *Ethicorum*, cap. 4, ubi sic dicit : *Ad seipsum autem utrum est vel non est amicitia, relinquatur in præsenti; videbitur autem utique sic esse amicitia secundum quod est duo vel plura.* Ubi commentator Eustratius dicit : Videbitur autem utique ad seipsum esse amicitia, non secundum quod unus est amans seipsum, sed secundum quod duo. Et dicit duo, rationale nostrum, quod sumus principaliter et proprie, et irrationale; humana enim species, et principaliter homo, ratiocinativa est pars animæ, et non irrationalis (ε). Cum igitur hæc non contendunt nec differunt sed sequun-

(α) *concupiscens.* — *concipiens* Pr.

(α) *separati.* — *inseparati* Pr.
(β) *etiam et in divisis.* — *essentialiter indivisim* Pr.
(γ) *citius.* — Om. Pr.
(δ) *unione ad alium.* — *unitione* Pr.
(ε) *irrationalis.* — *rationalis* Pr.

tur (α) motionibus intellectus et voluntatis (β), rationale (γ) et irrationale unum sunt consonantia. Substantia enim et natura, duo exsistunt. Neque est ad seipsum amicitia. Secundum quod duo est talis. Vel secundum plura duobus. Est autem tale, quod dicit potentia. Si quidem dividas in duo animam, et ratiocinativum et irrationale, secundum quod duo erit amicitia ejusdem ad seipsum. Si autem non in duo sed in tria, rationem, et iram et concupiscentiam, non secundum quod duo, sed vel plura duobus, hoc est, sed vel tria, erit ad seipsum amicitia. Si enim erit duo, est rationale et irrationale. Sed tamen amicitia tunc est ad seipsum, cum hæc unum sunt. — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quod charitas et amicitia naturalis profluit a duobus in quantum sunt unum in aliquo, si ly in quantum replicet principium quo, sed profluit a duobus ut duo sunt, si ly in quantum replicet principium quod, sive conditionem suppositi agentis.

Ad tertium patet per idem; quia solum concludit quod talis amor requirit in principio quod pluralitatem, non autem in principio quo.

Ad quartum per idem. Nam, licet talis amor sit ad duos dilectos, scilicet Patrem et Filium, objective, non tamen ad duo objecta formalia, vel propter duas diligibilitates, sed propter eamdem quæ est Dei bonitas immensa.

Ad quintum dicitur ut prius : quod mutuitas sic requiritur ad amicitiam, non quasi sit principalis causa ejus, sed quodammodo conditio concomitans principium quo in principio quod.

III. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti dicitur primo, quod Pater in nullo priori extra intellectum præcedit Filium; immo non est verum sine quocumque intellectu ponere talia signa (δ). Dicitur secundo, quod concesso quod Pater a se habeat principium sufficiens spirandi, ita quod per Filium nec ipse habeat illud principium spirandi, nec perfectius habeat illud propter Filium quem producit, tamen nunquam a Patre procederet Spiritus Sanctus, nisi præsupposita alia persona procedente a Patre, scilicet Verbo, a quo et Patre Spiritus Sanctus procedit. Non ergo Filius est ratio Patri suo producendi Spiritum Sanctum, nec ratio spirandi amorem; sed est Spiritui Sancto (ε) ratio procedendi a Patre; quia nec persona Filii, nec ejus processio dat Patri principium spirandi, nec modum et habendi principium, sed dat Spiritui Sancto quod sit nexus et amicitia et concordia utriusque; quod non haberet si a solo Patre procederet. Sicut unus amicus non dat coamico virtutem diligendi aut amorem producendi; sed tamen, nisi amicus haberet reamantem, amor procedens ab eo non haberet rationem amicitiæ, nec concordiæ. Verumtamen, in proposito, non solum Spiritus Sanctus habet a Filio quod procedat a Patre, ut amicitia vel nexus, immo quod procedat a Patre, ut dictum est; quia Spiritus Sanctus eadem proprietate est Spiritus, et donum, et communio, ac nexus.

Ad secundum dico quod non arguit contra sanctum Thomam, sed contra Henricum; quia sanctus Thomas non diceret quin Pater habeat principium sufficiens spirandi a se, sed dicit quod processio Spiritus Sancti requirit unam conditionem in principio quod producit, quæ non esset si Filius non esset, scilicet mutuitas, sicut dictum est de amicitia. Illa autem conditio non est de intrinseca ratione principii spirativi, ut quo; sed est conditio producentis per illud principium. Nec sequitur, si posito Filio Pater habet illam conditionem et non aliter, quod Pater habeat aliquid a Filio effective; sed solum sequitur quod Filius sit illud sine quo Pater non haberet hujusmodi conditionem; sicut Pater non haberet paternitatem, si per impossibile non esset Filius, quia, dempta filiatione, demitur paternitas, et ideo Pater non esset Pater; non tamen sequitur quod Filius sit aliquo modo causa vel principium Patris aut alicujus quod sit in Patre formaliter, sed solum quod Filius est illud sine quo non haberet Pater talem relationem. Sic in proposito, sine Filio Pater non haberet amoris mutuitatem cum aliquo sibi dilecto cum quo spiraret talem amorem.

Ad tertium dicitur quod concordia vel mutuitas non est de ratione principii quo Pater et Filius spirant, ut sæpe dictum est; est tamen conditio sine qua non spirarent talem amorem. Et licet concordia, prout dicit relationem, sit in divinis respectus rationis, non tamen sequitur quod respectus rationis aliquid faciat ad productionem Spiritus Sancti. Non tamen est inconveniens quod sit illud sine quo non etc.; non ratione sui, sed ratione suorum extremorum, vel fundamenti. Sicut si Pater in divinis non esset idem sibi et cognitivus sui, non gigneret Verbum; et tamen relatio quam dicit identitas et illa quam dicit cognitivus, sunt in divinis relationes rationis, ut patet. Similiter, Pater et Filius, nisi essent volitivi et diligibiles, non producerent Spiritum Sanctum.

Ad quartum dicitur quod argumentum concludit quod in Patre solo, id est, per se accepto, est sufficienter principium producendi Spiritum Sanctum, sed non probat quod ipso solo posito et nullo alio sint posita omnia sine quibus non producitur Spiritus Sanctus; talis enim mutuitas nullo modo est causa nec principium Spiritus Sancti, sed est conditio sine qua non procederet Spiritus Sanctus a Patre aut Filio.

(α) *sequuntur.* — *sequantur* Pr.
(β) *voluntatis.* — *voluntatibus* Pr.
(γ) *rationale et.* — Om. Pr.
(δ) *immo non est verum sine quocumque intellectu ponere talia signa.* — *immo est verum sine quocumque vero intellectu ponere talia signa* Pr.
(ε) *Spiritui Sancto.* — *Spiritus Sanctus* Pr.

Ad quintum negatur minor. Voluntas enim ut in Patre, est sufficienter productiva et potens habere terminum, sic quod non requiritur aliud principium per quod compleatur ejus productivitas; sed bene requiritur quod suppositum producens per illam habeat aliam conditionem, non tanquam per quam, sed tanquam sine qua non produceret. Illam autem non habet nisi posito alio supposito (α) producente per eamdem voluntatem, scilicet posito Verbo.

Ad sextum negatur minor tanquam erronea. Omnis enim amor quo Pater diligit Filium est perfectissimus. Nec valet probatio. Dico enim quod amor ille mutuus Patris ad Filium ut Filius est, terminatur ad divinam essentiam et ad relationem, vel personam; sed ad essentiam, ut ad rationem diligibilitatis, ad relationem autem, ut ad dilectum in quo talis ratio summi boni et infiniti diligibilis per identitatem realem reperitur. Nullus enim amor terminari potest ad relationem, nisi in quantum inducit rationem boni. In divinis autem non est nisi unica bonitas. Ideo nec nisi unica ratio diligibilitatis. Ac per hoc non est ibi nisi unica dilectio; sola enim ratio formalis objecti quæ dat actui speciem, variat rationem formalem actus; sicut visione ejusdem speciei videntur omnia alba, licet unum sit nix, aliud lana.

Ad septimum negatur principalis consequentia.

Et ad primam probationem, dico quod licet probet contra Henricum ponentem quod in Deo est duplex intellectio, una quasi confusa quæ est ratio producendi cognitionem distinctam et expressam quam dicit Verbum, et conformiter ponit duplicem amorem, quorum unus est ratio producendi alium qui dicitur zelus et Spiritus, tamen nihil probat contra sanctum Thomam. Non enim sanctus Thomas ponit quod actualis intellectio sit ratio producendi Verbum quasi principium ejus elicitivum, sed potius intendit quod actualis intellectio est productio Verbi; et similiter non vult quod actualis dilectio sit ratio vel principium elicitivum Spiritus, sed potius dicit quod est ejus elicitio. Sicut enim Verbum est terminus actualis intellectionis, ita Spiritus Sanctus est terminus actualis dilectionis. Non ergo habetur in divinis duplex principium spirativum, scilicet esse, ut actus primus, et essentia sub actu secundo, scilicet volibile; et ita nec duplex Spiritus Sanctus. Quapropter sicut consequentia, ita probatio consequentiæ nulla fuit. — Ad confirmationem dico quod nos non dicimus quod actus voluntatis sit productivus Spiritus vel amoris spirati naturaliter aut libere; sed potius quod est ejus productio. Productivum enim talis Spiritus est voluntas cum objecto sibi præsente per intellectum. Verumtamen argumentum radicem innuit erroneam, scilicet quod Spiritus Sanctus producatur libere, sic quod in potestate producentis sit producere et non producere; ideo argumentum ex parte libertatis hujuscemodi nihil valet. Ad secundam confirmationem patet per prædicta, quia non procedit nisi contra Henricum.

Ad secundam principalem probationem consequentiæ, dicitur quod omnis prioritas et posterioritas realis vel ex natura rei ante actum intellectus, inter essentiam et relationes, neganda est in divinis, vel quod unum prius ametur aut intelligatur quam aliud tali prioritate. Sed si ibidem sit aliqua prioritas, illa est secundum nostrum modum concipiendi talia, quam non requirit natura rei ut in se est. Dicò secundo, quod concessa ibidem prioritate quæ concedi potest, adhuc non habetur quod ibi sint duo amores spirati, aut duo Spiritus procedentes; quia cum relatio cum præscindit ab essentia divina nullam habeat propriam entitatem aut bonitatem, consequenter nec diligibilitatem; unde non se habet ad essentiam ut ad diligibile, sed ut diligibile ad diligibilitatem suam. Dato ergo per impossibile quod prius diligeretur essentia quam relatio vel persona, non tamen alio actu diligi posset. Nec alius Spiritus procederet dilectione qua diligitur essentia, et dilectione qua diligitur persona vel relatio; quia actus manet idem, manente eadem formali ratione objecti; manente autem actu eodem, manet idem terminus per actum productus. Dico tertio, quod dato per impossibile quod Pater et Filius diligerent essentiam suam non diligendo seipsos aut relationes, illo amore nunquam procederet Spiritus habens rationem charitatis vel amicitiæ, ut dictum est; quia ibi nulla erit reamatio; unde illa hypothesis infert contradictoria, scilicet quod procederet idem Spiritus secundum rem, et alius secundum rem. — Ad confirmationem dico quod sicut principium spirativum includit bonitatem principaliter, et secundario relationem communem Patri et Filio, ita objectum illius actus dilectionis quo Spiritus Sanctus producitur, habet principaliter pro objecto essentiam, sed secundario supposita. Unde ex hoc quod est dilectio essentiæ, terminatur ad Spiritum amoris; ex hoc autem quod est dilectio mutua personarum, habet quod sit Spiritus amoris, qui est charitas, et amicitia, et nexus. Unde tertia persona, secundum modum nostrum intelligendi, prius est Spiritus amoris quam sit Spiritus amoris amicitiæ, vel quam sit nexus.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondet sanctus Doctor, 1. p., q. 36, art. 4, ad 2um, dicens quod « cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, designatur una proprietas quæ est forma significata per nomen. Nec tamen sequitur quod propter plures proprietates Pater possit dici plura principia; quia implicaretur pluralitas suppositorum. » — Hæc ille. — Et si dicatur quod tunc regula illa de nominibus substantivis, quæ dicit quod talia plurificantur ad plurificationem formæ significatæ, videretur esse falsa; dico

(α) *a*. — Ad Pr.

quod non est falsa, immo est vera, bene intellecta; sed oportet quod intelligatur de reali pluralitate formæ, ita quod forma realiter plurificetur in duas res. Sed sic non est in proposito. Nam, licet principium significet proprietatem et Pater habeat duas proprietates, non tamen illæ sunt duæ res in Patre, sed una res; sunt tamen duæ relationes reales. Et ideo non oportet quod Pater sit duo principia. Et si dicatur quod saltem debet dici duo principia secundum rationem, cum forma importata per ly principium plurificetur secundum rationem, negatur consequentia; nam Pater non principiat in esse rationis, sed ut est in actu realis exsistentiæ. Si tamen deberet concedi quod illud principium est duo secundum rationem, non tamen duo principia secundum rationem; forte sic dicerent multi.

Et hoc sit pro isto argumento.

Utrum autem ista consequentia valeat : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti; ergo Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater vel sunt unum principium quod non est Pater, quære sanctum Thomam in *prima parte*, ibidem (q. 36, ad 4um). Item, pro quo supponit subjectum hujus : unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, vel prædicatum hujus : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, vide ibidem (ad 4um, ad 5um, ad 6um). Dicit enim quod non pro una notione nec pro una essentia nec pro una persona, sed pro duabus personis simul; et habet confusam suppositionem et non determinatam. Sed si dicatur : quid est illud confundens prædicatum secundæ? dico quod ly *et*, sicut in hac propositione : hic et Romæ venditur piper. Sed de subjecto hujus, scilicet : unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, dubium videtur a quo confundatur, nisi per terminum sequentem, et quod talia sunt subjecta qualia permittunt prædicata; vel si ista logica non placet, quære aliam, quia ego tempus no habeo speculandi, ad alia properans.

Contra solutionem argumenti facti in pede quæstionis, arguit sic Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 12, q. 1).

Primo. Quia, de virtute sermonis, principium in prædicta (α) non potest stare confuse, cum nullum signum universale vel syncategorema præcedat confundens ipsum. Et ideo si propositio illa est vera, quia prædicatum stat confuse, cum hoc non sit de virtute sermonis, sequitur quod ipsa non sit propria, nec de virtute sermonis concedenda.

Secundo. Quia si principium stat confuse et non determinate, cum constet quod non stet confuse et distributive, sequitur quod supponit confuse tantum; et per consequens sub ipso contingit descendere ad singularia per propositionem de disjuncto prædicato, nulla mutatione facta ex parte subjecti. Sequitur ergo : Pater et Filius sunt principium Spiritus Sancti; ergo Pater et Filius sunt hoc principium vel hoc principium, demonstrando primo unam personam, deinde aliam, pro quibus dicitur principium supponere confuse. Sed istud consequens est falsum, cum ejus oppositum sit verum, scilicet : Pater et Filius non sunt hoc principium nec sunt hoc principium; sicut verum est quod Pater et Filius non sunt hæc persona Patris nec sunt hæc persona Filii.

Tertio. Si principium supponit pro duabus personis simul, ergo hæc erit magis vel non minus propria et concedenda : Pater et Filius sunt principia; sicut dicitur quod Pater et Filius sunt personæ. — Confirmatur. Quia terminus in plurali numero magis proprie supponit pro pluribus singularibus conjunctim, quam in numero singulari.

Item, secundum hoc, principium non supponeret confuse tantum, ut dicis, sed determinate, sicut in ista : Socrates et Plato sunt homines, prædicatum supponit determinate, non obstante quod supponat pro pluribus simul, scilicet pro Socrate et Platone. Et utrumque probatur : quia sub prædicato contingit descendere per disjunctivam, quæ utique vera erit, et sua contradictoria falsa.

Ad primum istorum dicitur quod in ista propositione : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, principium stat confuse et confunditur, ut dictum est in solutione illius argumenti facti in pede quæstionis, per hoc syncategorema *et*. Ad replicam quæ fit de ista, unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, dicitur similiter, secundum sanctum Thomam, quod stat confuse. Et ideo dico finaliter quod tales termini communes de sua naturali significatione stant confuse et non determinate pro hoc vel illo supposito. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 4, ad 6um, dicit quod « si Pater et Filius et Spiritus Sanctus eamdem numero naturam assumerent, dicerentur unus homo, sicut propter unam naturam divinam dicuntur unus Deus. Et sicut dicitur tota Trinitas unus solus verus Deus, ita posset dici : iste solus homo est Pater, Filius, et Spiritus Sanctus; et iste terminus, homo, supponeret rem naturæ humanæ sine distinctione trium personarum, sicut iste terminus, Deus, in prædictis locutionibus supponit rem naturæ divinæ indistincte. Et hæc est suppositio sua naturalis, et quasi termini communis respectu trium Personarum; suppositio autem qua supponit pro Patre vel Filio est sibi accidentalis et quasi termini discreti. » — Hæc ille. — Ita, in proposito, dico quod in ista : unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, ly unum principium supponit confuse et indistincte rem naturæ divinæ (α); et ista est sua naturalis suppositio; nec oportet quærere confusivum ejus; sed potius per quid trahatur ad standum determinate

(α) *prædicta*. — *prædicato* Pr.

(α) *divinæ*. — *humanæ* Pr.

pro hoc vel illo ejus supposito distincto; hoc enim fit per signum universale vel particulare, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicitur quod sub prædicato hujus propositionis : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, non contingit descendere per disjunctivam, sic : ergo, Pater et Filius sunt hoc principium, vel Pater et Filius sunt hoc principium. Immo est fallacia ibi figuræ dictionis, ut ostendit sanctus Thomas, 1. p., q. 36, art. 4, ad 4[um], ubi sic dicit : « Hoc quod dico : Pater et Filius sunt unum principium (α) quod est Pater aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictorie opposita; unde non est necesse alterum illorum dare. Cum enim dicimus : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, hoc quod dico, principium, non habet suppositionem determinatam, sed confusam, pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis, a confusa suppositione ad determinatam. » — Hæc ille. — Ibidem etiam, ad 5[um], dicit sic : « Hæc est vera : unum principium Spiritus Sancti est Pater et Filius, quia hoc quod dico, principium, non supponit pro una persona tantum, sed indistincte pro duabus. » — Hæc ille. — Sic patet igitur quod non sequitur : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti; ergo sunt hoc principium vel sunt hoc principium. Secundo dico quod bene sequitur : Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti; ergo sunt hoc principium, vel hoc principium, demonstrando, per primum hoc, unam personam, et per secundum hoc, aliam. Nec consequens illud est falsum; sed verum; et est propositio de disjuncto extremo. Et cum probatur falsitas consequentis, quia nec Pater et Filius sunt hæc persona, demonstrando Patrem, nec Pater et Filius sunt hæc persona, demonstrando Filium, igitur nec illud consequens est verum; dico quod consequentia non valet. Nam ex tali antecedente quod est propositio copulativa, bene probatur quod consequens est falsum, si esset disjunctiva; non autem si sit de disjuncto et extremo. Unde ista consequentia non valet : nec Parisiis et Romæ venditur iste piper, nec Parisiis et Romæ venditur ille piper, ergo falsum est quod Parisius et Romæ venditur iste, vel ille. Unde Socrates et Plato sunt Socrates vel Plato; non tamen conceditur quod Socrates et Plato sunt Socrates, nec quod Socrates et Plato sunt Plato.

Ad tertium negatur consequentia. Quia, licet hoc quod dico, principium, supponat pro duabus personis, non tamen pro duobus principiis; quia nomen substantivum non prædicatur in plurali, nisi plurificetur forma significata per ipsum, licet supponat pro multis; sicut patet de hoc nomine, Deus : licet supponat pro multis, tamen non dicitur nec conceditur quod plura supposita sint plures Dii. Probatio autem de hoc nomine, persona, nihil valet; quia forma quam significat plurificatur in divinis, scilicet personalitas et relatio subsistens. — Ad confirmationem dicitur, eodem modo, quod illæ maximæ non tenent, ubi nomen significat formam quæ non plurificatur licet sit in multis suppositis, sicut est in divinis de hoc nomine, Deus, et multis aliis absolutis, et de hoc nomine, principium, in proposito. Unde sanctus Thomas, ubi supra (1. p., q. 36, art. 4), ad 2[um] : « Cum, inquit, dicitur, Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, designatur una proprietas quæ est forma significata per nomen. »

Ad ultimum dicitur quod in illa propositione : Pater et Filius sunt principia Spiritus Sancti, prædicatum non supponeret determinate pro pluribus suppositis habentibus unicam formam significatam per nomen, sed pro pluribus suppositis habentibus multas formas significatas per nomen illud. Esset enim sensus quod illa notio quæ dicitur spiratio activa, plurificaretur in Patre et Filio; quod est absurdum : quia tunc nullo modo essent unus spirator, nec unum principium Spiritus Sancti.

Et hæc sufficiant.

(α) *principium.* — Om. Pr.

DISTINCTIO XIII

QUÆSTIO I.

UTRUM GENERATIO, ET PROCESSIO SPIRITUS SANCTI SINT PROCESSIONES ALTERIUS RATIONIS

CIRCA tertiam decimam distinctionem quæritur : Utrum generatio, et processio Spiritus Sancti sint processiones alterius rationis.

Et arguitur quod non. Proprietates constitutivæ Filii et Spiritus Sancti non sunt alterius rationis; ergo nec eorum processiones. Tenet consequentia; quia istæ et illæ idem realiter sunt. Antecedens patet : quia tunc Filius et Spiritus Sanctus essent diversarum rationum, et sic, alterius speciei.

Iterum arguitur sic. Istæ productiones terminantur ad idem formaliter; ergo non sunt alterius rationis. Tenet consequentia; quia productiones sunt alterius rationis propter terminos alterius rationis, et dicuntur ejusdem rationis propter terminos ejusdem rationis. Sed antecedens patet; quia terminus nativitatis Filii et processionis Spiritus Sancti est de essentia divina.

In ista quæstione erunt duo articuli. In primo

videbitur quomodo et penes quid distinguuntur nativitas Filii et processio. In secundo, penes quid et quomodo distinguantur generatio et spiratio active sumptæ.

ARTICULUS I.

QUOMODO ET PENES QUID DISTINGUUNTUR NATIVITAS FILII ET PROCESSIO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : quod illæ processiones, passive sumptæ, non distinguuntur se ipsis formaliter.

Istam conclusionem probat sic sanctus Doctor, *de Potentia Dei,* q. 10, art. 2 : « Unumquodque distinguitur ab alio secundum speciem, per illud a quo speciem habet ; et secundum numerum, per illud a quo individuatur. Differentia autem inter processiones divinas oportet quod sit non solum sicut ea quæ differunt numero tantum, sed sicut ea quæ differunt specie, cum una sit generatio, alia vero non. Relinquitur ergo quod processiones divinæ distinguantur per illud a quo speciem habent. Nulla autem processio, nec operatio, nec motus habet speciem a se, sed sortitur speciem a termino, vel a principio. Unde nihil est dictu, quod processiones aliquæ distinguantur seipsis ; sed oportet quod distinguantur penes terminos, vel principia. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, arguit sic pro ista conclusione : « Generatio, inquit, et processio nullam habent oppositionem ad invicem. Omnis autem formalis distinctio est secundum aliquam oppositionem. — Et præterea, processio et generatio significantur per modum operationum. Hoc autem non convenit, ut per operationes vel motus distinguantur operantia vel operata ; sed magis econtrario quia actiones differunt specie secundum formas agentium, ut calefacere et infrigidare, et motus secundum terminos. » — Hæc ille.

Item, 1ª 2æ, q. 18, art. 2, dicit : « Sicut autem res naturalis habet speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. » Idem dicit ad tertium, ibidem. Item, articulo quinto, et art. 6, 7, 9 et 10, in quo sic ait : « Species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, et species actuum ex objectis. » Idem ponit *de Malo,* q. 2, per totum. Item, 1ª 2æ, q. 1, art. 3, sic ait : « Unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materia et forma, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam est considerandum in propriis motibus. Cum enim motus quodammodo distinguantur secundum actionem et passionem, utrumque eorum ab actu speciem sortitur : actio quidem, ab actu qui est principium agendi ; passio vero, ab actu qui est terminus motus ; unde calefactio actio nihil aliud est quam motio quædam a calore procedens ; calefactio autem passio nihil aliud est quam motus ad calorem ; diffinitio autem manifestat rationem speciei. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod processiones illæ non distinguuntur realiter penes principia.

Scilicet : secundum hoc quod una est processio per modum naturæ et intellectus, alia vero per modum voluntatis ; natura enim, et intellectus, et voluntas videntur significare quædam operationum principia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei,* ubi supra (q. 10, art. 2). Ait enim sic : « Istud, inquit, non sufficit ad divinam processionum distinctionem, nisi aliud addatur. Cum enim oporteat in procedente inveniri similitudinem ejus quod est processionis principium, sicut in rebus creatis similitudinem formæ generantis necesse est esse in generato, oportet quod si processiones in divinis distinguuntur per hoc quod principium unius est natura vel intellectus, alterius vero voluntas, quod in procedente secundum unam (α) processionem inveniatur tantum id (β) quod naturæ est vel intellectus, in altero vero id quod est voluntatis tantum ; quod patet esse falsum. Nam per unam processionem, quæ est Filii a Patre, communicat Pater Filio quidquid habet : et naturam, et potentiam, et intellectum, et voluntatem, et quidquid absolute dicitur ; ut sicut Verbum dicitur sapientia genita, ita posset dici natura, vel voluntas, vel sapientia genita, id est, per generationem accepta, vel magis hujusmodi per generationem accipiens. Unde patet quod cum omnia attributa essentialia concurrant in unam processionem Filii, quod non potest processionum differentia inveniri secundum diversas rationes attributorum, ita quod per unam processionem attendatur communicatio unius attributi, et per aliam alterius communicatio. » — Hæc ille.

Eamdem probat, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, sic : « Voluntas et natura, in divinis, solum ratione distinguuntur. Unde talis distinctio non potest esse ratio realis distinctionis ; quia principium non est debilius principiato. Et præterea, secundum hoc processio intellectus, secundum quam dicitur Verbum, esset alia a processione naturæ, secundum quam dicitur Filius. »

Tertia conclusio est quod hujusmodi processio-

(α) *unam.* — *suam* Pr.
(β) *id.* — Om. Pr.

nes distinguuntur secundum ordinationem originis.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, ubi supra, sic : « Processionis terminus est habere, cum ad hoc procedat persona divina ut habeat quod accipit procedendo. Processiones autem penes terminos distinguuntur. Ergo necesse est ut, sicut habens distinguitur in divinis, ita distinguatur et procedens (α). Habens autem non distinguitur in divinis ab habente per hoc quod hic habeat hæc attributa, ille vero alia, sed per hoc quod eadem unus habet ab alio. Nam omnia quæ habet Pater, habet Filius. Sed in hoc distinguitur Filius a Patre, quod habet ea a Patre. Sic igitur unus procedens ab alio procedente distinguitur, non quia unus procedendo hæc accipiat, et alius alia ; sed quia unus illorum ab alio accipit. Quidquid igitur invenitur in processione divina quod statim in una processione potest intelligi nulla alia intellecta, unius tantum processionis (β) est. Ibi vero statim alia processio inveniri potest, ubi eadem quæ per primam processionem sunt accepta, iterum derivantur in aliam. Et sic solum ordo processionum qui attenditur secundum originem, processiones multiplicat in divinis. Unde convenienter dixerunt qui posuerunt unam processionem esse per modum naturæ et intellectus, aliam per modum voluntatis, quantum ad illud quod processio quæ est secundum naturam vel intellectum non præexigit aliam processionem, processio autem quæ est per modum voluntatis aliam processionem præexigit ; nam amor alicujus rei non potest a voluntate procedere, nisi præintelligatur processisse ab intellectu illius rei, verbum conceptum (γ) ; bonum enim intellectum est objectum voluntatis. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra, (dist. 13, q. 1, art. 2). Ait enim sic : « In divinis non potest esse aliqua realis distinctio et pluralitas, nisi secundum relationem originis ; et ideo secundum hoc oportet nos investigare pluralitatem processionum et procedentium. Dico igitur, secundum hoc, quod est in divinis aliqua processio secundum quam una persona procedit ab una. Et hæc est processio generationis, secundum quam Filius est a Patre (δ). Et ideo dicitur esse per modum naturæ vel intellectus ; procedit enim ut Filius et ut Verbum, quia in utroque modo istarum processionum, scilicet naturæ et intellectus, est processio unius ab uno. Item in divinis est aliqua processio, quæ est simul a duobus, scilicet ab eo qui procedit et ab eo a quo procedit. Et hæc distinguitur a prima secundum originem ; quia illa secunda processio est a procedente secundum processionem prædictam, quæ est per modum naturæ. Et inde est quod illa processio dicitur esse per modum voluntatis ; quia per consensum a duobus volentibus potest unus amor procedere. Et secundum istos diversos modos originis producuntur plures personæ relatione originis distinctæ, scilicet Filius, qui est a Patre ; et Spiritus Sanctus, qui est ab utroque. Unde conceditur quod nisi Spiritus Sanctus esset a Filio, non esset assignare realem distinctionem inter Filium et Spiritum Sanctum. » — Hæc ille in forma.

Eamdem conclusionem ponit, 1. p., q. 27, art. 4, ad 1[um], ubi ait : « Quidquid est in divinis, est unum cum divina natura. Unde, ex parte hujus unitatis, non potest accipi propria ratio hujus processionis vel illius, secundum quam una distinguitur ab alia ; sed oportet quod propria (α) ratio hujus processionis vel illius accipiatur secundum ordinem unius processionis ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem, sortitur in divinis utraque processio nomen quod imponitur (β) ad propriam rationem rei significandam. » — Hæc ille.

Item, art. 3, ad 3[um], dicit : « Licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione intellectus et voluntatis est quod processiones quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio Amoris nisi in ordine ad processionem Verbi ; nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu præconceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad illud a quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus ; ita, licet in Deo sit idem (γ) voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedit nisi a conceptione intellectus, ideo habet ordinis distinctionem processio Amoris a processione Verbi in divinis. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguitur secundum Aureolum (1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2) multipliciter. Et primo in generali, quod actiones et passiones seipsis formaliter distinguantur.

Primo sic. Philosophus dicit in *Prædicamentis* (cap. 4) quod *diversorum generum et non subalternatim positorum, diversæ sunt species et differentiæ*. Et 1. *Posteriorum* (t. c. 10), ait quod præ-

(α) *procedens*. — *processus* Pr.
(β) *processionis*. — *processio* Pr.
(γ) *verbum conceptum*. — *quod est verum conceptum* Pr.
(δ) *a Patre*. — Om. Pr.

(α) *propria*. — *prima* Pr.
(β) *imponitur*. — *importatur* Pr.
(γ) *idem*. — Om. Pr.

dicamentorum coordinationes sunt impermixtæ. Et 7. *Metaphysicæ* (t. c. 43), dicit quod differentiæ dividentes genus debent esse essentiales et per se pertinentes ad rationem generis, sicut bipeditas per se pertinet ad pedalitatem, non autem per accidens, sicut alatum per accidens respicit pedes habens. Sed si actio et passio non habeat per se genera et species et differentias, nullum istorum salvatur. Nec enim diversorum generum erunt diversæ species et differentiæ, nec prædicamentales coordinationes erunt impermixtæ, nec differentiæ erunt per se pertinentes ad rationem generis, si prædicamenta hujusmodi non habeant seipsis formaliter differentias distinctivas (α) quibus sint alterius rationis, sed omnis alteritas sit ex terminis. Ergo impossibile est illud poni.

Secundo sic ad idem. Cui competit quod majus est, potest competere illud quod minus est. Sed alteritas rationis, quam habent conceptus generalissimi, est maxima diversitas; conceptus enim generalissimi sunt primo intellecta, et primo diversa, et primæ imagines (β) rerum omnino alterius naturæ, nullam habentes communem naturam, ut dicit Commentator, expresse, 3. *Metaphysicæ*, commento 10; et 8, commento 16. Ergo, cum actio et passio seipsis formaliter habeant quod sint quidam conceptus generalissimi alterius rationis, et primo diversi, multo fortius seipsis habebunt formaliter specificas differentias constitutivas, et divisivas, quæ minorem alteritatem important.

Tertio sic. Philosophus dicit, 10. *Metaphysicæ*, quod differentia materialis non diversificat speciem; ideo masculinum et fœmininum non variant speciem hominis. Sed prædicamentum actionis habet in se diversas species; alias non essent per se prædicamenta, si species non haberent. Ergo specifica distinctio quæ reperitur in ipsis, non est materialis; et per consequens, non est solum per fundamenta, vel per terminos, quamvis non sit nisi in ipsis.

Quarto sic. In nulla natura invenitur quod est materiale, distinctum, et proprium illi naturæ, quin reperiatur illud quod est formale, ut dicit Commentator, 2. *de Anima*, commento 60. Sed conceptus generalissimus est quasi materialis et potentialis; conceptus vero differentiarum, formales sunt, et qui extrahuntur de potentia conceptus generalissimi. Ergo si in prædicamento actionis reperitur per se et proprie conceptus generalissimus, qui est materialis, multo fortius reperientur conceptus differentiarum specificarum, qui sunt actuales et formales.

Quinto. Nam inductive patet quod licet actiones aut passiones habeant distinctos terminos vel distincta principia, nihilominus seipsis formaliter distinguuntur; sicut formæ alterius rationis reperiri habent in materiis alterius rationis. Hoc autem apparet; nam intellectus apprehendens et præcise sumens rationem calefactionis et albefactionis, statim apprehendit quod seipsis formaliter differunt et sunt alterius rationis.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit proprie contra illam primam conclusionem, quod generatio et spiratio passive sumptæ seipsis differunt formaliter.

Et **primo** sic. Quandocumque aliqua seipsis sunt alterius rationis, etiam ubi habent diminutum esse et quasi intellectuale, multo fortius seipsis distinguuntur ubi habent verum esse et reale; res quidem sic se videntur habere ad distingui sicut se habent ad esse. Sed spiritus et verbum, dictio et spiratio in nobis seipsis formaliter distinguuntur per suas proprias rationes, in quibus tamen non habent nisi esse diminutum et intentionale ac quid fictitium; mens quidem coram se posita in esse conspicuo et formato, seipsa differt ab eadem mente extra se in esse dato et elargito posita per vim amoris et votum; et patet quod istæ positiones sunt alterius rationis, poni coram se, et poni extra se; unde quilibet experitur ista esse alterius rationis. Et per consequens spirari, quod nihil est aliud quam in esse lato poni, est alterius rationis a generari, quod nihil aliud est quam poni in esse conspicuo et objective. A fortiori ergo cum in divinis non sint ista fictitie et intentionaliter, sicut in nobis, immo realiter et vere, non debet mens ambigere quin suis formalibus rationibus distinguantur.

Secundo sic. Nulla res distinguitur formaliter per aliquid extrinsecum ab ea, cum omnis res per suam propriam realitatem ab omni alia re distinguatur. Sed productiva principia et termini productionis sunt extrinseca actioni et passioni. Ergo per ista non distinguitur ultimate et simpliciter aliqua actio vel passio, et consequenter nec generatio et spiratio; immo, si generatio et spiratio realiter distinguuntur, earum ultimata et formalis distinctio erit ex intimis earumdem, et non penes terminos vel principia.

Tertio sic. Nullum prius distinguitur per posterius, nec causa distinguitur per effectum. Sed dato quod in divinis essent formales termini, adhuc processiones essent priores illis. Ergo non distinguerentur penes illos, nisi forte innotescenter, et arguitive.

III. Argumenta Scoti, Bonaventuræ et Warronis. — Contra eamdem conclusionem arguunt Scotus, Bonaventura, et Warro (apud Aureolum, dist. 13, q. 1, art. 1), probando quod generatio et spiratio seipsis formaliter distinguantur.

Primo sic. Prima distinctiva sunt simplicissima et se totis formaliter diversa, ut patet 10. *Metaphy-*

(α) *distinctivas.* — *distinctas* Pr.
(β) *imagines.* — *maneries* Pr.

sicæ (t. c. 12). Sed generatio et spiratio, passive sumptæ, sunt constitutivæ personarum Filii et Spiritus Sancti, et per consequens distinctivæ. Ergo seipsis et (α) primo formaliter distinguuntur. — Confirmatur. Quia hujusmodi productiones sunt idem realiter quod relationes constitutivæ.

Secundo. Ens et unum convertuntur, et per consequens unaquæque res habet quod sit una res distincta seipsa formaliter. Sed hujusmodi productiones sunt vere realiter in Deo. Ergo seipsis formaliter distinguuntur.

Tertio. Unumquodque per suam formalem rationem habet quod distinguatur ab omni eo quod non est de sua formali ratione; forma enim est distinctiva, ideo separat et distinguit. Sed generatio in divinis seipsa formaliter est generatio, et spiratio seipsa formaliter est spiratio (β). Ergo ex rationibus formalibus earum impossibile est generationem esse spirationem, etiam quocumque alio per impossibile circumscripto.

Quarto. Quod est causa distinctionis personarum videtur seipso habere distinctionem. Sed Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 14, assignat rationem, quare Spiritus Sanctus et Filius distinguuntur, ex processionibus eorumdem, dicens quod Filius procedit nascendo, Spiritus Sanctus vero a Patre procedit *non quomodo natus, sed quomodo datus*. Et similiter, 15. *de Trinitate* (c. 17), dicit quod ex cognitione et dilectione in nobis insinuatur hic quædam intelligibilis nativitatis et processionis distantia, quia non hoc est cognitione conspicere, quod appetere vel perfrui voluntate. Et ex his, ibidem, infert in nobis esse parentem et prolem et tertiam voluntatem quæ similia sunt illi summæ Trinitati quæ est in Deo. Igitur processiones istæ sunt rationes distinctivæ personarum, et per consequens distinguuntur seipsis.

Quinto arguit Scotus (dist. 13, q. 1). Quia illud dictum Philosophi: motus distinguuntur per terminos (γ), 5. *Physicorum* (t. c. 30), non est ad propositum. Non enim motus distinguuntur penes terminos, nisi quia formæ fluentes sunt ejusdem rationis cum termino; et idem dicitur de via, quia fluxus est ejusdem rationis cum terminis formalibus.

§ 2. — Argumenta contra secundam conclusionem

Argumenta Henrici. — Contra secundam conclusionem arguit Henricus (apud Aureolum, dist. 13, q. 1, art. 1), probando quod generatio et spiratio distinguantur penes formalia principia.

Primo sic. Spiratio et generatio distinguuntur in quantum una productio habet modum liberum, reliqua vero modum naturalem: Spiritus Sanctus enim procedit modo libero et secundum rationem libertatis, Filius autem, naturaliter. Sed hanc differentiam non habent, nisi quia spiratio est a voluntate, generatio vero ab intellectu seu memoria. Ergo hujusmodi productiones distinguuntur penes ista.

Secundo. Generatio terminatur ad Verbum; spiratio vero ad Spiritum Sanctum. Sed non plus Filius haberet rationem Verbi quam Spiritus, nisi quatenus procedit mediante intellectu, Spiritus vero non, sed mediante voluntate. Igitur.

Tertio. Generatio et spiratio distinguuntur ex hoc quod generatio, ex sua formali ratione, est productio assimilativa; spiratio vero videtur esse productio inclinativa. Sed hujusmodi assimilatio et inclinatio non potest eis competere nisi quatenus generatio est a memoria, quæ est principium assimilativum, spiratio vero a voluntate, quæ est principium inclinativum. Ergo generatio et spiratio distinguuntur penes principia quæ sunt intellectus et voluntas.

Quarto. Generatio terminatur ad cognitionem subsistentem quæ Verbum est; spiratio vero ad Amorem subsistentem qui Spiritus est. Sed constat quod hoc non esset, nisi generatio esset ab intellectu, spiratio vero a voluntate; emanat namque amor a voluntate, cognitio vero ab intellectu. Ergo istarum productionum distinctio ortum habet ab intellectu et voluntate tamquam a principiis productivis.

§ 3. — Argumenta contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (dist. 13, q. 1, art. 2) sic, probando quod generatio et spiratio non distinguuntur simpliciter et ultimate, ex hoc quod generatio est a principio improducto, spiratio vero a principio improducto simul et a principio producto per actum dicendi.

Et **primo** arguit sic. Aut ex ista diversitate se tenente ex parte principii derelinquitur in productionibus formalis diversitas rationis, aut nulla talis diversitas derelinquitur in productionibus ipsis. Sed non potest dari secundum, quod nulla talis derelinquatur; quia, secundum hoc, non sunt productiones formaliter alterius rationis in se. Hoc autem est contra veritatem et dicta Sanctorum. Tunc enim Filius non habebit rationem Verbi magis quam Spiritus Sanctus, nec econtra. Restat ergo ut detur primum, scilicet: quod ultra illam diversitatem quæ est ex parte principii, relinquatur in ipsis productionibus intrinseca alietas et formalis; et per consequens suis formalibus rationibus distinguentur.

Secundo sic. Quando aliquid participat proprietatem extrinsecam alicujus et non ejus rationem intrinsecam et formalem, non dicitur esse illud principaliter et per prius; unde participans figuram

(α) *et.* — Om. Pr.
(β) *seipsa formaliter est spiratio.* — Om. Pr.
(γ) *motus distinguuntur per terminos.* — Om. Pr.

hominis, ut simia vel (α) pictura, non dicitur simpliciter esse homo, sed magis secundum quid et diminute, pro eo quod caret rationalitate quæ est formalis ratio hominis. Sed in Verbo et Spiritu Sancto se habent tanquam extrinseca quod Verbum sit ab uno et Spiritus Sanctus a duobus; tanquam autem intrinseca sunt quod Verbum constituatur in esse relucenti et Spiritus Sanctus in esse procedenti. Esse namque ab uno vel duobus potest reperiri in aliis quam in Verbo vel Spiritu, et in alio quam in natura intellectuali; esse autem Verbum, et Spiritum competit soli naturæ intellectuali. Ergo si Verbum et Spiritus in divinis solum participent esse ab uno et esse a duobus, non participabunt nisi proprietatem extrinsecam verbi et spiritus, non intrinsecam aut formalem; et per consequens non erit in eis ratio verbi et spiritus principaliter, cujus oppositum dicit Damascenus, lib. 1 (*de Fide Orthodoxa*); et Augustinus, 15. *de Trinitate,* qui dicunt verbum nostrum esse diminutum, et Verbum Dei principaliter dici.

Tertio sic. A quo habent esse generatio et spiratio secundum suas completas rationes, ab eo possunt esse in ordine ad suam completam distinctionem; constat enim quod distinctio generationis a spiratione prosequitur et consequitur earum rationes formales completas. Sed generatio et spiratio sunt secundum suas completas rationes sufficienter et perfecte a solo Patre. Æque enim perfecte solus Pater spirat sicut simul Pater et Filius; et similiter perfecte generat. Ergo generatio et spiratio perfecte distinguuntur in ordine ad solum Patrem; et per consequens non habet generatio quod a spiratione distinguatur propter hoc quod spiratio est a Filio, cum spiratio etiam distinguatur a generatione (β) secundum quod est a Patre.

Quarto sic. Quod generatio distinguatur a spiratione, hoc est, secundum Augustinum, 5. *de Trinitate,* c. 14, quia est a Patre dissimiliter; est namque generatio per modum nativitatis, et spiratio per modum donationis. Et similiter Damascenus idem testatur (*de Fide Orthodoxa*), lib. 1, c. 10, dicens quod Filius ex Patre est generaliter, Spiritus Sanctus autem et ipse est ex Patre, sed non generaliter, sed processionaliter. Anselmus quoque dicit, *de Processione Spiritus Sancti*, c. 3, quod *Spiritus Sanctus, qui exsistit de Patre procedendo, non est ille qui est de Patre nascendo.*

Ex quibus colligitur quod in hoc generatio et spiratio distinguuntur, in ordine ad Patrem, quia sunt a Patre dissimiliter. Sed non sunt a Patre dissimiliter ex hoc quod unum est a Patre solo, reliquum vero a Patre et Filio; illam namque habitudinem non habent in ordine ad solum Patrem. Ergo generatio et spiratio non distinguuntur, quia spiratio sit a genito. Nec valet si dicatur quod in ordine ad Patrem distinguuntur ex hoc quod sunt ab eo sub quodam ordine, est enim Verbi generatio primo, et deinde spiratio, saltem secundum nostrum modum intelligendi; — si quidem hoc non valet: tum quia tu ponis quod generatio et spiratio distinguuntur ex hoc solo quod generatio est a Patre solo, spiratio vero a Patre et Filio; tum quia ille ordo non est in re, sed tantum secundum modum intelligendi, distinctio vero generationis et spirationis in ordine ad Patrem est secundum rem, non secundum nostrum modum intelligendi; loquimur enim hic de generatione et spiratione passiva; tum quia a Sole ordine quodam procedit radius et calor, nec tamen generatio radii dicitur dictio verbi, nec productio caloris, processio spiritus aut spiratio. Restat ergo ut generatio et spiratio, prout sunt in Patre, dissimilitudinem quamdam habeant et difformitatem, qua intrinsece distinguantur.

Quinto sic. Si de ratione spirationis est quod sit a generante et a genito per se et essentialiter, aut de ratione ejus est quod sit ab utroque copulatim, aut quod sit ab utroque divisim (α). Sed non quod sit ab utroque copulatim (β); quia tunc non perfecte esset a quolibet divisim, si de ratione ejus esset quod aspiceret utrumque conjunctim. Est ergo de ratione ejus esse a quolibet perfecte et complete divisim (γ); et secundum hoc in ordine ad quemlibet perfecte distinguetur a generatione. Non solum ergo ab ea perfecte distinguitur in quantum est a Filio (δ); immo, etiam Filio circumscripto, in quantum est a Patre.

Sexto. Illud non causat distinctionem spirationis quod accidit ipsi spirationi vel spiratori et est extra ejus rationem. Sed extra rationem Filii, in quantum spirat, est esse genitum, unde generari accidit sibi; spirator enim, in quantum spirator, non est genitus, alioquin Pater non esset spirator. Et iterum, sicut Filius non eo quo genitus est Creator, sic nec eo quo genitus est spirator. Generare insuper et generari accidunt principio spirativo; unde nec Pater spirat in quantum generans, nec Filius in quantum genitus. Ergo esse a genito non distinguit spirationem a generatione.

Septimo sic. Si ratio Spiritus et voluntariæ processionis pro eo salvari dicitur in divinis, quia ista reperiuntur in processione voluntaria reperta in creaturis esse, videlicet a duobus, quia a verbo et a voluntate, oportet consimilem modum procedendi a duobus etiam hic reperiri. Sed hoc non reperitur. Amor enim vel est a voluntate elicitive, et a verbo

---

(α) *simia vel.* — *situalis* Pr.
(β) *etiam.* — Ad. Pr.

(α) *aut quod sit ab utroque divisim.* — Om. Pr.
(β) *sed non quod sit ab utroque copulatim.* — *sed hoc non potest dici* Pr.
(γ) a verbo *si* usque ad *divisim*, om. Pr.
(δ) a verbo *a generatione* usque ad *Filio*, om. Pr.

tantum terminative et tamquam a causa sine qua non, secundum quod aliqui volunt, vel a verbo quantum ad specificationem actus, et a voluntate quantum ad exercitium ejusdem actus, ut dicunt alii. Nullum autem istorum salvatur in divinis. Ergo processio per modum voluntatis non est in divinis propter consimilem modum essendi a duobus.

Octavo sic. Si spiratio includit in sua ratione ut sit per se ab aliquo genito, aut illud genitum habet tantum rationem producti in generali, aut rationem talis producti in speciali, videlicet per generationem. Sed non potest poni quod primum sufficiat, quia secundum hoc caloris productio erit spiratio, cum sit a radio producto et generato a Sole. Si vero detur secundum, habetur propositum. Sicut enim in divinis est vera generatio (α) secundum propriam rationem, non quia sit ab uno solo, sic erit ibi spiratio secundum propriam et formalem rationem, non tantummodo quia sit productio a duobus.

Nono sic. Dualitas quæ ponit distinctionem in aliqua productione debet pertinere per se ad rationem principii illius productionis. Sed non est sic respectu spirationis; quia Pater et Filius non spirant in quantum duo principia, nec sicut duo spiratores, nec per duas virtutes, sed quasi omnino unum. Ergo hujusmodi dualitas nihil facit; æque enim spiratio est ab uno principio sicut generatio.

Decimo sic. Secundum sanctum Thomam, processio amoris in divinis non debet dici generatio, quia res intellecta in intellectu fit secundum suam similitudinem; quæ similitudo potest dici verbum; cujus similitudinis productio potest appellari generatio, cum omne generans generet sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid; quia voluntas ex hoc fit in actu quia habet inclinationem in rem volitam. Hæc sunt verba ejus in quæstione qua quærit : utrum processio amoris in divinis sit generatio (1. p., q. 27, art. 4). Et est sententia solutionis ejus in hoc quod productio verbi est generatio cujusdam similitudinis; processio vero est per modum cujusdam inclinationis et motionis ac impulsionis. Sed isti modi salvari possunt in ordine ad Patrem solum; nec enim (β) ratio similitudinis consistit in esse ab uno solo, nec ratio inclinationis et motionis in esse a duobus. Non ergo penes illa generatio et spiratio distinguuntur.

Undecimo sic. Illud non inducit in productionibus diversitatem rationis, quod potest indifferenter competere productionibus ejusdem et alterius rationis. Sed esse ab uno et esse a duobus potest indifferenter competere productionibus ejusdem rationis et alterius; unde tractus navis potest esse ab uno solo et a pluribus, et similiter generatio (α) ignis potest esse ab uno solo, sicut ab igne, et a duobus, sicut a ferro et lapide ex quorum collisione generatur flamma in aere. Ergo istud non potest esse ratio quod generatio et spiratio (β) sint productiones alterius et alterius rationis.

Hæc sunt argumenta ejus in forma.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem tertiam arguit Scotus (1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1).

Primo sic. Si istæ productiones distinguuntur per hoc quod una est ab uno et alia a duobus, de per se, secundum istam viam possent poni infinitæ personæ in divinis. Posset enim poni quarta persona a tribus, et quinta a quatuor. Nec esset aliqua (γ) ratio trinitatis in divinis personis, si (δ) tantum esset distinctio per unitatem suppositi agentis vel pluralitatem, et non esset distinctio per rationes producendi.

Secundo. Quia si idem sit principium formale producendi aliquid propter esse ejus (ε) in hoc supposito vel in illo, non erit (ζ) principium productionis alterius rationis; quia albedo in lapide vel in equo est principium immutationis visus ejusdem rationis; ita etiam si albedo eadem esset, in duobus, ut in uno (η), esset principium immutationis (θ) unius rationis. Istæ autem productiones ita distinguuntur quod non sunt ejusdem rationis. Igitur oportet istius distinctionis assignare aliam rationem quam unitatem vel dualitatem suppositorum agentium.

Tertio. Quia omnis distinctio reducitur ad aliqua primo diversa, quæ essent distincta, si per impossibile essent ab omnibus aliis separata. Igitur ista distinctio est per aliqua talia, quæ essent distincta, omnibus aliis prætermissis per impossibile, quæ etiam seipsis sunt primo diversa. Sed talia non sunt unitas vel pluralitas suppositorum agentium, si non sit alia distinctio in principiis agendi. Igitur, etc. Circumscripto enim (ι) omni alio ab unitate vel pluralitate suppositorum, non videtur quod pluralitas sit prima ratio distinguendi productiones.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** argumentorum Aureoli primo loco factorum contra

(α) *vera generatio.* — *vere generare* Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.

(α) a verbo *navis* usque ad *generatio*, om. Pr.
(β) *spiratio.* — *productio* Pr.
(γ) *aliqua.* — *alia* Pr.
(δ) *si.* — *sed* Pr.
(ε) *ejus.* — Om. Pr.
(ζ) *erit.* — *est* Pr.
(η) *ut in uno.* — *et uno* Pr.
(θ) *immutationis.* — *mutationis* Pr.
(ι) *enim.* — Om. Pr.

primam conclusionem, respondetur negando minorem. Ista enim positio nullum prædictorum destruit. Et cum probatur quia si actiones et passiones non habent per se genera et species et differentias, sed ab aliis, puta principiis aut terminis, tunc non erit verum quod diversorum generum, etc., negatur consequentia. Licet enim calefactio habeat speciem a calore, et differentiam, proportionaliter, sicut res naturalis a sua forma, cum hoc tamen stat quod alterius speciei est calor et alterius calefactio, et alterius differentiæ, et alterius generis. Illud enim quod est in genere qualitatis, potest dare speciem illi quod est de genere actionis; non tamen est ejusdem generis cum illo. Eodem modo negatur illud quod secundo infertur, scilicet quod sequitur ex conclusione quod coordinationes prædicamentorum non essent impermixtæ. Hoc enim non sequitur. Quia non ponimus quod eadem sit differentia rerum diversarum coordinationum; sed quod una dat differentiam alteri, non quod sit differentia alterius; vel dat ei speciem, non quod sit species ejus; sicut forma lapidis dat ei speciem, non tamen est ejus species, sed potius natura resultans ex forma lapidis et ex ejus materia, quæ dicitur lapideitas; nec est proprie de genere substantiæ nisi (α) reductive. Eodem modo dico quod differentiæ actionum pertinent ad genus actionis per se et essentialiter, licet sumantur a rebus, quæ sunt alterius generis. Unde iste arguit ac si nos poneremus quod differentia actionum esset de uno prædicamento et actio in alio prædicamento, et ita de specie et genere; quod non ponimus, ut patet per prædicta. Sciendum tamen quod non oportet differentiam per se contineri sub illo genere sub quo est species quam constituit illa differentia, ut docet Avicenna, 5. *Metaphysicæ*, c. 6, ubi vult quod differentia hominis continetur sub animali, non quod sit de quidditate animalis, nec econtra, sed quia comitatur animal. Dictum est etiam, 8. distinctione, in quæstione : utrum Deus sit in genere, quomodo accidentium differentiæ sumuntur a rebus alterius generis, scilicet ex subjecto accidentium vel ex causis aut effectibus eorum.

Ad secundum negatur minor. Sicut enim calefactio habet speciem a re alterius generis sumpta in speciali, scilicet a calore, ita ab eadem re sumpta (β) sub ratione communi, scilicet qualitatis, habet genus subalternum, scilicet alterationem vel hujusmodi, et ab eadem sumpta sub ratione generalissima vel analoga, habet genus generalissimum (γ). Sicut enim calefactio est talis speciei specialissimæ, quia procedit a tali principio quod est calor, ita est talis generis, scilicet actionis, quia est effluxus a tali actu in aliud; ita quod ab eadem re sumitur in ea genus et species,

(α) *nisi*. — Om. Pr.
(β) *in speciali*. — Ad. Pr.
(γ) *generalissimum*. — *subalternum* Pr.

prout illud principium calefactionis consideratur in speciali vel generali.

Ad tertium conceditur quod infertur, scilicet quod differentia actionum non solum est materialis sed formalis. Negatur tamen ultima consequentia, scilicet quod si differunt formaliter, ergo seipsis formaliter et non per terminos vel principia. Non enim oportet quod omne quod est formaliter aliquale sit se (α) ipso tale, sed sufficit quod per formam suam, vel per illud quod tenet locum formæ, ut in proposito. Unde formalis distinctio formaliter est in actionibus; sed principium illius distinctionis est extra, scilicet principium vel terminus; et talia possunt dici formæ extrinsecæ ipsarum actionum vel passionum.

Ad quartum conceditur totum, scilicet quod actiones et passiones habent formaliter conceptum generis et speciei et differentiæ, qui quidem conceptus sunt eis proprii. Illi tamen sumuntur completive a rebus aliorum generum, sive sint conceptus generum, sive specierum.

Ad quintum dico quod intellectus non potest concipere rationem calefactionis, non concipiendo calorem qui est ejus terminus; nec albefactionem, non concipiendo albedinem. Similiter, nec propriam rationem cujuscumque actionis, nisi concipiat proprium terminum ad quem vel a quo est. Cujus ratio est, quia nihil intelligitur nisi secundum quod est actu, scilicet non intelligendo illud quod est actus rei vel se habet loco actus et formæ in re illa. Unde nec compositum intelligitur nisi per actum ejus qui est forma; nec materia, nisi in habitudine ad formam; nec actio, nisi in habitudine ad formam quæ est ejus principium; nec passio, nisi in habitudine ad formam quæ est terminus; et sic de cæteris. Argumentum autem supponit oppositum; et ideo non procedit.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta in secundo loco facta respondetur. Et primo,

Ad primum conceditur major, sed negatur minor. Unde dicitur quod in nobis spiratio amoris et generatio verbi non distinguuntur formaliter seipsis, sicut dictum fuit, sed ex alio. Conceditur tamen quod sunt alterius rationis; sed ratio earum sumitur ex principiis vel terminis. Dicitur tamen quod aliqua falsa assumuntur in minori de illo esse apparenti et lato, sicut alias dictum fuit.

Ad secundum dicitur quod major est falsa. Quandocumque enim propria ratio alicujus sumitur ab aliquo extrinseco, non est inconveniens quod illud distinguatur ab alio per aliquid sibi extrinsecum; sicut patet de relationibus et actionibus : nam illud quod se habet quasi actuale in actione est ibi extrinsecum, res autem distinguitur per suum actum.

Ad tertium negatur major; nam motus habent

(α) *se*. — *de* Pr.

distinctionem a terminis suis. Tamen motus præcedit tempore vel natura suum terminum. Unde quando prius se habet quasi via ad illud quod se habet quasi posterius, vel quando posterius dat speciem et rationem priori, tunc prius distingui potest per posterius, sicut in proposito.

III. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra primam conclusionem, negatur minor. Non enim origines personarum eas constituunt, nec distinguunt, proprie loquendo, ut alias videbitur; sed relationes. — Nec valet confirmatio. Non enim sequitur, si relatio distinguit, aut constituit, quod origo distinguat proprie, vel constituat, licet sint idem secundum rem.

Ad secundum dico quod licet quælibet res habeat ex sua formali ratione qua est ens et illud quod est, quod sit una et indivisa in se, non autem quod sit divisa ab aliis; quia, licet de ratione unius sit indivisio in se, non autem divisio ab aliquo. Verumtamen dico quod sicut ratio productionis in quantum productio sumitur a principio vel termino, ita et ejus distinctio et unitas.

Ad tertium dicitur quod generatio non habet suam formalem rationem ab aliquo sibi intrinseco, nec spiratio similiter; ideo nec ejus distinctivum est sibi, in quantum hujusmodi, intrinsecum, sed est terminus ejus vel principium.

Ad quartum dicitur quod productiones non sunt intrinseca distinctiva producentis et producti, ut alias videbitur, quia productio passiva est via ad constitutivum et distinctivum personæ a persona, productio vero activa se habet per modum egredientis a distinctivo. Ad auctoritates Augustini dicitur quod Augustinus non intendit aliud nisi quod illi diversi modi procedendi Filii et Spiritus Sancti arguunt eorum distinctionem; non autem quod Filius et Spiritus Sanctus proprie et intrinsece per hujusmodi processiones distinguantur, nisi tamquam per vias ad propria distinctiva, secundum modum loquendi sancti Thomæ.

Ad quintum dico quod licet motus quoad suum materiale sit ejusdem rationis cum termino, ut in secundo dicetur, tamen quoad suum formale, scilicet habitudinem potentialis ad terminum actualiorem, recipit speciem a termino; quia habitudines ad diversos terminos specificam distinctionem recipiunt ab eisdem. Et idem intelligo de actione et passione. Nam quantum ad materiale suum, in creaturis sunt unius rationis cum termino, sed quoad formale recipiunt speciem a principio vel termino; illud autem formale est habitudo quædam, ut in secundo clarius ostendetur (dist. 1, q. 2).

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici contra secundam conclusionem dicitur quod æque naturaliter producitur Spiritus Sanctus sicut Filius, ut alias diffuse dictum fuit (dist. 6). Verumtamen concesso quod Spiritus Sanctus producatur modo libertatis et Filius modo naturæ, et quod illæ processiones habent prædictos modos ab intellectu et voluntate, nunquam tamen haberetur quod nativitas et processio realiter distinguerentur, sed solum ratione; propter illam distinctionem principiorum, quæ, cum non sit realis, non potest esse, in quantum hujusmodi, ratio distinctionis realis in effectu vel actibus elicitis, ut dicit sanctus Thomas, in probatione secundæ conclusionis. Et ideo in vanum reperitur distinctio formalis; quia, cum illa sit minor reali, numquam sufficiet ad realem distinctionem inter processiones.

Ad secundum dico quod argumentum solum concludit quod generatio habet quod terminetur ad Verbum et non ad Spiritum, et quod sit alterius rationis a spiratione quia est ab intellectu et spiratio a voluntate; sed restat aliud invenire : quod inferat realem distinctionem earum.

Ad tertium et **quartum** patet per idem. Solum enim concludit quod intellectus et voluntas sunt distinctiva dictarum processionum secundum rationem, sed non quod ideo ista distinguatur realiter ab illa, quia hæc est elicita ab intellectu, alia a voluntate, sane intelligendo illam elicitionem, ut alias visum est (dist. 7). Unde non est aliud distinctivum hujus ab illa secundum rem, nisi quia una quodammodo originatur ab alia et procedit realiter ab alia, scilicet procedendo a nativitate.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra tertiam conclusionem negatur disjunctiva assumpta, quoad quamlibet partem. Non enim ex diversitate principiorum generationis et spirationis relinquitur ulla formalis diversitas in generatione et spiratione; nec etiam sic in eis relinquitur formalis diversitas quod intrinsece, hoc est, seipsis et non per alia distinguantur. Unde, breviter, generatio et spiratio formaliter proxime distinguuntur suis formalibus distinctionibus quæ sunt in eis, sed formaliter primo distinguuntur ex suis principiis quæ se habent quasi formæ productionum.

Ad secundum negatur minor; unde propria ratio spirationis est quod sit a dicente et a Verbo producto. Conceditur tamen quod propria ratio spirationis non consistit in esse a duobus, nec propria ratio generationis in hoc quod est esse ab uno. Non enim quæcumque duo producentia, et quodcumque unum producens diversificant rationem generationis et spirationis; et hoc solum probat argumentum. Sed duo

producentes quorum unus est ab alio genitus, et unus producens diversificant prædictas productiones. Unde arguens videtur innuere quod nos intelligamus quod propria ratio harum productionum solum consistit in esse ab uno et in esse a duobus; quod non dicimus; sed solum volumus quod per hoc distinguuntur. Unde fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod distinguantur formaliter ex propriis rationibus; quod negatum fuit.

Ad tertium negatur major. Falsum enim ibi sumitur, scilicet quod generatio et spiratio ex suis propriis rationibus distinguantur, ut sæpe dictum est. Et ideo, licet Pater perfecte spiret et generet, non tamen in ordine ad solum Patrem distinguuntur generatio et spiratio.

Ad quartum negatur minor. Unde sanctus Doctor, 1. p., q. 36, art. 2, ad 7um, sic ait : « Spiritus Sanctus distinguitur personaliter a Filio, quia origo unius distinguitur ab origine alterius. Sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solum a Patre, Spiritus vero Sanctus a Patre et Filio; non enim aliter processiones distinguerentur, ut supra dictum est. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod si essent a solo Patre illæ origines, non possent distingui, nec possent esse dissimiliter ab eo; nunc autem sunt dissimiliter a Patre, quia una ab eo solum, alia vero a Patre et Filio. Et cum dicitur quod illam habitudinem non habent in ordine ad solum Patrem, negatur; immo non in ordine ad alium, quia a nullo alio sunt ambæ illæ processiones similiter nec dissimiliter. Unde, breviter loquendo, responsio quæ datur ibidem est bona, intelligendo, per ordinem, non ordinem solius rationis, sed ordinem originis, ut ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5 : « Relinquitur, inquit, quod pluralitas in divinis personis esse non potest nisi secundum ordinem originis solum, ut scilicet Filius sit a Patre, et Spiritus Sanctus a Filio. Si enim Spiritus Sanctus non esset a Filio, ex æquo respicerent Patrem. Unde, vel non essent duæ personæ, vel esset inter eos ordo perfectionis secundum Arianos, vel esset inter eos materialis divisio, quod est impossibile. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod generatio et spiratio passive sumptæ sunt dissimiliter a Patre; quia sub quodam ordine originis qui dictus est. Nec valet prima hujus responsionis impugnatio. Bene enim stat simul, quod istæ processiones distinguantur secundum ordinem originis, et quod ex hoc solo distinguantur quod una est ab uno et alia a duobus, quorum scilicet unus est ab alio. Nec valet secunda. Non enim loquimur de ordine rationis, sed originis. Nec valet tertia. Non enim dicimus quod ratio spirationis solum et completive consistat in esse a duobus; nec quod ratio generationis consistat solum in esse ab uno; sed dicimus quod illæ processiones ex hoc differunt; non enim distinguuntur ex propriis rationibus, ut dictum est.

Ad quintum dicitur sicut ad tertium. Licet enim spiratio sit complete et perfecte a Patre, et complete et perfecte a Filio, non tamen in ordine ad aliquid illorum circumscripto per intellectum alio distinguitur a generatione. Iste enim semper supponit quod ex sua ratione distinguatur a generatione, quod est falsum.

Ad sextum negatur modus arguendi. Minor enim male subsumitur. Deberet enim argui : illud non causat etc.; sed esse a genito accidit spirationi; ergo etc. Et tunc consequentia esset bona; sed (α) negaretur minor. Dico enim quod licet spiratori in quantum hujusmodi accidat esse genitum, et consimiliter accidat ei esse generantem, non tamen spiratori in quantum hujusmodi accidit quod sit genitum vel generans (β), immo omnis spirator necessario generat vel generatur, nec est spiratio nisi sit a generante et genito, scilicet a dicente et verbo ejus.

Ad septimum dico, ad majorem, quod modus processionis Spiritus Sancti est idem in Deo et in nobis, quantum ad ea quæ sunt de ratione spiritus. Non tamen est ibi identitas vel unitas (γ) univocationis, sed analogiæ cujusdam, et imperfectæ repræsentationis processionis divinæ per creatam processionem. Unde, de ratione spiritus est quod procedat a verbo; et hoc est in Deo et in nobis. Sed per quem modum procedat a verbo non variat propositum nec rationem spiritus, nisi secundum perfectum et imperfectum. Quod enim spiritus amoris procedat in nobis a verbo intellectus quantum ad specificationem actus, et a voluntate quantum ad exercitium, contingit ex imperfecta activitate nostri verbi et nostræ voluntatis, quæ realiter distinguuntur, et quodlibet ex alio perficitur. In Deo autem Spiritus perfecte procedit a Verbo, et perfecte a dicente; et ideo ibi est perfectum Verbum et perfectus Spiritus. Non sic in nobis.

Ad octavum conceditur secunda pars divisionis et illud quod ulterius infertur, scilicet non ex hoc solo est in divinis spiratio, quia est ibi processio a duobus; quia nec nos oppositum dicimus, sed solum quod ex hoc spiratio differt a generatione, et non quod in hoc consistat ratio spirationis, ut sæpe dictum est.

Ad nonum negatur minor. Pater enim et Filius spirant in quantum duo, non tamen in quantum duo principia, sed in quantum duo supposita spirantia modo alias dicto.

Ad decimum dicitur quod fundatur in falsa imaginatione, scilicet quod generatio et spiratio ex suis rationibus formalibus et intrinsece distinguantur. Dico enim quod dato quod illæ rationes dictarum processionum in ordine ad solum Patrem, circumscripto

(α) *sed.* — *si* Pr.
(β) a verbo *non tamen* usque ad *generans,* om. Pr.
(γ) *vel identitas.* — Ad. Pr.

Filio, salvarentur, nunquam realiter distinguerentur dictæ processiones ex illis rationibus, sed solum ratione. Sed realis distinctio venit ex ordine originis quo unus est a Patre, et alius ab eo qui est a Patre; et qui est a Patre est Filius, et qui est (α) ab illo qui est a Patre est Spiritus Sanctus, licet etiam sit a Patre; ita quod sicut unus procedit a Patre mediante alio, licet etiam sit a Patre, ita (β) unus procedit a Patre mediante alio, licet etiam procedat ab eo immediate.

Ad undecimum negatur minor, loquendo per se. Nunquam enim alicui productioni per se competit quod sit a duobus, nisi productioni voluntatis; productio autem naturalis per se est ab uno principio; et quod sit a duobus, hoc accidit ei ex imperfectione agentium quæ multa vicem supplent unius perfecti agentis, vel saltem sunt subordinata in causando, et alterius ordinis, vel unum agit et aliud patitur, et hujusmodi. Verumtamen major potest merito negari. Nam productio quæ solum est ab uno producente, realiter differt ab ea quæ est a duobus, saltem numero; et etiam si una de per se est ab uno, et alia de per se a duobus, oportet quod differant ratione.

Et sic patet quomodo argumenta ejus non procedunt.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra tertiam conclusionem, negatur consequentia. Quia, in divinis, licet sint duæ productiones, quarum una est ab uno et alia de sui ratione habeat quod sit a duobus, nulla tamen est ibi de cujus ratione habeat quod sit a tribus vel quatuor. Nec esse potest; quia in divinis non est productio ad intra, nisi quæ invenitur in natura intellectuali; illa autem non est nisi duplex, scilicet : una secundum intellectum, alia secundum voluntatem. Concedo tamen quod distinctio rationis illarum processionum vel productionum, non solum attenditur penes unitatem vel pluralitatem producentium. Sed dico quod distinctio realis processionum originatur ex hoc quod una est ab unico producente, alia vero a duobus. Sed rationes talium processionum suam rationem sumunt ex distinctione principiorum elicitivorum; sed talis non sufficeret, nisi ad distinctionem rationis.

Ad secundum dicitur quod principia elicitiva istarum emanationum sunt alterius rationis; sed hoc non sufficeret, ut dictum est, ad realem distinctionem processionum, nisi quia distinctio talium elicitivorum causat distinctionem rationis in emanationibus, ad quam sequitur unam esse a procedente secundum primam, ac per hoc a prima realiter distingui. Aliud ergo est quod distinguit eas secundum rationem, et aliud (γ) quod distinguit eas in re.

(α) *alius ab eo qui est a Patre; et qui est a Patre est Filius, et qui est.* — Om. Pr.

(β) a verbo *sicut* usque ad *ita*, om. Pr.

(γ) *secundum.* — Ad. Pr.

Ad tertium dico quod realis distinctio istarum processionum reducitur ad distinctionem realem suppositorum producentium; sed (α), secundum diversas rationes, reducitur ad distinctionem attributorum; et nego quin unum et multa sint primo diversa. Ita bene, sicut diversa attributa, immo plus, similiter distinctio Patris et Filii reducitur ad distinctionem relationum constitutivarum.

Et hoc de primo articulo, etc.

ARTICULUS II.

PENES QUID ET QUOMODO DISTINGUUNTUR GENERATIO ET SPIRATIO ACTIVE SUMPTÆ

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit ista

Prima conclusio : quod generare et spirare non sunt duæ res realiter distinctæ in Patre.

Probatur ista conclusio, secundum sanctum Doctorem, 1. p., q. 32, art. 3 : tum quia, si differrent realiter, sequitur quod persona Patris esset composita ex pluribus rebus; tum quia, cum sola oppositio relativa faciat distinctionem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponerentur ad invicem relative, non differrent realiter. Istæ sunt rationes ejus. Et si dicatur quod per secundam rationem probabitur quod generari et spirari non differunt realiter, quia non opponuntur relative, plus quam generare et spirare; dicitur quod instantia non valet. Nam inter processiones est ordo originis, non autem inter productiones active sumptas : quia nec generatio per se præcedit secundum ordinem originis spirationem activam, quia tunc Pater seipsum generaret; nec econtra spiratio activa potest præcedere per se generationem activam, quia tunc prius esset actus voluntatis quam intellectus, quod est inintelligibile. Secus est de processionibus; nam nativitas seu generatio passive sumpta præcedit secundum ordinem originis spirationem passive dictam.

Secunda conclusio est quod spirare et generare differunt ratione.

Probatur ista conclusio : tum quia generatio et spiratio sunt diversæ relationes; tum quia una est communis, alia propria; tum quia alia est ratio unius, et alia est ratio alterius.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. p., ubi supra (q. 32, art. 3); et 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ubi sic ait : « In illo, inquit proprie

(α) *sed.* — Om. Pr.

aliqua multiplicantur et non sunt unum, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), et 4. *Physicorum* (t. c. 134). Verbi gratia : isocheles, id est, triangulus duorum æqualium laterum, et isopleuros, id est, triangulus æquilaterus, distinguuntur differentiis trianguli, et ideo non dicimus quod sint unus triangulus sed plures; non autem distinguuntur propriis differentiis figuræ, immo sub una figuræ differentia incidunt, quæ est habere tria latera, et ideo dicuntur una figura quæ est triangulus. Et ideo non potest dici quod sint plures res nisi de illis quæ per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei in divinis non est nisi per oppositionem relationis; et ideo non potest dici quod sint plures res nisi secundum quod exigit illa oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duæ res; et similiter Pater et Filius. Sed paternitas et communis spiratio non sunt duæ res, quia non opponuntur relative, sed tantum duæ relationes, quia distinguuntur differentiis relationis in quantum est relatio; cum enim relatio dicatur secundum respectum ad alterum, differentia relationis erit secundum quod est ad (α) diversa; et ideo, quia paternitate Pater refertur ad Filium, et communi spiratione ad Spiritum Sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duæ relationes; et similiter sunt duæ notiones, in quantum alia et alia ratio est innotescendi Patrem in una et in alia. » Hæc ille.

Tertia conclusio est quod licet generatio et spiratio active sumptæ non distinguantur realiter, non tamen una prædicatur de alia.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sent.*, dist. 27, ubi supra (q. 1, art. 1), ubi sic ait, ad tertium argumentum : « Sicut, inquit, attributa essentialia non sunt plures res, ita nec proprietates uni personæ convenientes, sed sunt una res quæ est illa persona. Sed tamen quia relatio manet in divinis etiam secundum communem rationem generis, manet etiam distinctio relationis in quantum est (β) relatio; et ideo potest dici quod sunt plures relationes, et una relatio (γ) de alia prædicatur. Non sic autem est in essentialibus, quæ non manent ibi secundum rationem communem generis. Unde non distinguuntur secundum rationem alicujus communis, cujus ratio in Deo sit, si tamen accipiatur commune reale significatum nomine primæ impositionis. Si autem accipitur commune rationis significatum nomine secundæ impositionis, sic commune est omnibus quod sint attributa. Et ideo, quia dividunt unum commune rationis, secundum hoc non prædicantur secundum se invicem; non enim dicimus quod hoc attributum sit illud attributum, sed quod est aliud attributum. Sed quia (α) non dividunt unum commune reale, ideo, ratione divinæ simplicitatis, secundum quodcumque nomen primæ impositionis de se invicem prædicantur, ut dicatur : hæc res est illa; vel etiam propriis nominibus, ut : sapientia est bonitas. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod intendit talem rationem : Quæcumque sub propriis nominibus dividunt aliquod commune reale, in illo possunt dici plura, nec unum sub proprio nomine de alio prædicatur. Sed generatio, et spiratio, vel hujusmodi sub propriis nominibus dividunt in divinis hoc commune reale quod est relatio. Ergo illa sunt plures relationes, nec una prædicatur de alia sub proprio nomine.

Eamdem conclusionem ponit, 1. p., q. 32, art. 3, ad 3um, ubi ait : « Plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relative, non differunt realiter; nec tamen de invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum; sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ est attributum scientiæ, licet dicamus quod potentia est sapientia. » — Hæc ille. — Et accipit rationem non pro conceptu facto per intellectum, sed pro quidditate fundante illum conceptum, id est, pro ipsa re secundum quod habet in se unde potest fundare rationem factam ab intellectu. Et intendit talem rationem : Una quidditas, sic abstracte significata, non prædicatur de alia, nisi illa alia de per se intellectu ejus foret, vel per se consequatur illam. Sed generatio et spiratio significantur per modum quidditatis abstractæ. Ergo, cum una earum non sit de per se intellectu alterius, nec per se consequatur ad aliam, una non prædicatur de alia. — Qui autem termini prædicentur de illis proprietatibus sic abstractis, non est ad propositum discutere.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Durandi et aliorum. — Sed contra primam conclusionem arguunt Durandus (dist. 13, q. 2) et multi alii (juxta expositionem Aureoli, dist. 13, q. 1, art. 3) probantes quod spiratio activa in Patre distinguatur realiter ab activa generatione, et in Filio a generatione passiva.

Primo sic. Relationes penes terminos distinguuntur. Unde illa quibus aliquid realiter comparatur ad diversa videntur realiter differre. Sed Pater, per generare comparatur ad Filium, et per spirare ad Spiritum Sanctum, qui sunt realiter distincti. Ergo spirare et generare realiter distinguuntur.

Secundo sic. Impossibile est duas passiones distinctas realiter profluere ab eadem actione et una secun-

(α) *ad.* — *a* Pr.
(β) *in quantum est.* — *et* Pr.
(γ) *relatio.* — *ratio* Pr.

(α) *quia.* — Om. Pr.

dum rem; actiones enim videntur multiplicari secundum numerum passionum. Sed spirari et generari sunt passivæ productiones realiter distinctæ, cum constituant Spiritum Sanctum et Filium. Ergo generare et spirare realiter distinguentur.

Tertio. Sicut se habet generare ad generari, sic spirare ad spirari; ergo, permutatim, sicut se habet spirare ad generare, sic spirari ad generari, et econtra. Sed constat quod spirari et generari realiter distinguuntur. Ergo generare et spirare realiter distinguentur.

Quarto. Quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem. Sed generare et generari nullo modo sunt inter se realiter idem. Ergo nec generare erit idem in Patre cum spirare, nec in Filio generari erit idem cum spirare.

Quinto. Multiplicato uno correlativorum, multiplicatur et reliquum; et maxime si fiat multiplicatio secundum speciem, non solum secundum numerum. Sed generari et spirari distinguuntur realiter; et non solum secundum numerum; immo quasi secundum speciem, cum alterius sint rationis. Ergo generare et spirare, quæ sunt eorum correlativa, realiter distinguentur.

Sexto. Si generatio et spiratio non distinguerentur realiter, non essent quatuor reales relationes in divinis; communis enim spiratio non poneret in numerum cum paternitate et filiatione. Sed hoc est contra dicta Sanctorum. Igitur.

Septimo. Relatio producentis et producti impossibile est quod sint idem; et similiter productio activa et passiva non possunt esse eadem. Sed generari est passiva productio, spirare vero activa. Ergo non sunt idem realiter.

Octavo. Illæ actiones quæ habent distinctos modos realiter et (α) extra intellectum, realiter distinguuntur. Sed ita est de generare et spirare. Pater namque generat naturaliter et spirat libere, et secundum omnes alio modo spirat quam generet. Ergo spiratio et generatio realiter distinguuntur.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus, ubi supra (dist. 13, q. 1, art. 4) volendo probare quod generare et spirare nullo modo distinguantur, nec re, nec ratione. Arguit autem,

Primo sic. Impossibile, inquit, est quod contradictoria de prædicato reali verificentur de his quæ dicunt eamdem rem sub alio et alio conceptu; prædicatum enim reale respicit rem, non quatenus concepta est, sed quatenus res est; propter quod si affirmetur et negetur sub diversis conceptibus de eadem re, simpliciter affirmatur et negatur de eodem; accidit enim sibi conceptuum pluralitas. Sed de generare et spirare possunt enuntiari contradictoria de prædicato reali. Nam generare non communicatur Filio; spirare vero, secundum rem sibi communicatur. Et iterum Pater generat Filium, et non spirat ipsum. Et sic de multis aliis, ut: quod generare realiter opponitur generari cui secundum rem spirare non opponitur; et quod generare non est vere realiter nisi in uno supposito, spirare vero secundum rem est in duobus. Ergo impossibile est quod sint de his quæ distinguuntur per repetitionem sub alio et alio conceptu, quorum distinctionem perficit operatio intellectus.

Secundo arguit sic. Quæcumque concurrunt intrinsece ad unam et simplicissimam personalitatem, necesse est quod fundent penitus eamdem indistinctionem; alioquin si habent distinctiones et proprias unitates, personalitas illa in qua erunt plura distincta et plures unitates nullo modo simplicissima est. Sed personalitas Patris simplicissima est re et ratione. Intra istam autem personalitatem clauditur essentia, et spiratio, ac generatio activa, alioquin personalitas Patris subjiceretur spirationi et spiratio esset accidens ejus. Ergo tam essentia, quam generatio, quam spiratio, sunt penitus indistincta in Patre carente prorsus omni distinctione reali vel rationis. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES.

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Durandi et aliorum. — **Ad primum** contra primam conclusionem, dicitur quod solum concludit quod generatio activa et spiratio activa sunt duæ relationes, non autem quod sint duæ res, ut patet in secunda conclusione hujus articuli. Dicitur ergo, ad majorem, quod relationes penes terminos distinguuntur in esse relationis, non autem in esse rei, nec in divinis, nisi sint oppositæ relative, vel una originetur ab alia.

Ad secundum dicitur quod cum in divinis actio sit relatio significata per modum actionis, sicut dicimus quod generare et spirare sunt duæ relationes sed unica res, ita potest dici quod sint duæ actiones notionales, et non sunt nisi unica res; nec oportet esse tantam differentiam inter actiones sicut inter passiones, si tamen passio in divinis locum habet, quia ibi una passio procedit ab alia, non tamen una actio ab alia.

Ad tertium negatur major, in divinis. Nam generare et generari, non solum identificantur in divina essentia, immo in illa re relativa quæ dicitur communis spiratio. Non sic spirari et generari. Verumtamen argumentum a transmutata proportione non

(α) *et.* — Om. Pr.

semper tenet, nisi in quantitatibus. Præsertim non tenet in proposito. Unde arguam sic : sicut se habet generans ad genitum, sic spirans ad spiratum ; ergo, a transmutata proportione, sicut se habet spiratus ad genitum, ita spirans ad generantem ; sed spiratus et genitus realiter distinguuntur; ergo et generans et spirans; quod est falsum, cum idem Pater sit generans et spirans.

Ad quartum dicitur quod si argumentum valeat, probaret quod sicut in divinis non est eadem persona generans et genita, ita nec generans et spirans, quod est erroneum ; similiter, nec genita et spirans; et sic in divinis essent quatuor personæ. Dico tamen quod regula non tenet nisi in illis quæ sunt idem in tertio realiter adæquate, ut alias dictum est (dist. 2, q. 3).

Ad quintum dicitur sicut ad primum. Unde, sicut generari et spirari sunt duæ relationes quasi specifice distinctæ, ita generare et spirare. Non tamen oportet duas ultimas realiter distingui sicut duas primas, propter causam prædictam in secunda conclusione.

Ad sextum negatur consequentia. Dico enim quod in divinis sunt quatuor relationes reales, non tamen quatuor res; quia, licet spiratio activa non ponat in numerum rerum cum generare et generari, ponit tamen in numerum relationum.

Ad septimum dico quod relatio producentis et producti sunt diversæ relationes, et sunt distinctæ res relative oppositæ ; cum quo stat quod sint una res absoluta, scilicet divina essentia, et sint idem in una re relativa quæ nulli earum opponitur, puta in communi spiratione.

Ad octavum dico quod æque naturaliter Pater spirat sicut generat, ut alias prolixius dicebatur (dist. 6); nec istæ duæ productiones habent diversos modos extra intellectum.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, respondetur negando majorem. Prædicatum enim reale, licet dicatur de re, tamen intellectus noster qui affirmat prædicatum illud de re, nunquam attribuit prædicatum rei nisi sub aliqua ratione rei ; ita quod concipiendo rem sub tali ratione, affirmat aliquid reale de illa re, et concipiendo eamdem rem sub alia ratione, negat illud prædicatum reale quod prius affirmabat (α). Sicut de statua affirmat quod est res naturalis, ut concipit statuam sub hoc conceptu, ferrum ; et de eadem statua negat idem prædicatum, ut concipit eam sub hoc conceptu, artificiatum. Ita de eadem re relativa in divinis, concepta ut subsistens est, affirmat quod generet ; sed de eadem concepta per modum operationis vel productionis, negat quod generet, licet generare sit prædicatum reale. Et consimiliter, in proposito, de eadem re concepta ut est illud quo Pater opponitur Filio, negat quod illa communicetur Filio a Patre ; sed de eadem concepta ut est illud quo opponitur Pater Spiritui Sancto, affirmat quod illa res communicatur Filio a Patre. Et sic de cæteris contradictionibus quas ille enumerat arguendo. Et causa hujus est, quia intellectus noster non unica conceptione concipit quidquid convenit rei ; et ideo oportet quod diversas conceptiones formet, et componat et dividat enuntiabilia. Si enim unica conceptione divinam rem vel aliam quamcumque perfecte conciperet, non affirmaret, nec negaret, nec eidem rei contradictoria attribueret, 1. p., q. 14, art. 14; et q. 85, art. 5. Et quando probatur oppositum, quia prædicatum reale respicit rem non quatenus concepta est, etc.; dico quod, licet prædicatum reale non conveniat rei ex hoc quod concepta est, tamen intellectus noster qui prædicat unam rem de alia, non nisi mediantibus conceptibus vel vocibus aut scriptis prædicat ; et ideo rei taliter conceptæ aliqua attribuit, quæ ab ea aliter concepta removet et negat. In re vero extra animam nulla est prædicatio formaliter et in actu, sed prædicationi quam facit intellectus correspondet aliquid in re, scilicet compositio materiæ et formæ, vel accidentis ad subjectum, licet composita in intellectu aliter se habeant quam composita in re. Et hoc bene declarat sanctus Doctor, 1. p., q. 85, art. 5, ad 3um.

Ad secundum negatur major. Quia (α) sufficit quod non sint distincta realiter; quia res nullam faciunt compositionem secundum suam rationem, sed secundum esse suum. Negatur etiam minor. Non enim spiratio concurrit ad constitutionem divinæ personæ, ut alias dictum est ; nec tamen est accidens, sed relatio subsistens, et divina persona.

Ad argumenta facta in pede quæstionis, modo respondeo.

● Et primo, ad primum, negatur antecedens. Et ad probationem, dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 2, ad 12um : « Licet in divinis non proprie dicatur genus et species, vel universale vel particulare, tamen in divinis, ut secundum quamdam similitudinem creaturarum loquimur, Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus distinguuntur sicut plura individua ejusdem speciei, ut etiam Damascenus dicit (*de Fide Orthodoxa*, lib. 3, c. 4). Sed attendendum est quod in aliquo individuo in genere substantiæ possumus speciem dupliciter considerare : uno modo, ipsius hypostasis speciem ; alio modo, speciem proprietatis individualis. Dato enim quod Socrates sit albus et Plato sit niger, et posito quod albedo et nigredo sint proprietates individuantes Socratem et Platonem, verum erit dicere quod Socrates et Plato sunt unum specie, sub qua specie hypo-

(α) *affirmabat.* — *affirmat* Pr.

(α) *non.* — Ad. Pr.

stases continentur; conveniunt enim in humanitate, sed distinguuntur secundum rationem proprietatis; albedo enim et nigredo specie differunt. Et similiter est in Patre et Filio. Considerantur enim ut unum specie, cujus istæ hypostases sunt supposita, in quantum conveniunt in una natura divinitatis; sed secundum speciem proprietatis personalis inveniuntur differre : paternitas enim et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. Sciendum est etiam quod generatio in rebus creatis per se ordinatur ad speciem : natura enim intendit generare hominem; unde et natura speciei per generationem multiplicatur in rebus creatis. Processio autem in divinis est ad multiplicationem hypostasum, in quibus natura divina una numero invenitur. Unde processiones in divinis sunt differentes quidem secundum speciem propter differentiam proprietatum personalium, licet in procedentibus sit una natura communis. » — Hæc ille. — Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 18um, dicit : « Licet Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione, non tamen oportet quod Pater et Filius quasi specifice differant in divinis, quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ. Non enim istæ relationes se habent ad divinas personas, ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad divinas personas ut speciem dans, est natura divina in qua Filius est similis Patri; nam generans generat sibi simile, secundum speciem, non secundum individuales proprietates. Sicut Socrates et Plato, licet non distinguerentur ad invicem individualiter, nisi albedine et nigredine quæ sunt diversæ qualitates secundum speciem, non tamen specie differrent; quia illud quod est species albo et nigro, non est species Socrati et Platoni. Ita nec sequitur quod Pater et Filius specie differant (α) propter differentiam paternitatis et filiationis secundum speciem; licet in divinis non proprie possit dici aliquid differre secundum speciem, cum ibi non sit genus nec species. » — Et sic patet ad primum.

Ad secundum respondet sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, ad 3um, quod « processiones distinguuntur in divinis penes principia et penes terminos. Ut enim superius dictum est, quamvis natura divina sit principium generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione naturæ, sed sub ratione paternitatis. Et similiter (β), a natura divina, in quantum est natura, quæ accipitur in Filio per generationem, non habet Filius quod sit Filius sed Deus; sed ex eo quod natura in Filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod ipsæ relationes se habent aliquo modo ut principium (γ) et ut terminus ad ipsas processiones. » — Hæc ille. — Et ad 4um ibidem, ait : « Sicut, inquit, proprietates personales, secundum quod comparantur ad essentiam, sunt idem re, quia sunt divina essentia, et differunt tantum ratione; secundum autem quod ad aliquid dicuntur, sunt secundum rem plures; ita etiam de processionibus : quia, secundum quod comparantur ad naturam ut principium vel terminum, non distinguuntur nisi ratione, secundum quod dicuntur (δ) in Deo voluntas et natura ratione differre; sed quia comparantur etiam ad relativas proprietates sicut ad principium et terminum, ideo ex hoc etiam habent realem differentiam. » — Hæc ille.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

(α) *differant.* — *differrent* Pr.
(β) *Et similiter.* — *aliter* Pr.
(γ) *est.* — Ad. Pr.

DISTINCTIO XIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM TEMPORALIS PROCESSIO SIT SPIRITUS SANCTI PROPRIETAS

Circa decimamquartam distinctionem quæritur : Utrum temporalis processio Spiritus Sancti sit ejus proprietas.

Et arguitur quod non : quia nullum temporale potest esse proprietas divinæ personæ, quæ est æterna; sed processio temporalis est quid temporale; igitur, etc.

In oppositum arguitur sic. Nam Augustinus dicit, 15. *de Trinitate*, quod Spiritus Sanctus simul de utroque procedit, ad sanctificandum creaturam; sed constat quod sanctificatio creaturæ fuit ex tempore; ergo processio Spiritus Sancti ad creaturæ sanctificationem, est temporalis. Processio autem est proprietas Spiritus Sancti; ergo, etc.

In hac quæstione erit unicus articulus,

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

Pro quo sit

Prima conclusio : quod Spiritus Sanctus procedit temporaliter, et aliqua processio Spiritus Sancti est temporalis.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, quam probat sic : « Quamvis, inquit, in personis divinis, proprie

(δ) *dicuntur.* — *dicitur* Pr.

loquendo, dicatur processio secundum rationem exitus a principio, qui non necessario tendit in aliquid, tamen processio Spiritus Sancti ex modo suæ processionis habet, in quantum procedit ut amor, quod in aliud tendat sicut in objectum, scilicet in amatum. Et quia processiones personarum æternæ sunt causa et ratio productionis creaturarum, ideo oportet quod sicut generatio Filii est ratio totius productionis creaturæ secundum quod dicitur Pater in Filio omnia effecisse, ita etiam amor Patris in Filium tendens ut in objectum, sit ratio in qua Deus omnem effectum amoris creaturis largitur; et inde est quod Spiritus Sanctus, qui est amor quo Pater amat Filium, est etiam amor quo amat creaturas, impartiendo sibi suam perfectionem. Poterit ergo processio istius amoris dupliciter considerari : vel secundum quod tendit in objectum æternum, et sic dicetur æterna processio; vel secundum quod procedit ut amor in objectum creatum, in quantum scilicet per illum amorem, creaturæ aliquid a Deo confertur; et sic dicetur processio temporalis, quia ex novitate effectus consurgit nova relatio creaturæ ad Deum, ratione cujus oportet Deum sub nova habitudine ad creaturam significari. » — Hæc ille. — Et intendit talem rationem, ut videtur : Omnis amor quo aliquid noviter confertur amato, temporaliter procedit in amatum; sed Spiritus Sanctus est hujusmodi; ergo, etc. Minorem superius declarat, et adhuc declarat in solutione argumentorum. Unde, in solutione primi, dicit quod « processio Spiritus Sancti non solum dicit respectum ad principium a quo procedit, secundum quem (α) est æterna tantummodo, sicut est generatio; sed etiam importat respectum ad eum in quem procedit, secundum quem (β) temporalis dici potest. » — Hæc ille. — Et hujus ultimi assignat causam in solutione quinti : « Sciendum, inquit, quod nullum conjunctum potest affirmari nisi pro utraque parte, sed negari potest pro altera parte tantum; sicut patet in veritate et falsitate propositionis copulativæ. Et quia temporale includit in se aliquam negationem cum affirmatione, scilicet aliquando esse et aliquando non fuisse, æternum autem importat tantum (γ) affirmationem essendi; ideo conjunctum non potest dici æternum, nisi utrumque sit æternum; temporale autem dici potest, etiamsi alterum tantum sit temporale, sicut Creator importat divinam operationem et connotat effectum in creatura actualiter, ratione cujus Deus non dicitur Creator ab æterno sed ex tempore. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, 1. p., q. 13, art. 7, ad 1um, et *Contra Gentiles,* lib. 2 (cap. 12 et 13).

Secunda conclusio est quod processio temporalis Spiritus Sancti non est alia realiter a processione æterna ejusdem Spiritus Sancti.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.,* ubi supra (dist. 14, q. 1), art. 2, ubi sic ait : « Cum processio semper dicat respectum procedentis (α) ad illum a quo procedit, Spiritus Sanctus autem ad Patrem non referatur nisi relatione æterna, oportet quod nulla processio Spiritus Sancti sit alia essentialiter ab æterna; sed potest sibi advenire aliquis respectus alius ex parte ejus in quod est sicut in amatum, et ratione ejus potest dici processio temporalis. Dicendum est ergo quod est una processio essentialiter, propter respectum unum procedentis ad illud a quo procedit, quem principaliter importat processio. Est autem duplex vel gemina, ratione duorum respectuum in duo objecta, scilicet temporale et æternum, quorum unus realiter est in ipso procedente, scilicet æternus, alius autem secundum rationem tantum est in Spiritu Sancto procedente, sed secundum rem est in eo in quem procedit. Horum autem respectuum primus includitur in secundo, sicut ratio et causa ejus; unde secundus se habet ex additione ad primum. » — Hæc ille. — Et ad hujus declarationem dicit, in solutione ad 3um : « Quamvis, inquit, æterno secundum rem nihil sit addibile, nihilominus tamen æternum potest intelligi in aliqua habitudine se habere ad aliquod temporale; sed tamen habitudo non ponitur realiter circa ipsum æternum, ut dictum est. Et quia ipse intellectus potest repræsentari per nomen, quia voces sunt notæ earum quæ sunt in anima passionum; ideo æterno imponitur aliquod nomen, prout intelligitur sub illa habitudine, sicut Deus dicitur Dominus ex tempore. Et ita etiam dicitur processio temporalis. »

Tertia conclusio est quod non tantum dona Spiritus Sancti procedunt in nos; sed etiam ipse Spiritus Sanctus.

Istam ponit sanctus Doctor, ibidem (dist. 14), q. 2, art. 1 (qla 1), ubi sic ait : « Ipsemet, inquit, Spiritus Sanctus procedit temporali processione, vel datur, et (β) non solum dona ejus. Si enim consideremus processionem ejus a Patre a quo procedit, secundum illum respectum ipsemet Spiritus Sanctus procedit. Si autem consideremus processionem (γ) secundum respectum ad illud in quod procedit, tunc, sicut dictum est, iste respectus in Spiritu Sancto ponitur, non quia ipse realiter referatur, sed quia alterum refertur ad ipsum. Cum igitur in acceptione donorum ipsius non solum relatio nostra terminetur ad dona, ut ipsa tantum habeamus, sed etiam ad

(α) *quem.* — *quam* Pr.
(β) *quem.* — *quam* Pr.
(γ) *tantum.* — Om. Pr.

(α) *procedentis.* — *processionis* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *processionem.* — Om. Pr.

Spiritum Sanctum, quia aliter ipsum habemus quam prius, non tantum dicentur dona ipsius procedere, sed etiam ipsemet; secundum hoc enim ipse dicitur referri ad nos, secundum quod nos referimur ad ipsum. Et ideo procedit in nos et dona ipsius; quia (α) et dona ejus recipimus, et per eadem nos aliter ad ipsum habemus, in quantum per dona ejus ipsi Spiritui Sancto conjungimur, vel ille nobis per donum nos sibi assimilans (β). » — Hæc ille.

Quarta conclusio **est quod processio temporalis Spiritus Sancti, de qua loquimur, tantum attenditur secundum dona gratiæ gratum facientis.**

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. p., q. 43, art. 3, ubi sic ait : « Divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo exsistit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur (γ) ab aliquo. Neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus modus communis, quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum autem modum communem, est unus specialis, qui convenit creaturæ rationali, in qua Deus esse dicitur sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia, cognoscendo et amando, creatura rationalis sua operatione attingit ad ipsum, secundum istum specialem modum dicitur non solum esse in creatura rationali, sed etiam habitare in ea sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in creatura rationali et temporali, nisi gratia gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem, mittitur et procedit temporaliter divina persona. Similiter illud solum habere dicimur, quo libere possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divina persona, est solum secundum gratiam gratum facientem. Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis, Spiritus Sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus Sanctus datur, et mittitur, et procedit. » — Hæc ille.

Eamdem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 14, q. 2, art. 2, ubi sic ait : « In exitu creaturarum a primo (δ) principio attenditur quædam circulatio et regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo omnia prodierunt sicut a principio. Et ideo oportet quod per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est quod processio personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita eadem processio est ratio redeundi in finem; quia sicut per Filium et Spiritum Sanctum ex nihilo conditi sumus, ita etiam fini conjungimur ultimo (α). Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest dupliciter considerari. Aut in quantum est ratio exeundi a principio, et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia in quibus subsistimus, sicut dicitur a Dionysio (4. *de Div. Nom.*) divina bonitas in creaturas procedere; sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi in quantum est ratio redeundi in finem, et sic est secundum illa dona tantum quæ conjungunt nos fini ultimo, quæ sunt gratia gratum faciens et gloria; et de ista processione loquimur hic. Sicut enim in generatione naturali generatum non conjungitur generanti in similitudinem speciei nisi in ultimo termino generationis, ita etiam in participatione divinæ bonitatis non est immediata conjunctio ad Deum per primos effectus, quibus in esse subsistimus, sed per ultimos quibus fini adhæremus. » — Hæc ille. — Et post, in solutione secundi, ait sic : « In processione, inquit, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se donationem, non sufficit quod sit nova relatio qualiscumque creaturæ ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum ut in habitum : quia quod datur alicui, habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis aliquo novo modo, nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis; vel potius sicut illud per quod conjungimur fruibili, in quantum ipsæ personæ divinæ quadam sui sigillatione in animabus nostris relinquunt quædam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amorem et sapientiam. » — Hæc ille.

Quinta conclusio **est quod (β) temporalis processio, vel est proprietas Spiritus Sancti, vel non distinguitur realiter ab ea.**

Ista sequitur ex prædictis.

B. — OBJECTIONES

Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra dicta arguit Aureolus in hac distinctione (q. un., art. 1), signanter contra quartam conclusionem.

Primo sic. In illo non consistit processionis ratio, quod est commune tribus personis : quia persona Patris non dicitur temporaliter procedere, immo processio temporalis est propria Spiritui Sancto. Sed procedere in mentem in ratione amati et cogniti.

(α) *et dona ejus recipimus.* — Om. Pr.
(β) *vel ille nobis per donum nos sibi assimilans.* — *per donum nos sibi assimilamus* Pr.
(γ) *habetur.* — Om. Pr.
(δ) *creaturarum a primo.* — [illegible] Pr.

(α) *ultimo.* — *ad terminum* Pr.
(β) *quod.* — *quia* Pr.

commune est tribus personis; nam per gratiam gratum facientem diligitur tota Trinitas, et reciproce tota Trinitas diligit. Ergo in hoc processionis ratio non consistit. — Et si dicatur quod procedere importat originem personæ a persona, propter quod non competit Trinitati procedere, quamvis sibi competat secundum hunc modum esse in mente per donum gratiæ gratum facientis; — dicendum quod confirmat propositum, quasi scilicet ratio processionis Spiritus Sancti, secundum quam ipse Spiritus Sanctus dari dicitur, in hoc non consisteret.

Secundo sic. Talis modus essendi Spiritus Sancti in creatura, debet attribui processioni quæ habeat aliquem ordinem ad emanationem æternam Spiritus Sancti a Filio et a Patre. Sed Spiritus Sanctus non procedit a Patre et Filio in creaturam sub ratione objecti amati aut cogniti; non enim spirant ipsum Pater et Filius ut objectum amoris vel intellectionis creaturæ. Ergo hic modus essendi Spiritus Sancti in creatura rationali, non spectat ad temporalem processionem ipsius.

Tertio. Si iste modus haberet veritatem, sequeretur quod omnes (α) res, dum mens incipit eas intelligere et amare, procederent in mentem. Sed hoc non dicitur; non enim sol dicitur procedere in animam dum intelligitur. Ergo iste modus non est competens.

Quarto arguit (Ibid., art. 2) contra aliqua superius dicta, scilicet quod processio temporalis addit super æternam respectum ad suum terminum. Contra hoc arguit sic. Visioni qua color prius exsistens in pane cernitur, non addit visio corporis Christi aliquid quod mediet inter visionem et colorem (β), sed solam participationem coloris a corpore Christi, quod sacramentaliter exsistit sub speciebus post consecrationem. Ergo a simili, Spiritus Sanctus procedens æternaliter in dona gratuita, in quibus immutabiliter complacet Deus, dicitur temporaliter procedere in animam participantem illa dona ex tempore; et ita processio illa æterna non inducit respectum rationis, nec connotationem aliquam, dum efficitur temporalis; sed ejus terminus participatur de novo a creatura. Unde potest sic describi : Processio temporalis est æterna Spiritus Sancti processio, terminata de novo ad aliquid materiale, participans ex tempore formalem ipsius terminum immutabilem et æternum. — Hæc ille in forma.

II. Argumentum Gregorii. — Contra eamdem conclusionem quartam arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, concl. 3), probando quod possibile est dari Spiritum Sanctum homini, absque hoc quod detur ei aliquod donum creatum; quia omne dabile homini a Deo possibile est ei dari a Deo, non dato aliquo quod non (α) sit idem essentialiter cum eo, nec aliquid de (β) essentia illius. Ergo possibile est dari Spiritum Sanctum homini, non dato ei aliquo dono Spiritus Sancti creato. Tenet consequentia; quia Spiritus Sanctus est dabilis homini, et nullum donum creatum est idem essentialiter cum Spiritu Sancto, aut de essentia Spiritus Sancti. Antecedens autem probatur. Tum quia, ipso concesso, nulla sequitur contradictio. Tum quia, sicut omne factibile a Deo potest fieri ab ipso, non facto aliquo quod non est ipsum nec aliquid intrinsecum essentialiter illi, ut communiter conceditur, et probari potest ex eo quod nulla repugnantia contradictionis intervenit; sic (γ) in proposito, omne dabile etc. Tum quia omne dabile creaturæ a Deo, Deus potest non dare, et potest nullo alio condante dare, et nullum tale potest eo non dante (δ) dari; ergo omne dabile creaturæ a Deo, potest Deus dare non condante alio etc. Antecedens est verum, et concessum communiter. Consequentia patet. Quia si aliquid dabile, verbi gratia A, non potest dari a Deo, non dato alio (ε) dabili essentialiter distincto, nec in eo essentialiter incluso, verbi gratia B, hoc non esset nisi quia vel A datum necessario daret B, vel quia B necessario requiritur ad dandum A. Si dicatur secundum, ergo ipsum A non potest Deus nullo alio condante dare; quod est oppositum unius partis antecedentis. Si primum : vel A posset (ζ) dare B, Deo non condante B, et hoc repugnat alteri parti antecedentis; vel non posset dare, Deo non condante; et tunc, vel Deus dabit necessario B, cujus oppositum sumitur, vel poterit non dare, et hoc posito, A erit datum non dato B.

Confirmatur. Nullum donum creatum vel creabile requiritur necessario ut dans vel condans, ad hoc ut Spiritus Sanctus detur; et similiter nullum tale donum datur necessario a Spiritu Sancto dato. Ergo Spiritus Sanctus poterit dari, nullo alio creato dato.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra quartam conclusionem, negatur minor. Non enim Pater procedit in mentem in ratione amati, nec etiam Filius, sed solus Spiritus Sanctus, licet tota Trinitas sit in mente in ratione amati. Et causa negationis est : quia procedere in mentem supponit procedere

(α) *omnes.* — *omnis* Pr.
(β) *colorem.* — *colores* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *de.* — *cum* Pr.
(γ) *sic.* — *sicut* Pr.
(δ) *dante.* — *condante* Pr.
(ε) *alio.* — Om. Pr.
(ζ) *dare; quod est oppositum unius partis antecedentis. Si primum, vel A posset.* — Om. Pr.

in aliquid, hoc autem solum Spiritui Sancto competit. Nam Pater non procedit; Filius autem procedit, sed non in aliquid, quia procedit per actum intellectus, cujus non est tendere in res, sed potius res capere in se et concipere; sed Spiritus Sanctus procedit per actum voluntatis, cujus est tendere in res; et ideo Spiritus Sanctus ex sua processione habet non solum procedere ab aliquo, sed etiam procedere in aliquid Utrumque autem istorum includit processio temporalis, et ulterius novum respectum ad mentem rationalem. — Et cum arguens dicit quod si de ratione processionis est origo personæ a persona, inconvenienter dictum est quod processio Spiritus Sancti, de qua loquimur, consistat in hoc quod est procedere in mentem in ratione amati; negatur sibi consequentia; quia secundum includit primum, ut prolixe declaratum fuit per dicta Sancti Doctoris.

Ad secundum dicitur quod modus arguendi non valet; nam major conceditur, sed minor male subsumitur. Debebat enim in minori assumere quod modus essendi Spiritus Sancti in creatura in ratione objecti amati, nullum ordinem haberet ad processionem ejus æternam; quod tamen iste non facit, sed assumit quod non est ibi talis ordo, quod Spiritus Sanctus spiretur a Patre vel Filio ut objectum amoris creaturæ; ideo videtur peccare per fallaciam consequentis, arguendo a negatione inferioris ad negationem superioris, utpote : non est inter ista talis ordo; ergo non est ordo. Dico igitur quod inter illum modum quo Spiritus Sanctus per gratiam est in creatura et illam emanationem æternam, est talis ordo, quod Spiritus Sanctus æternaliter procedit ut ratio collationis omnium donorum a Deo creaturæ collatorum. Quod autem Spiritus Sanctus noviter vel novo modo sit per gratiam in aliquo, hoc est donum Dei; et ita inter istud donum et illam emanationem est ordo effectus voluntatis divinæ ad rationem creandi, secundum quam divina voluntas libere creat.

Ad tertium negatur prima consequentia facta. Nam non oportet quod res intellectæ procedant in intellectum dum intelliguntur, licet tendant in eum, vel recipiantur in eo, et sigillent seipsas in anima nostra; non tamen procedunt ab aliquo in intellectum, ita quod originentur ab aliquo pro tunc. Hoc autem, ut dictum est, reperitur in processione Spiritus Sancti temporali, quæ dicit tres respectus, duos æternos, et unum temporalem. Primus est ad spirantem, secundus ad objectum æternum, tertius ad creaturam temporalem. Similiter nec res amatæ dicuntur procedere in mentem ex hoc quod amantur, licet sint in amante modo alias dicto. Unde iste arguens breviter decipitur. Credit enim quod nos ponamus rationem processionis temporalis in hoc solo consistere, quod Spiritus Sanctus noviter est in nobis sicut amatum quodcumque; quod non dicimus; sed imaginamur quod Spiritus Sanctus temporaliter procedit in nos, sicut amor quo Deus essentialiter dilexit nos, quem noviter nos reamamus. Et ita concedam arguenti quod lapis procedit in mentem, si lapis est amor quo mens diligitur, qui amor a mente reamatur. Et ita de suo sole, de quo arguit.

Ad quartum dico quod in exemplo suo impossibile est quod visio noviter terminetur ad corpus Christi, quin consurgat novus respectus inter visionem et illud corpus visum, ratione cujus illa visio, quæ prius erat visio albedinis, modo noviter dicitur visio corporis Christi. Et ita in proposito : quia mens noviter gratificata, noviter refertur ad Spiritum Sanctum, etiam oportet quod Spiritus Sanctus noviter referatur ad mentem gratificatam, ratione cujus dicitur noviter in illam procedere. Dico quod sicut visio non est ille respectus, qui importatur in hoc nomine, visio corporis Christi, sed illud nomen importat visionem cum respectu; ita illa processio Spiritus Sancti non est respectus ad creaturam, nec illum includit intrinsece, sed tamen hoc nomen, processio temporalis, includit in suo significato processionem Spiritus Sancti et respectum temporalem. Et sic patet quod rationes illæ non concludunt.

II. Ad argumentum Gregorii. — **Ad argumentum** Gregorii contra eamdem conclusionem, negatur antecedens. Et ad primam ejus probationem, dicitur quod contradictio est Spiritum Sanctum dari creaturæ et nihil aliud dari creaturæ; quia Spiritum Sanctum dari creaturæ, est ipsum novo modo haberi a creatura ut cognitum vel dilectum; et quia Spiritus Sanctus non potest esse formalis dilectio creaturæ actualis vel habitualis, similiter nec cognitio, oportet quod dato Spiritu Sancto, detur nova cognitio vel dilectio, quæ distinguitur a Spiritu Sancto. Dicere ergo quod solum Spiritus Sanctus datur, est dicere quod datur et non datur.

Ad secundam probationem ejusdem antecedentis, dicitur quod non est simile de factione et datione; quia factio terminatur ad esse, datio autem ad haberi ab aliquo novo modo. Modo, licet aliquid possit fieri sine alio, non tamen haberi sine alio quod applicet donum habenti, cujusmodi est gratia vel charitas in datione Spiritus Sancti; sicut color potest esse sine superficie, non tamen potest dari corpori nisi detur sibi superficies, id est nisi habeat superficiem. Verumtamen falsum assumitur, quod omne factibile possit fieri sine omni eo quod non est illud nec aliquid ejus, ut patet de materia respectu formæ.

Ad tertiam dicitur negando consequentiam. Et ad probationem ejus, dicitur quod Spiritus Sanctus non potest dari creaturæ, nisi dato alio dono creato eidem creaturæ; et hoc non ideo quod creatum donum requiratur ad dandum Spiritum Sanctum, vel ad condandum eum; nec ideo quod Spiritus postquam datus est, necessario det aliquod donum

creatum; sed quia de ratione dationis Spiritus Sancti est aliquod distinctum a Spiritu Sancto et a Deo et a creatura cui datur Spiritus Sanctus, quod creatura non potest habere nisi a Deo dante, et est quasi dispositio ad hoc quod Spiritus Sanctus habeatur. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 14, q. 2, art. 1, in fine (q^{la} 2), dicit sic : « Ordo aliquorum secundum naturam potest dupliciter considerari. Aut ex parte recipientis vel materiæ; et sic dispositio est prior quam id (α) ad quod disponit; et sic prius recipimus dona Spiritus Sancti quam ipsum Spiritum Sanctum, quia per ipsa dona recepta Spiritui Sancto assimilamur. Aut ex parte agentis et finis; et sic quod propinquius est fini et agenti, dicitur esse prius; et ita per prius recipimus Spiritum Sanctum quam dona ejus, quia Pater et Filius per amorem suum alia nobis donant. » — Hæc ille. — Item, ibidem, art. 2, ad 2um : « Processio, secundum quod hic loquimur, claudit in se dationem; et non sufficit quod sit nova relatio qualiscumque creaturæ ad Deum, sed oportet quod referatur in ipsum sicut ad habitum, quia quod datur alicui habetur ab illo aliquo modo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum perfectum, et sic habetur per donum gloriæ; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur per donum gratiæ gratum facientis; vel potius sicut illud per quod fruibili conjungimur, in quantum ipsæ personæ divinæ quadam sui sigillatione in animabus nostris, relinquunt quædam dona (β), quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia; propter quod Spiritus Sanctus dicitur pignus hæreditatis nostræ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Spiritus Sanctus non potest dari, sine hoc quod detur donum creatum per quod habeatur.

Ad confirmationem dicitur eodem modo, quia consequentia nulla est.

Modo ad argumenta in pede quæstionis, dico ad primum : conceditur major, et negatur minor. Non enim processio aliqua Spiritus Sancti est res temporalis in se; sed temporalis processio dicitur temporalis, quia (γ) totum quod importatur in hoc nomine, temporalis processio, est secundum aliquid (δ) temporale; processio (ε) enim est æternum, sed (ζ) importat aliquid temporale, scilicet respectum novum. Et ideo totum aggregatum ex æterno et temporali, dicitur temporale; tamen ex illo æterno et alio temporali, non efficitur unum per se.

(α) *id.* — Om. Pr.
(β) *relinquunt quædam dona.* — in Pr.
(γ) *non.* — Ad. Pr.
(δ) *secundum aliquid.* — Om. Pr.
(ε) *est temporale; processio.* — Om. Pr.
(ζ) *sed.* — *immo* Pr.

DISTINCTIO XV ET XVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM CUILIBET PERSONÆ MITTI CONVENIAT

Circa distinctionem decimamquintam et decimamsextam quæritur : Utrum cuilibet divinæ personæ conveniat mitti.

Et arguitur quod sic. Pater mittitur, et de Filio ac Spiritu Sancto non est dubium quin mittantur; ergo quælibet persona divina mittitur. Antecedens patet, pro prima parte. Nam divinam personam dari, est illam mitti; sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit, nisi seipso donante; ergo videtur quod Pater mittat (α) seipsum.

In oppositum arguitur sic. Nulla persona divina mittitur; ergo non cuilibet personæ divinæ convenit mitti. Antecedens patet. Missus enim est minor mittente; sed nulla persona est minor alia; ergo persona divina a nullo mittitur.

In ista quæstione erunt tres articuli. In primo inquiretur quid est missio in divinis. In secundo : an quælibet mittatur. In tertio : an aliqua persona mittatur, nulla alia missa.

ARTICULUS I.

QUID EST MISSIO IN DIVINIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum sit

Prima conclusio : **quod ratio missionis consistit in duplici habitudine.**

Istam ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 43, art. 1, quam probat sic : « In ratione, inquit, missionis duo importantur : quorum unum est habitudo missi ad eum a quo (β) mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quod aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi a mittente : vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, et sic consiliarius dicitur mittere regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quod (γ) flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat : vel quia prius ibi omnino non erat quo

(α) *mittat.* — *mittit* Pr.
(β) *a quo.* — *qui* Pr.
(γ) *quod.* — Om. Pr.

mittitur; vel quia incipit ibi esse aliquo modo, quo prius non erat ibi. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod missio est processio alicujus ab aliquo et in aliquem terminum, ut in eo noviter vel novo modo sit.

Eamdem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 1, art. 1.

Secunda conclusio est quod missio convenit divinis personis.

Probatur sic, secundum eumdem, 1 p., ubi supra (q. 43, art. 1) : « Missio, inquit, divinæ personæ convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte (α) novum modum essendi in aliquo; sicut Filius dicitur missus a Patre in mundum, secundum quod incipit esse in mundo visibiliter per carnem assumptam, et tamen antea in mundo erat, ut dicitur *Joan.*, primo (v. 10) (β). » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod missio de sui ratione differt a processione et datione.

Istam ponit sanctus Doctor, ubi supra (1. *Senten.*, dist. 15, q. 1, art. 1), sic dicens : « Processio, inquit, in quantum processio, dicit realem distinctionem tantum ad principium a quo procedit, et non ad aliquem terminum. Datio autem non importat distinctionem dati a principio a quo datur, quia idem potest dare seipsum, sed tantum dantis ab eo cui datur, ut supra dictum est. Sed missio ponit distinctionem in ipso misso et ad principium et ad terminum. Et ideo, cum dicitur Spiritus Sanctus mitti, includitur in significatione missionis uterque respectus, scilicet : æternus, prout a Patre et Filio procedit; et temporalis, prout significatur in habitudine ad creaturam, quæ novo modo se habet ad illum. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 43, art. 2, ubi sic ait : « In his quæ important originem divinarum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in sui significatione important solam habitudinem ad principium, ut processio et (γ) exitus. Quædam vero, cum habitudine ad principium, determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant æternum, sicut generatio et spiratio; nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam; et spiratio passive sumpta, importat processionem amoris subsistentis. Quædam vero, cum habitudine ad principium, important terminum temporalem, sicut missio et datio; mittitur enim aliquid ad hoc ut novo modo in aliquo sit, datur autem ut habeatur; personam autem divinam haberi ab aliqua creatura, vel esse novo modo exsistendi in ea, est quoddam temporale. Unde missio et datio dicuntur temporaliter tantum; generatio et spiratio solum ab æterno; processio autem et exitus dicuntur in divinis et æternaliter et temporaliter; nam Filius ab æterno processit ut Deus sit, temporaliter autem ut sit homo secundum missionem visibilem, vel ut sit in homine secundum invisibilem missionem. » — Hæc ille. — Ex prædictis potest haberi quod eadem res est generatio et processio et datio et missio, licet respectus connotati vel importati per ista nomina sint diversi.

B. — OBJECTIONES

Contra primam et secundam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 15, q. 1, art. 1). Et primo contra primam conclusionem, in hoc quod dicit quod missio importat processionem secundum originem, eo modo quo dicitur quod flos emittitur ab (α) arbore.

Primo sic. Missio, prout de ea hic loquimur, non est idem quod productio (β), nec missus est idem quod productus; immo missio sumitur pro legatione, et missus dicitur legatus; sicut de Filio dicitur, *Abdiæ* (v. 1) : *Auditum audivimus a Domino, et legatum ad gentes misit.* Sed flos non dicitur legari ab arbore; nec originari est legari. Ergo missio, prout hic accipitur, non importat habitudinem originis.

Secundo sic. Missio non importat processionem ab aliquo secundum rationem consilii vel imperii, sed magis secundum acceptionem potestatis et dominii et auctoritatis; unde legatus dicitur in humanis, qui potestatem aut auctoritatem accipit a legante. Sed in divinis Filius et Spiritus Sanctus accipiunt auctoritatem et potestatem a Patre, ille nascendo, iste procedendo. Ergo, quamvis sit ibi habitudo originis, non tamen secundum eam dicetur persona legari seu mitti, sed secundum acceptionem auctoritatis et potestatis. Et si dicatur quod acceptio non est aliud quam origo; non valet. Quia, si esset origo absque hoc quod communicaretur auctoritas, sicut est in flore qui oritur ex arbore, talis origo non induceret missionem; et similiter, si esset auctoritatis communicatio sine origine, sicut est in humanis, ibi salvaretur vera legationis ratio; propter quod origo Filii non dicitur legatio in quantum origo, sed in quantum auctoritatis communicatio et quædam transfusio.

(α) *processionem originis a mittente et secundum quod importat ex alia parte.* Om. Pr.

(β) *et etiam secundum quod ex alia parte importat processionem originis a mittente.* — Ad. Pr.

(γ) *et.* — Om. Pr.

(α) *ab.* — *de* Pr.

(β) *productio.* — *processio* Pr.

Tertio sic. Si Filius diceretur mitti a Patre secundum rationem illam qua flos emittitur ab arbore, missio Filii esset ab æterno; ab æterno namque Filius est a Patre ut radius a sole, et flos seu ramus ab arbore. Sed nullus dicit quod missio Filii sit æterna. Non ergo accipitur missio secundum illam rationem.

Deinde arguit **quarto** contra easdem conclusiones, scilicet primam et secundam, quantum ad hoc quod dicunt quod de ratione missionis est quod missus in termino ad quem mittitur novo modo esse incipiat. Hoc quidem, inquit iste, non est verum; immo sufficit quod ibi prius exsistens, de novo auctoritate uti incipiat, sicut patet in humanis. Nam exsistenti Parisiis, potest Papa committere auctoritatem causam aliquam ventilandi et decidendi (α); et talis quidem diceretur legatus, non quia de novo veniret Parisios (β), sed quia jam ibi exsistens, de novo auctoritatem acciperet. Similiter etiam, si auctoritate accepta mandaretur ibi de novo ut ea uti inciperet, non est dubium quod diceretur quodammodo de novo legari. Sic ergo in proposito : non est de ratione divinæ personæ, quando legatur, quod de novo esse incipiat, sed quod accepta auctoritate de novo utatur. — Hæc ille in forma.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra primam et secundam conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** istorum dicitur quod missio in divinis est eadem secundum rem cum productione, et missus cum producto; sed secundum rationem missio dicit de significato formali processionem alicujus ab aliquo, quocumque modo procedat. Sed quia processio in divinis non potest esse nisi secundum originem, ideo missio in divinis, quoad significatum materiale, dicit processionem secundum originem. — Et cum dicitur quod persona quæ in divinis mittitur, legatur, et flos missus ab arbore non legatur; dico quod non intendimus quod per omnia sunt similes missio personæ a persona et floris ab arbore, sed solum in hoc quod utraque est solum processio secundum originem. Exemplum enim de flore positum est solum ad ostendendum quod ad missionem non requiritur processio secundum consilium vel imperium, sed sufficit processio secundum originem. Et ideo, cum ex illa similitudine infertur : emissio floris non est legatio, ergo missio personæ non est legatio, nulla est consequentia; quia, licet ambæ missiones conveniant in hoc quod est procedere secundum originem, tamen in hoc differunt quod illud quod mittitur ab arbore non per se operatur, nec per se subsistit dum mittitur, nec est suppositum distinctum a mittente; et alia infinita dissimilia possunt inveniri.

Ad secundum dicitur quod missio de suo significato formali non importat processionem secundum rationem consilii, nec secundum rationem imperii, nec secundum originem, nec secundum acceptionem potestatis, sed solum processionem alicujus ab aliquo in aliquid, quocumque modo procedat. Loquendo autem de significato materiali, dico quod missio in aliqua natura significat processionem secundum originem, et secundum acceptionem potestatis, et naturæ, vel accidentis. — Et similiter, cum probatur quod in divinis missio dicat processionem secundum acceptionem potestatis, et non secundum originem, quia si esset ibi origo sine transfusione potestatis vel auctoritatis, sicut est in flore, etc.; negatur illud; immo est vera missionis ratio, sed non legationis (α). Unde istud argumentum solum probat quod legatio non dicat processionem secundum originem, sed secundum auctoritatem. Et ideo, cum sic arguitur : legatio in divinis dicit talem processionem et non talem, sed missio in divinis est legatio, ergo missio in divinis dicit processionem secundum etc., est fallacia accidentis; accidit enim quod missio sit legatio.

Ad tertium dicitur quod missionis ratio in divinis, non præcise consistit in hoc quod est procedere secundum originem; et ideo non est æterna.

Ad quartum dicitur quod impossibile est aliquem noviter uti potestate sibi data Parisiis, quin novo modo sit Parisiis. Et ideo, cum arguens dicit quod sufficit quod missus noviter utatur auctoritate sibi collata, et non sit Parisiis noviter; dico quod illud non sufficit, cum sit impossibile et implicans contradictionem, scilicet : quod noviter operetur Parisiis, et non sit Parisiis novo modo exsistendi. Nos enim dicimus aliquid noviter alicubi exsistere, vel novo modo, si sit aliqua novitas in eo, vel in ejus effectu, vel si habeat novum respectum ad aliquid, quocumque modo et undecumque veniat ille respectus, sive sit rei, vel rationis. Et sic patet quod argumenta non concludunt.

Et hæc de primo articulo.

ARTICULUS II.

AN QUÆLIBET PERSONA DIVINA MITTATUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum sit

Prima conclusio : quod soli Patri in divinis repugnat missio.

Probatur sic ista conclusio : Quia Patri repugnat missio, et cuilibet alteri personæ convenit missio;

(α) *decidendi. — descindendi* Pr.
(β) *Parisios. — Parisius* Pr.

(α) *vera missionis ratio sed non legationis. — vera rationis missio sed non legatio* Pr.

ergo conclusio vera. Secunda pars antecedentis patet per dicta Sanctorum; sed prima probatur sic : « Missio in sui ratione importat processionem secundum originem ab alio in divinis. Unde, cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti; sed solum Filio et Spiritui Sancto, quibus convenit esse ab alio. » — Ista sunt verba sancti Doctoris, 1 p., q. 43, art. 4. Eamdem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 2, art. 1, in solutione ad 4um.

Secunda conclusio est quod mittere personam divinam proprie convenit Patri et Filio, sed minus proprie convenit Spiritui Sancto.

Probatur ista conclusio. Nam mittere dicit rationem principii in mittente. Si ergo mittens est principium plurium pertinentium ad missionem, verius videtur sibi competere ratio mittentis. Sed sic est de Patre et Filio. Nam, secundum sanctum Thomam, 1 p., ubi supra, art. 8 : « Cum dicitur aliqua persona mitti, designatur ipsa persona ab alio exsistens, et effectus visibilis aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ missæ, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus Sanctus autem a Patre et Filio. Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod Pater, dum mittit, ipse est principium personæ missæ et ipsius effectus missionis; et similiter, dum Filius mittit Spiritum Sanctum; sed dum Spiritus Sanctus mittit aliquam personam, non est principium personæ quam mittit, sed effectus missionis.

Quod autem Spiritus Sanctus mittat personam divinam, patet per Augustinum, 2. *de Trinitate*, cap. 5, dicentem quod Filius mittitur a se et a Spiritu Sancto, et Spiritus Sanctus mittitur a se et a Filio. Hoc recitat sanctus Thomas, ubi supra. Primo autem *Sentent.*, dist. 15, q. 3, art. 1, sic ait : « Quidam dixerunt quod proprie Spiritus Sanctus dicitur se mittere. Et hoc determinandum videtur, si virtus nominis attendatur. Missio enim, ut dictum est, importat duo, scilicet : missum esse ab alio, ratione auctoritatis quam importat; et iterum effectum, secundum quem novo modo in aliqua creatura Spiritus Sanctus datur. Unde sensus est : Spiritus Sanctus mittitur, id est : ab aliquo est, et fit novo modo in aliquo, nulla tamen mutatione facta circa ipsum, sicut prius dictum est. Notandum tamen quod diversimode verificatur locutio, quando aliquod conjunctum prædicatur de aliquo secundum esse, et quando secundum fieri. Quando enim prædicatur secundum esse, oportet quod utrumque illorum in esse dicatur; ut si dicam Socratem esse hominem album, oportet quod sit homo, et quod sit albus; nisi alterum illorum diminuat rationem alterius, ut cum dicitur : homo mortuus. Sed quando prædicatur conjunctum secundum fieri, sufficit quod alterum in fieri prædicetur; ut si dicatur quod Socrates est nunc factus homo albus, sufficit ad veritatem hujus locutionis, quod sit nunc factus albus, quamvis non sit factus homo. — Item, notandum quod quando aliquod compositum prædicatur de aliquo secundum fieri, diversimode se habet in faciente et in facto. Quia ex parte facti, oportet quod utrumque prædicetur secundum esse, etsi non secundum fieri; unde si dicam : iste est factus homo albus, oportet eum esse hominem, et esse album, nisi alterum sit diminuens rationem alterius; non autem oportet quod fiat homo, sed quod fiat albus. Ex parte autem facientis, quia non refertur ad factum nisi secundum illud quod fit in ipso, sufficit quod faciens dicatur facere alterum tantum; ut si dicam : pictor facit parietem album, non oportet quod faciat esse parietem, et faciat eum esse album, sed sufficit si faciat eum esse album tantum. — Dico ergo quod missio, quia ponit missum esse in aliquo eo modo quo prius non erat, et sic fieri in illo secundum illum modum, importat quamdam factionem, non realem factionem, sed rationis tantum, quæ terminatur ad relationem rationis et non rei; sicut Deus dicitur factus refugium. Sensus ergo est : Spiritus Sanctus est missus, id est factus est ens ab alio exsistens in creatura per gratiam. Unde oportet ad hoc quod dicatur missus, quod sit ab alio, et fiat in aliquo secundum novam habitudinem; propter quod Pater non potest dici mitti, quia non est ab alio. Si autem accipiamus ex parte mittentis, tunc mittere Spiritum Sanctum nihil aliud est quam facere Spiritum Sanctum, exsistentem ab alio, esse in aliquo secundum novam habitudinem; et ideo cuicumque personæ convenit facere alterum istorum, scilicet quod sit in aliquo secundum novam habitudinem, dicetur mittere Spiritum Sanctum, quamvis non sit principium Spiritus Sancti secundum quod est ab alio. Et quia (α) tota Trinitas facit Spiritum Sanctum esse in aliquo secundum novam habitudinem, propter donum collatum totius Trinitatis; ideo tota Trinitas dicitur Spiritum Sanctum mittere, et ipse seipsum mittit, et ipse a se mittitur, sub eodem sensu. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod, cum dicitur : Filius vel Pater mittit Spiritum Sanctum, Pater vel Filius designatur esse principium duorum quæ importat missio, scilicet quod Spiritus Sanctus est ab alio, et quod est novo modo in alio. Cum autem dicitur : Spiritus Sanctus mittit se, ipse non designatur esse principium illorum duorum, sed solum unius. Et licet quælibet istarum propositionum sit propria,

---

(α) *quia*. — *quod* Pr.

tamen prima plus videtur habere proprietatis; sicut et ista : Filius mittit Spiritum Sanctum, quam ista : Filius mittit seipsum. Et credo quod ista fuit mens sancti Doctoris.

Sed contra hoc arguit Aureolus (dist. 15, q. 1, art. 3), dicens quod hic modus dicendi (scilicet qui recitatus est de *Summa*, 1 p., q. 43, art. 8, cum posui secundam conclusionem) ille, inquam, modus nihil facit nos scire. De hoc enim dubium est : utrum persona mittens, per hoc quod dicitur mittere, designetur esse principium, sicut persona quæ mittitur, designatur, ex hoc quod mittitur, esse principiata. In hoc enim difficultatem faciunt multi. Mitti quidem et mittere videntur unum significare, licet unum active et reliquum passive; propter quod, si mitti importat originari, mittere videtur importare originare. Et in hoc est difficultas hujus quæsiti, quæ non tollitur per istum modum dicendi. — Hæc ille.

Ad istud respondetur quod iste modus sancti Doctoris plenius facit nos scire veritatem quæsiti quam modus aliorum. Et cum iste arguit quod dubium est an persona mittens, etc.; dico quod istud dubium ipse solvit, tam in *Scripto* quam in *Summa*, cum ponit sententialiter quod nulla persona mittit, nisi sit principium alicujus importati per missionem, scilicet : vel personæ missæ et effectus missionis, per quem modum mittit Filium Pater, et Spiritum Sanctum Pater et Filius; vel saltem nisi sit principium solius effectus missionis, licet non personæ missæ, quo modo Spiritus Sanctus mittit seipsum et Filium, et Filius mittit seipsum. Non tamen oportet quod persona quæ mittit, sit principium personæ missæ, nisi in propriissima missione, quæ competit Patri respectu Filii et respectu Spiritus Sancti, et Filio respectu Spiritus Sancti, non autem respectu sui, nec convenit Spiritui Sancto respectu sui vel Filii. — Et cum dicitur quod difficultas est, cur mittere non dicit originare, sicut mitti dicit originari; conceditur; sed ista elucidatur per dicta sancti Doctoris in *Scripto* prius allegata, ubi ostendit quomodo diversimode se habet in faciente et facto, quando aliquod compositum prædicatur de alio secundum fieri. Unde, licet mittere propriissime dictum dicat originare, sicut mitti dicit originari; tamen cum aliter accipitur, non dicit originare, sed facere personam originatam esse in aliquo secundum novam habitudinem, ut dictum fuit. Quare autem mitti semper importat originari a mittente vel ab alio, non semper autem mittere dicit originare personam missam vel aliam; dico quod nec mittere, de (α) formali significato, significat originare, nec mitti originari. Sed mitti dicit processionem vel exitum alicujus ab aliquo in aliquid; et quia in divinis non est alius exitus, nisi secundum originem; ideo, de significato materiali, in divinis mitti dicit originari. Mittere autem, de formali significato, dicit esse principium alicujus importati vel requisiti ad missionem; et quia talia sunt duo : persona missa, et effectus missionis vel nova habitudo; ideo, respectu cujuscumque aliquid dicatur esse principium, dicetur personam mittere. Unde formalia significata illorum verborum, mittere et mitti, sunt opposita, scilicet procedere et principiare; sed non materialia. Et de hoc sunt infinita exempla. Quæro enim ab arguente : unde est quod omne calefactum est creatum, et tamen non omne calefaciens est creans? Omne communicans in divinis est producens in divinis, non tamen omne communicatum est productum, ut patet de essentialibus attributis; et tamen communicare et communicari significant unum, licet communicare significatione activa, communicari vero passiva; isto modo enim ipse arguit.

(α) *de*. — Om. Pr.

B. — OBJECTIONES

Contra secundam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra secundam conclusionem arguit Scotus (juxta Aureolum, ubi supra), probando quod non quælibet persona mittat personam divinam.

Primo sic. Mittere et mitti sunt opposita relative; sed mitti includit produci; ergo mittere includit suum correlativum, quod est producere.

Secundo. Si oppositum de opposito, et propositum de proposito; sed mittere et mitti sunt opposita; ergo mittere erit originare, cum mitti sit originari.

Tertio. Mittere et mitti videntur eamdem rem significare secundum diversos modos grammaticales; sed mitti significat respectum originis ad intra cum connotatione termini extra; ergo mittere significabit respectum originis ad intra; unde, cum significet active illud quod mitti significat passive, et mitti includat originari, sequitur quod mittere includet originare.

Quarto. Mittere est authentice dare secundum acceptionem factorum; sed dare authentice non potest divina persona, nisi secundum auctoritatem originis; ergo omnis persona quæ aliam mittit, ipsam originat.

Quinto. Si de ratione personæ mittentis non est quod missam originet, ita quod Spiritus Sanctus possit mittere Filium vel seipsum, pari ratione Filius poterit mittere Patrem; sicut enim Spiritus Sanctus producitur a Filio, sic Filius a Patre. Sed Augustinus expresse dicit, 4. *de Trinitate*, cap. ultimo, quod Pater non legitur missus propter auctoritatem principii. Ergo Spiritus Sanctus non mittet Filium a quo procedit.

Sexto. Persona mittens dicitur operari per missam; sicut Pater diffundere charitatem per Spiritum

Sanctum et erudire per Filium. Sed nulla persona dicitur operari per aliam, nisi quatenus originat eam. Igitur idem quod prius.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** dico quod modus arguendi non valet, nisi addito in minori, quod mitti, de formali significatione, in recto includeret produci; quod negatur. Mitti enim, de formali significato, dicit fieri entem ab alio novo modo in creatura, ita quod ly fieri cadat super hoc totum : ens ab alio novo modo in aliquo, non ratione primæ partis, scilicet ens ab alio, sed ratione secundæ, scilicet in aliquo novo modo, ut dictum est in secunda conclusione. Constat autem quod in hac descriptione non ponitur produci in recto, sed in obliquo; non enim mitti est produci in aliquo noviter, sed est productum fieri in aliquo noviter. Adhuc autem clarius est, si mitti describatur sic : Mitti est exire ab aliquo in aliquid, ut dictum est in solutione argumenti Aureoli. Et instantia ibi data, ostendit istud argumentum non procedere.

Ad secundum dicitur quod illa regula non tenet, nisi ubi in utraque combinatione est prædicatio formalis in primo modo dicendi per se, vel saltem in secundo. Exemplum primi : Sanitas et infirmitas sunt opposita, et proportio humorum et disproportio humorum sunt opposita; ideo bene sequitur, si proportio est genus sanitatis, quod disproportio erit genus infirmitatis. Exemplum secundi : Album est disgregativum; igitur nigrum est congregativum. Nec tamen oportet quod contrariorum contraria sint genera; sed de differentiis, bene oportet quod contrariorum contrariæ sint differentiæ. Unde non sequitur : album et nigrum sunt contraria; ergo, sicut album est visibile, nigrum est invisibile.

Ad tertium dicitur quod mitti non significat respectum originis, de significato formali, sed de materiali; ideo non oportet quod, si mitti dicit respectum originis, quod similiter mittere dicat respectum oppositum.

Ad quartum negatur major. Nam tunc Filius non mitteret Spiritum Sanctum; quia, proprie loquendo, solus Pater dat authentice. Ille enim proprie dicitur auctor, qui non habet ab alio, sed communicat aliis; constat autem quod Filius habet a Patre quod det Spiritum Sanctum. Concesso tamen quod persona quælibet producens aliam det illam authentice, adhuc falsa est major; quia ad rationem mittentis, non est quod habeat auctoritatem super missum. Patet : quia, secundum sanctum Thomam, dans consilium regi dicitur eum mittere, ut dicitur, 1 p., q. 43, art. 1, et recitatum est in prima conclusione articuli primi. Dato tamen quod mittere dicat auctoritatem, illa tamen est respectu missionis, et non respectu missi.

Ad quintum dicitur quod non est de ratione mittentis quod missum originet, sed solum quod originatum facit esse novo modo in aliquo. Et ideo, quia Pater a nullo est originatus, ideo nec a se, nec ab alio mittitur. Sed quia Filius est originatus, licet non a se, ideo Filius potest se mittere; quia, licet non originet se, tamen originatum facit esse noviter in aliquo. Et consimiliter dico de Spiritu Sancto.

Ad sextum negatur major; sed sufficit quod operetur effectum missionis. Et istæ responsiones dantur, de missione communiter dicta loquendo; nam strictius et proprius loquendo de missione, ut dicebatur in secunda conclusione hujus articuli, argumentorum conclusiones veræ sunt, non propter vim rationum, sed propter dicta Sanctorum.

Et hæc de secundo articulo.

ARTICULUS III.

AN ALIQUA PERSONA DIVINA MITTATUR, NULLA ALIA MISSA

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad tertium articulum, sit

Prima conclusio : quod missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti.

Probatur conclusio. Quia generatio Filii distinguitur a processione Spiritus Sancti; ergo missio unius a missione alterius. Tenet consequentia; quia missio Filii, vel est generatio ejus, vel non distinguitur ab ea secundum rem, licet quantum ad rationem dicat ultra processionem Filii aliquos respectus rationis; et eodem modo, processio Spiritus Sancti est ejus missio, licet differat ratione.

Secunda conclusio est quod istæ duæ processiones conveniunt quantum ad effectum, et differunt.

Probatur secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 43, art. 5, ad 3um, ubi sic ait : « Missio, inquit, importat originem personæ missæ et habitationem per gratiam, ut supra dictum est. Si ergo loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur a missione Spiritus Sancti, sicut generatio a processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ, sic conveniunt illæ duæ processiones in radice gratiæ (α), sed (β) distinguuntur in effectibus

(α) *gratiæ*. — Om. Pr.
(β) *sed*. — *ergo et* Pr.

gratiæ (α), qui sunt intellectus illuminatio, et affectus inflammatio. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod nunquam Spiritus Sanctus mittitur, quin mittatur Filius, loquendo de missione invisibili; nec econtra.

Probatur ista conclusio. Quandocumque mittitur divina persona, datur gratia gratum faciens. Sed quandocumque datur gratia gratum faciens, illuminatur intellectus, et sic mittitur Filius; inflammatur affectus, et sic Spiritus Sanctus mittitur.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1 p., ibidem; et dictam probationem, in sententia, in responsione ad 3um, et etiam in responsione ad 1um, ubi sic ait : « Licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui Sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est Amor, ut supra dictum est; aliqua (β) tamen dona, secundum proprias rationes, attribuuntur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, 4. *de Trinitate* (cap. 20), quod Filius invisibiliter *mittitur, cum a quocumque cognoscitur atque percipitur.* » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 4, art. 2. « Una, inquit, missio nunquam est sine alia; quia amor notitiam sequitur, et notitia perfecta, secundum quam est missio Filii, semper inducit amorem; et ideo simul infunduntur, et simul augmentantur. » — Hæc ille. — Et, ad 4um, sic ait : « Illa notitia ex qua procedit amor, viget in fruentibus divino amore; per quam scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime fluens in eos sua beneficia; et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 15, q. 1, art. 2), signanter contra tertiam conclusionem, in hoc quod innuit quod non per omnem perceptionem veritatis dicitur mitti Verbum.

Primo. Hoc, inquit, non videtur verum, cum sapientia aliquorum malorum hominum attribuatur dono Dei. Unde sapientia Salomonis perseveravit in eo, tempore quo extitit in peccato mortali; et tamen secundum eam missum est sibi Verbum, quod est sapientia, quam postulat, ubi ait : *Mitte illam de cœlis sanctis* (*Sapient.*, cap. 9, v. 10). Videtur ergo quod Verbi missio separetur in eo a dono charitatis.

Secundo. Quia, *Eccli.* 1, dicitur quod *omnis sapientia a Domino Deo est*, et quod *fons sapientiæ est Verbum Dei in excelsis.* Et ibi loquitur sapiens de cognitione veritatis creaturarum, non solum de cognitione divinorum. Unde ait : *Altitudinem cœli, latitudinem terræ, et profundum abyssi quis dimensus est ?* Et tunc subdit quod *fons sapientiæ est Verbum Dei in excelsis.* Et hoc non esset, nisi Filius mitteretur dum percipitur omnis profunda veritas, esto etiam quod non spectet ad charitatem. Ergo idem quod prius. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** istorum dicitur quod, licet omnis sapientia sit donum Dei, non tamen per omnem sapientiam Verbum dicitur inhabitare illum cui sapientia illa datur, sed solum quando datur cum gratia gratum faciente; ac per hoc, cum missio personæ fiat ad inhabitandum illum ad quem mittitur, non sequitur si aliquis habet sapientiam ex dono Verbi, quod ad eum mittatur Verbum. Et istam responsionem dat sanctus Doctor, 1 p., q. 43, art. 3, ad tertium argumentum, quod includit ista duo quæ facta sunt ab arguente isto. Et cum dicitur de Salomone, etc.; — dico quod, sicut fides non infunditur nisi illi ad quem mittitur Filius, illa tamen fides manet, Christo desinente inhabitare quem prius habitabat; ita in infusione sapientiæ, Salomon recipit Spiritum Sanctum et Filium, qui invisibiliter ad eum missi sunt; quando tamen ille mortaliter peccavit, non amisit ex toto illam sapientiam, dum personæ ad eum missæ ab eo recesserunt. Tamen non credo quod dum erat in peccato mortali, haberet perfecte illam actualem notitiam, de qua locutus est sanctus Doctor in 1. *Sentent.*, ut statim in fine tertiæ conclusionis recitavi.

Ad secundum per idem.

Modo ad primum argumentum quæstionis, negatur quod Pater mittatur. Nec valet probatio; quia dare et mittere differunt, ut dictum est. Aliter tamen solvit sanctus Thomas, 1 p., q. 43, art. 4, ad 1um. Dicit enim quod, « si ly dare importat liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat seipsum, in quantum liberaliter se communicat creaturæ ad fruendum. Si vero importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis, nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti. » Et intendit, ut videtur, quod dari non convertitur cum mitti, nisi datio importaret dictam auctoritatem.

Ad illud in oppositum respondet, eadem quæstione,

(α) *gratiæ.* — Om. Pr.
(β) *aliqua.* — *alia* Pr.

art. 1 (ad 1um), quod « missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quod importat processionem a principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium, quia imperans est major, et consilians est sapientior; sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est ». — Hæc ille.

DISTINCTIO XVII

QUÆSTIO I.

UTRUM CHARITAS SIT ALIQUIS HABITUS IN ANIMA CREATUS

Circa decimamseptimam distinctionem quæritur : Utrum charitas sit aliquis habitus creatus in anima.

Et arguitur quod non. Nulla creatura est dignior anima Christi; sed charitas est dignior anima Christi, quia ipsa charitate anima Christi digna est et bona; ergo charitas non est creatura.

In oppositum arguitur per Augustinum, qui, 3. *de Doctrina christiana* (cap. 10), dicit : *Charitatem voco animi motum ad fruendum Deo propter ipsum;* sed motus animi est aliquid creatum in anima; ergo charitas est quid creatum in anima.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : **quod motus charitatis necessario requirit formam aliquam habitualem in nobis, superadditam potentiæ naturali.**

Probatur sic ista conclusio, secundum sanctum Thomam, 2a 2æ, q. 23, art. 2, ubi sic arguit : « Si motus charitatis, ita procedit a Spiritu Sancto movente humanam mentem, quod mens humana sit tantummodo mota et nullo modo sit principium hujus motus, sicut cum aliquod corpus movetur ab aliquo exteriori movente, nullo modo ille motus erit voluntarius. Hoc enim est contra rationem voluntarii, cujus oportet principium in ipso esse. Unde sequeretur quod diligere non esset voluntarium; quod implicat contradictionem, cum amor de sui ratione importet quod sit actus voluntatis. Similiter etiam non potest dici quod sic moveat Spiritus Sanctus voluntatem ad actum diligendi sicut movetur instrumentum, quod etsi sit principium actus, non tamen est in ipso agere vel non agere. Sic enim etiam (α) tolleretur ratio voluntarii, et excluderetur per consequens ratio meriti; cum tamen dilectio charitatis sit radix merendi. Sed oportet quod sic moveatur voluntas a Spiritu Sancto ad diligendum, quod etiam ipsa sit efficiens hunc actum. Nullus autem actus perfecte producitur ab aliqua potentia activa (β), nisi sit ei connaturalis per aliquam formam, quæ sit principium actionis. Unde Deus, qui omnia movet ad debitos fines, singulis rebus indidit formas, per quas inclinantur ad fines sibi præstitutos a Deo; et secundum hoc *disponit omnia suaviter*, ut dicitur *Sap.* 8 (v. 1). Manifestum autem est quod actus charitatis excedit naturam potentiæ voluntatis. Nisi ergo aliqua forma superadderetur potentiæ naturali, per quam inclinaretur ad dilectionis actum, secundum hoc esset actus iste imperfectior actibus aliarum virtutum, nec esset facilis, nec delectabilis. Quod patet esse falsum; quia nulla virtus habet tantam inclinationem ad suum actum, sicut charitas; nec aliqua ita delectabiliter operatur. Unde maxime necesse est quod ad actum charitatis exsistat in nobis aliqua habitualis forma, superaddita potentiæ naturali, inclinans ipsam ad charitatis actum, et faciens eam prompte et delectabiliter operari. » — Hæc ille in forma.

Eamdem probationem ponit idem, *de Virtutibus*, q. 2, art. 1, ubi deduxit prolixe quod « si actus charitatis in homine non ex aliquo habitu interiori procedat naturali potentiæ superaddito, sed ex motione Spiritus Sancti, sequitur alterum duorum : vel quod actus charitatis non sit voluntarius, quod est impossibile; aut quod non excedat facultatem naturæ, et hoc est hæreticum ». — Item, ibi deducit quod, « illo habitu remoto, actus charitatis, aut non erit actus voluntatis, aut quod non erit meritorius. » — Item, quod « homo qui est in charitate, ad actum charitatis non sit promptus, neque illum delectabiliter agat. Ex hoc enim actus virtutum sunt nobis delectabiles, quod secundum habitus conformamur ad illos, et inclinamur in illos per modum inclinationis naturalis ».

Eamdem conclusionem tenet, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 1, ubi sic arguit : « Tota, inquit, bonitas animæ ipsius est ex charitate; unde quantum bona est, tantum habet de charitate, et si charitatem non habet, nihil est, sicut dicitur 1. *Corinth.*, 13. Constat autem quod per charitatem anima non minus habet de bonitate in esse gratiæ, quam per virtutem acquisitam in esse politico. Virtus autem politica duo

(α) *etiam*. — Om. Pr.
(β) *activa*. — *passiva* Pr.

facit; quia facit bonum habentem, et opus ejus bonum reddit. Multo ergo fortius hoc faciet charitas. Neutrum autem horum effici poterit, nisi charitas sit habitus creatus. Constat enim quod omne esse est a forma aliqua inhærente, sicut est album ab albedine, et esse substantiale a forma substantiali. Sicut igitur non potest intelligi quod paries sit albus sine albedine inhærente, ita non potest intelligi quod anima sit bona in esse gratuito sine charitate et gratia informante ipsam. Similiter etiam, cum actus proportionatur potentiæ activæ vel operativæ sicut effectus propriæ causæ, impossibile est intelligere quod actus perfectus in bonitate sit a potentia non perfecta per habitum; sicut etiam calefacere non potest esse ab igne, nisi mediante calore. Et ideo, cum actus charitatis perfectionem quamdam habeat ex hoc quod est meritorius omnibus modis, oportet ponere charitatem esse habitum creatum in anima, qui quidem efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab Amore, qui est Spiritus Sanctus; et ideo frequenter invenitur quod Spiritus Sanctus sit amor quo diligimus Deum et proximum. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod actus meritorius necessario requirit gratiam creatam in anima eliciente vel producente hujusmodi actum.

Probatur, quantum ad primam partem, quod gratia requiratur. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 5, sic probat : « Actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi. Et ideo videmus in rebus naturalibus quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem qui excedat virtutem activam, sed solum potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem humanæ naturæ, ut dictum est. Et ideo homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideo sine gratia homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad aliquod bonum homini connaturale. » — Hæc ille. — Idem argumentum ponit, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1.

Sed secundam partem, scilicet quod hujusmodi gratia sit aliquid creatum in anima, probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 27, art. 1, sic : « Deus aliquibus vult bonum supernaturale, quod est vita æterna. Sed hoc bonum Deus vult alicui digno, et nulli indigno. Ex natura autem sua homo non est dignus tanto bono, cum sit supernaturale; et ideo, ex hoc ipso quod ponitur quis Deo gratus respectu hujus boni, ponitur quod in eo sit aliquid per quod sit dignus tali bono super sua naturalia; quod quidem non movet divinam voluntatem ut hominem ad bonum illud ordinet, sed potius e converso, ex hoc ipso quod Deus sua voluntate aliquem ordinat in vitam æternam, præstat ei (α) aliquid per quod sit dignus vita æterna. Et hoc est quod dicitur, *Coloss.*, 1 (v. 12) : *Qui dignos nos fecit in partem Sanctorum in lumine*. Et hujus ratio est : quia, sicut scientia Dei est causa rerum, non causata a rebus, ut nostra; ita et voluntas ejus est effectrix (β) boni, et non (γ) causata a bono, sicut nostra. Sic ergo homo dicitur gratiam Dei habere, non solum ex hoc quod homo diligitur a Deo in vitam æternam, sed ex hoc quod datur ei aliquod donum per quod est dignus vita æterna; et hoc donum dicitur gratia gratum faciens; aliter enim etiam in peccato mortali exsistens posset dici esse in gratia Dei, si gratia solam divinam acceptationem diceret, cum contingat aliquem peccatorem esse prædestinatum ad vitam æternam habendam. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1ª 2æ, q. 110, art. 1 et 2. In primo quidem dicit quod « secundum communem modum loquendi, gratia tripliciter accipi consuevit. Uno modo, pro dilectione alicujus; sicut consuevimus dicere quod iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum. Secundo modo, sumitur pro aliquo dono gratis dato; sicut consuevimus dicere : hanc gratiam facio tibi. Tertio modo, sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundum quod dicimur agere gratias benefactori. Quorum trium secundum dependet ex primo; et ex secundo procedit tertium ». In secundo autem articulo ejusdem quæstionis, dicit : « In eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra, quod dupliciter ex gratuita Dei voluntate homo adjuvatur. Uno modo, in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel agendum, vel volendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; *actus* (δ) enim *moventis in moto est motus*, ut dicitur 3. *Physic.* (t. c. 16). Alio modo adjuvatur homo ex gratuita Dei voluntate, secundum quod habituale donum a Deo animæ infunditur. Et hoc ideo, quia non est conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad supernaturale bonum, quam creaturis quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providit, ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus a Deo moventur fiunt creaturis connaturales et faciles, secundum illud *Sapient.*, 8 (v. 1), quod *dispo-*

(α) *ei.* — *enim* Pr.
(β) *effectrix.* — *efficax* Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.
(δ) *voluntatis.* — Ad. Pr.

nit suaviter. Multo igitur magis illis quos movet ad habendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ est quædam qualitas. » — Hæc ille.

Idem probat, 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 1 et 2. — Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 150 : « Oportet, inquit, gratiam aliquid in homine gratificato esse, quasi quamdam formam et perfectionem ipsius. Quod enim in aliquem finem dirigitur, oportet quod habeat continuum ordinem in ipsum ; nam movens continue mutat, quousque mobile per motum finem sortiatur. Cum igitur auxilio divinæ gratiæ homo dirigatur in ultimum finem, ut ostensum est, oportet quod continue homo isto auxilio potiatur, quousque ad finem perveniat. Hoc autem non esset, si prædictum auxilium participaret homo secundum aliquem motum aut passionem, et non secundum aliquam formam manentem et quasi quietantem in ipso. Motus enim et passio talis non esset in homine, nisi quando actu converteretur in finem ; quod non continue ab homine agitur, ut præcipue patet in dormientibus. Est ergo gratia gratum faciens, aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam cum non operatur. » — Hæc ille. — Ibi etiam ponit multas alias pulcherrimas rationes.

Tertia conclusio est quod gratia gratum faciens realiter distinguitur a charitate, et ab omni virtute.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 27, art. 2, sic : « Cum enim, inquit, diversarum naturarum diversi sint fines, ad consecutionem alicujus finis in rebus naturalibus tria præexiguntur, scilicet natura proportionata ad illum finem, et inclinatio in finem illum, quæ (α) est appetitus finis naturalis, et motus in finem ; sicut patet quod in terra est natura quædam, per quam sibi competit esse in medio, et hanc naturam sequitur inclinatio in locum medium, secundum quam naturaliter appetit talem locum, etiam cum extra ipsum per violentiam detinetur; et ideo, remoto prohibente, deorsum movetur. Homo autem secundum naturam suam, proportionatus est ad quemdam finem, cujus habet naturalem appetitum, et secundum vires naturales operari potest ad consecutionem illius finis ; qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturæ, in qua etiam philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo præparatur, naturæ humanæ proportionem excedens, scilicet vita æterna, quæ consistit in visione Dei per essentiam ; quæ excedit proportionem cujuslibet naturæ creatæ, soli Deo connaturalis exsistens. Unde oportet quod homini etiam detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem, vel per quod inclinetur ejus appetitus in finem illum, sed etiam per quod ipsa natura hominis elevetur ad quamdam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens; et ad hoc datur gratia. Ad inclinandum autem affectum in hunc finem, datur charitas. Ad exsequendum autem opera quibus prædictus finis acquiritur, dantur aliæ virtutes. Et ideo, sicut (α) in rebus naturalibus est aliud natura ipsa, quam inclinatio naturæ, vel ejus motus aut operatio; ita et (β) in gratuitis est aliud gratia a charitate, et a cæteris virtutibus. Et quod hæc comparatio (γ) sit recte accepta, patet per Dionysium, in 2. cap. *Cœlestis Hierarchiæ*, ubi dicit quod non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat; sicut nec operationem alicujus (δ) naturæ, nisi prius habeat esse in illa natura. » — Hæc ille. — Allegat etiam, ibidem, Augustinum, in *de Prædestinatione Sanctorum* (lib. un., cap. 16), qui dicit quod gratia prævenit charitatem ; constat autem quod idem non prævenit seipsum.

Eamdem conclusionem ponit, 1a 2æ, q. 110, art. 3 ; et intendit consimilem probationem, scilicet (ε) : « Virtutes acquisitæ per actus humanos, sunt dispositiones quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam qua est homo; virtutes autem infusæ disponunt hominem altiori modo, et ad altiorem finem ; unde oportet etiam quod in ordine ad aliam altiorem naturam. Virtus enim uniuscujusque rei est in ordine ad aliquam naturam præexsistentem, quando scilicet disponitur secundum quod congruit suæ naturæ. Hoc autem est in ordine ad naturam divinam participandum, secundum quod dicitur 2. Petr., 1 (v. 4) : *Magna et pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinæ consortes naturæ*, et secundum acceptionem hujus naturæ, dicuntur homines regenerari in filios Dei. Igitur, sicut lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale ; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod (ζ) est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ a lumine illo derivantur. Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini naturali rationis ; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum congruenter lumini gratiæ. » — Hæc ille. — Idem ponit, 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 4. — Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 150, 151, 152, 153.

(α) *quæ.* — *qui* Pr.

(α) *sicut.* — Om. Pr.
(β) *ita et.* — *et ita* Pr.
(γ) *comparatio.* — *operatio* Pr.
(δ) *alicujus.* — *illius* Pr.
(ε) *scilicet.* — *sicut* Pr.
(ζ) *quod.* — *quæ* Pr.

Sed quæritur : In qua specie qualitatis est? Respondet, *de Veritate*, q. 27, art. 2, ad 7um, quod « gratia est in prima specie qualitatis, quamvis non proprie possit dici habitus, quia non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam speciale esse quod in anima facit; et est sicut quædam dispositio, quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata. Nihil tamen (α) simile gratiæ in accidentibus animæ, quæ philosophi sciverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa accidentia animæ, quæ ordinantur ad actus humanæ naturæ proportionatos ». — Hæc ille.

Item : Ubi est subjective? — Respondet, eadem quæstione, art. 6, quod est in essentia animæ sicut in subjecto; virtutes vero sunt in potentiis animæ. Fides enim et spes et charitas sunt quasi quidam radii procedentes ab ipso lumine gratiæ. Sic ipse dicit, 1a 2æ, q. 110, art. 4, ad 1um : « Sicut, inquit, ab essentia animæ fluunt ejus potentiæ, quæ sunt operum principia; ita etiam ab ipsa gratia effluunt ejus virtutes in potentias animæ, per quas potentiæ moventur ad actus. » Et, 2. *Sentent.*, ubi supra (dist. 26, art. 4), sic dicit : « Sicut ab essentia animæ (β) fluunt potentiæ ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in esse animæ sicut in radice; ita etiam a gratia, quæ est perfectio essentiæ, fluunt virtutes quæ sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes; in gratia tamen conjunctæ sunt sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. » — Hæc ille.

Item quæritur : quomodo se habet gratia ad virtutes respectu meriti, et quomodo dicitur forma virtutum, et quomodo informat actus? — Respondet, *de Veritate*, q. 27, art. 5, ad 5um, quod « gratia non dicitur forma virtutum quasi (γ) pars essentialis (δ) virtutum; sic enim oporteret quod multiplicatis virtutibus multiplicaretur gratia (ε); sed dicitur forma virtutum, in quantum formaliter actum virtutis complet. Informatur autem actus virtutis tripliciter. Uno modo, in quantum circa substantiam actus apponuntur debitæ conditiones, per quarum limitationem in medio virtutis constituitur; et hoc habet actus virtutis a prudentia; nam medium virtutis accipitur secundum rationem rectam, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 6); et sic prudentia dicitur forma omnium virtutum moralium. Actus autem virtutis sic constitutus in medio, est quasi materialis respectu ordinis in finem ultimum; qui quidem ordo apponitur actui virtutis ex imperio charitatis; et sic charitas dicitur forma omnium aliarum virtutum. Ulterius vero efficaciam merendi adhibet gratia; nullus enim operum nostrorum valor reputaretur condignus æternæ gloriæ, nisi præsupposita acceptatione divina; et sic gratia dicitur esse forma charitatis, et aliarum virtutum ». — Hæc ille.

Consimile ponit in multis aliis locis, ut 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 5; et 1a 2æ, q. 111, art. 3, ubi ponit quod quinque sunt effectus gratiæ in nobis. Quorum primus est ut anima sanetur et fiat grata Deo; hæc enim gratia operatur formaliter, non effective. Secundus est ut bonum velit; et istum effectum principaliter facit, quantum ad substantiam, ipsum liberum arbitrium, licet gratia coagat ad illum non immediate, sed mediantibus aliis virtutibus; verumtamen gratia dat formam per quam ille actus est meritorius. Tertius est ut bonum quod vult, efficaciter operetur. Quartus est ut in bono proficiat et perseveret. Et hos duos operatur, mediante libero arbitrio, effective. Quintus est ut ad gloriam perveniat. Nam, secundum quod ipse ponit, *de Veritate*, q. 27, art. 5, ad 6um : « Sicut charitas viæ non tollitur, sed in patria remanet augmentata, propter hoc quod in sui ratione nullum defectum importat; ita et gratia, cum nullum in sui ratione importet defectum, per sui augmentum fit gloria. Nec dicitur esse diversa perfectio naturæ in statu viæ et patriæ, quantum ad gratiam, propter diversam formam perficientem, sed propter diversam perfectionis mensuram. Si autem gratiam accipiamus cum omnibus virtutibus quas informat, sic gratia et gloria non sunt idem; quia aliquæ virtutes in patria evacuabuntur, sicut fides et spes. » — Hæc ille. — Illud autem quod dictum est de gratia et gloria, ponit etiam 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 1, ad 5um, ubi dicit : « Gratia consummata in anima est idem quod gloriæ lumen. » — Hæc ille. — Item, *de Veritate*, q. 8, art. 3, ad 10um.

Ipsa autem gratia, propter tot effectus, dicitur præveniens et subsequens, operans et cooperans : operans ratione primi effectus, cooperans respectu secundi; præveniens respectu primi, subsequens respectu alterius. Semper enim gratia accepta secundum effectum priorem, potest dici præveniens; et accepta secundum effectum posteriorem, potest dici subsequens. Sed de hoc quære 1a 2æ, q. 111, art. 3; et 2. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 5; et *de Veritate*, q. 27, art. 5 (ad 6um).

Hæc de primo articulo.

ARTICULUS II.

PONUNTUR DUBITATIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum videtur arguere Aureolus, et princi-

(α) *tamen.* — *enim* Pr.
(β) *sicut ab essentia animæ.— sicut esse animæ a qua* Pr.
(γ) *quasi.* — *quæ sit* Pr.
(δ) *essentialis.* — *essentialiter* Pr.
(ε) *gratia.* — Om. Pr.

paliter contra aliqua dicta in probatione primæ conclusionis.

Et primo loco, in hac distinctione (q. 1, art. 3).

Primo sic : Hæc, inquit, opinio non videtur necessitatem charitatis super alios naturales habitus demonstrare. Non enim est verum quin voluntas possit in substantiam actus dilectionis charitativæ, in puris naturalibus constituta. Diligere enim super omnia Deum, et supra se, et toto conamine et ex tota virtute, est habere substantiam charitativæ dilectionis. Sed secundum istos, 1ª 2æ, q. 109, art. 3, homo in naturalibus constitutus potest Deum diligere super se, et super omnia; et similiter angelus idem potest (α). Ergo voluntas habet principium sufficiens in se, sine habitu superaddito supernaturaliter; ergo potest in substantiam dilectionis charitativæ. Unde non apparet quin sit repugnantia in his duabus propositionibus : prima quidem, quod voluntas non sit sufficiens principium actus dilectionis, nisi superaddatur aliquis habitus supernaturalis; secunda vero, quod ex puris naturalibus possit diligere Deum supra se et super omnia; nisi forte dicatur quod amplius diligi possit quam supra se et super omnia, vel quod dilectio charitatis sit inferior naturali.

Secundo sic. Quicumque experitur in se aliquem actum in quem non potest naturaliter, experitur se habere aliquod activum principium superadditum naturæ. Sed nullus exsistens in charitate, et diligens Deum charitative, potest experimentaliter cognoscere quod sit in eo supernaturale principium quod sit charitas; alias posset homo scire utrum odio vel amore dignus esset, contra determinationem Scripturæ (Eccle. 9, v. 1). Ergo nullum actum supernaturalem experitur in se.

Tertio sic. Tanta est libertas voluntatis, saltem angelicæ, ut possit in omnem actum voluntatis, sub omnibus circumstantiis sub quibus potest ab intellectu præsentari hujusmodi actus; alioquin plus posset intellectus dictare quam voluntas eligere; cujus oppositum experimur. Sed omnem actum quem experimur, potest recta ratio dictare, utpote : Deum intensissime diligere super omnia. Ergo non apparet cur talis actus sit super facultatem naturalem potentiæ voluntatis.

Quarto sic. Non videtur verum quod charitatis habitus reddat actum delectabilem, et faciat voluntatem delectabiliter operari. Hoc enim non experitur de novo conversus et confessus. Quod si charitate exsistente in voluntate experiretur homo delectationem hujusmodi, statim cognosceret quando inciperet esse in charitate; cujus oppositum dicit Apostolus, 1. *Corinth.* 4 (v. 4), cum ait : *Nihil mihi conscius sum, sed nec in hoc justificatus sum;* per hoc innuens quod non potest homo perpendere quando Deo acceptus est. Ergo charitas non exigitur propter delectationem in actu. — Hæc ille.

Et post (**secundo loco**). Nec valet, inquit, si dicatur quod charitas exigitur propter circumstantiam actus dilectionis, ut scilicet : quia, licet Deus ex naturalibus diligatur super omnia, in quantum est principium essendi; sub ratione tamen objecti beatifici non potest diligi sine habitu charitatis. Hujus, inquit, falsitas patet : — Tum quia ex hoc homo posset certitudinaliter cognoscere quando foret in charitate, cum (α) cognosceret et experiretur se diligere Deum sub ratione objecti beatifici. — Tum quia ex hoc sequitur quod charitas haberet rationem potentiæ, ex quo haberet propriam formalem rationem objectivam (β); distincta enim objecta formalia distinguunt potentias, ut Philosophus innuit, 2. *de Anima* (t. c. 33). — Tum quia Deus sub ratione beatifica continetur sub bono simpliciter, quod est objectum voluntatis humanæ. — Tum quia intellectus dictat Deum sub ratione beatifica diligendum; propter quod voluntas ex puris naturalibus potest illum sub illa ratione diligere; alias plus posset præsentare intellectus naturali judicio, quam voluntas prosequi ex libero arbitrio. — Tum quia videmus quod hæreticus qui ducitur ad ignem, diligit Deum sub ratione objecti beatifici; unde sperat ad ipsum evolare statim post ignem. Patet igitur quod non propter hoc exigitur charitatis habitus.

Tertio. Nec valet, inquit, etiam si dicatur quod hujusmodi habitus exigetur ex parte modi, qui est diligere Deum super omnia : — Tum quia quis posset experiri se habere charitatem. — Tum quia Apostolus separat fervorem charitatis a charitate, 1. *Corinth.*, 13 (v. 3), ubi dicit : *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* — Tum quia hæretici pro Deo exponunt se morti, et multis jejuniis et afflictionibus, seipsos contemnentes propter Deum, quem se putant diligere super omnia; homines etiam aliquos diligunt, ita ut exponant se morti pro eis. — Tum quia intellectus et recta ratio dictat quod Deus sit super omnia diligendus. Unde non apparet quod propter hoc charitas exigatur; quia sola naturalia sufficiunt.

Quarto. Nec valet iterum, si dicatur quod habitus charitatis exigitur propter circumstantiam meriti, quæ (γ) se tenet ex parte Dei acceptantis, qui statuit ut nullus actus sit meritorius nisi eliciatur ab habente habitum charitatis. Hoc siquidem non valet : — Tum quia, sicut Deus non est personarum acceptor, sic nec actuum; sed esset personarum acceptor et actuum, si acceptaret personam et actum propter bonitatem inexsistentem propter habitum nullam

(α) *angelus idem potest.* — *Augustinus idem ponit* Pr.

(α) *tantum.* — Ad. Pr.
(β) *objectivam.* — *subjectivam* Pr.
(γ) *quæ.* — *qui* Pr.

bonitatem ponentem; igitur illud poni non potest. — Tum quia multitudo entium hic poni non debet absque ulla necessitate et utilitate; sed si habitus actui vel personæ nullam tribuit bonitatem, absque ulla utilitate vel necessitate ponitur; non igitur poni debet. — Tum quia odium Dei ex natura rei est aliquid dignum pœna; sed dilectio debite circumstantiata et odium sunt opposita; ergo hujusmodi Dei dilectio est meritoria præmii ex natura rei. — Tum quia Apostolus, 2. *Ad Timoth.*, 4 (v, 8), dicit quod pro bono certamine et cursu consummato est sibi reposita pro residuo corona justitiæ, quam reddet sibi in illa die justus judex; sed clarum est quod nulla justitiæ corona redderetur pro fide et certamine et cursu consummato, nisi ex natura rei hujusmodi actus essent accepti a Deo; ergo non inest solum acceptatio ratione habitus nihil bonitatis afferentis; immo ratione alicujus intrinsecæ bonitatis. Unde Augustinus dicit ad Sixtum presbyterum, quod Deus cum merita nostra coronat, nihil aliud quam munera sua coronat. Ex quo patet quod ex divino munere, debetur actibus nostris ut habeant meriti rationem intrinsece, et ex natura rei. — Hæc ille in forma.

Ulterius contra eamdem conclusionem arguit (ibid., art. 4), quod nullo modo requiratur talis habitus creatus ad illum actum dilectionis Dei super omnia. Aut enim talis habitus requiritur ad actum sicut causa partialis substantiæ actus; aut sicut causa modi actus solum; aut sicut faciens ad substantiam actus et ad modum ut determinativum; aut sicut inclinans ad actum tantummodo, sine alia causalitate activa vel passiva; aut sicut causa sine qua non, nihil faciens ad actum; aut sicut ponens animam in esse potestativo, ut possit exire in actum in quem non posset ex puris naturalibus. Sed nullum istorum sex est dicendum. Unde (α) non apparet necessitas ponendi charitatem, aut alium habitum, propter actum.

Quod non propter primum, apparet: — Tum primo, quia causa partialis potest elicere effectum, concurrendo cum alia, exclusa inhærentia et actuatione unius per alteram; sed habitus non concurrit ad agendum aliquid circa actum, nisi præintelligatur perficere potentiam, et actuare illam ac disponere. — Tum secundo, quia, sicut forma generata ex actibus in rebus naturalibus non est causa partialis respectu actus, sicut levitas respectu motus, cum forma consequens quantitatem non sit principium actionis; sic nec habitus derelictus in voluntate ex actibus, videtur habere rationem principii activi, aut causæ partialis. — Tum tertio, quia in causis æquivocis non potest esse reciprocatio; sed actus generat habitum, ut patet, 2. *Ethicorum* (cap. 1), et hæc est generatio æquivoca; igitur impossibile est quod habitus reciproce sit causa actus partialis. — Tum quarto, quia omnis causa partialis habet in se partialem activitatem, et per consequens est potentia activa; sed habitus non est activa potentia, cum non sit potentia; aliter unio habitus ad potentiam esset unio potentiæ ad potentiam. — Tum quinto, quia tota causalitas habitus consistit in habituando potentiam, et per hoc perficiendo actum, secundum illud Philosophi, 2. *Ethicorum* (cap. 6): Virtus est quæ habentem perficit, etc.; sed disponere et habituare potentiam activam, non est coagere illi; igitur patet quod habitus non ponitur ut causa partialis substantiæ actus.

Quod nec propter secundum, scilicet ut sit causa modi actus et non substantiæ, patet: — Tum quia, si esset activum principium, se haberet per modum potentiæ. — Tum secundo, quia habituatus, in quantum hujusmodi, non dicitur simpliciter potens; igitur nec habitus erit (α) activitas vel causalitas, sed dispositio causalitatis. — Tum tertio, quia modus non est aliquid præcisum circa substantiam actus; igitur nec exigit præcisam causalitatem. — Tum quarto, quia modi illi, scilicet delectatio, facilitas, promptitudo, sunt subjective in potentia, non autem in actu; sed habitus non agit in potentiam quæ sibi subjicitur; igitur habitus non est ponendus propter hoc.

Quod nec propter tertium, arguitur: — Tum quia illud quod præcise concurrit per modum determinantis potentiam ad actum, nullam habet causalitatem super actum; quia una causalitas non determinat aliam. — Tum secundo, quia illa causalitas non potest se habere per modum totalis, nec per modum partialis, ut probatum est. — Tum tertio, quia acuties vel figura cultelli nullam habet activitatem super actum divisionis aut penetrationis, cum figura non sit activa; ergo nec habitus; quia secundum talem opinionem, ita se habet ad potentiam, sicut acuties ad ferrum; igitur.

Quod autem nec propter quartum, patet. — Primo: quia quæritur quid sit illa inclinatio, qua potentia per habitum inclinatur. Aut enim est aliquis actus elicitus in potentia ab habitu in ordine ad actum; aut est ipsemet habitus actus primus. Non potest dari primum propter tria. Tum quia accidens ageret in subjectum. Tum quia eadem est difficultas si habitus eliciat illum actum, quæ (β) erit si eliciat actum principalem habituatæ potentiæ, de quo est quæstio. Tum quia talis actus, si sit in voluntate, non videtur aliud quam velle. Nec potest dari secundum: quia inclinatio non nominat actum primum, immo actum secundum; inclinari enim est actu moveri ad aliquid; unde inclinatio gravis quam experitur sustinens grave, non est primus actus gra-

(α) *unde.* — *vel* Pr.

(α) *causa.* — Ad. Pr.
(β) *quæ.* — *qui* Pr.

vitatis, sed actus secundus, qui est movere et impellere impediens aut resistens; ergo habitus non se habet respectu potentiæ inclinative. — Secundo : quia illud quod inclinat aliud, trahit ipsum ad aliquid; non enim determinare solum est ipsum inclinare; alias calor inclinaret corpus calidum, et albedo corpus album. Sed habitus non trahit potentiam; tunc enim vere potentia moveretur et habitus moveret; et iterum tractus non habet locum, nisi in motu locali, vel ubi passum trahitur ad aliquam formam; quæ nullo modo competunt habitui respectu potentiæ. Ergo nihil est dictu quod habitus inclinet potentiam. — Tertio, quia habituatus non inclinatur ad operationem, nisi quia illam concipit ut delectabilem; delectatio enim allicit appetitum et trahit, ut patet, 3. *Ethic.* (cap. 11). Sed apprehensio delectationis non mediat inter habitum et potentiam. Ergo habitus non inclinat potentiam, nec inclinatio est causa delectationis, sed econtra.

Quod autem nec propter quintum ponendus sit habitus, patet. — Tum quia, si negatio est causa negationis, et affirmatio causa affirmationis, 5. *Metaphysicæ*, et 1. *Perihermenias;* sed negatio habitus facit ad negationem actus debite circumstantionati, ut docet experientia; ergo positio habitus erit aliquo modo causa actus debite circumstantionati. — Tum quia dispositio cujuslibet causæ reducitur ad idem genus causalitatis, ut, si sit dispositio per quam agens disponitur, facit ad actum secundum rationem causæ activæ, si vero sit dispositio subjecti, reducitur ad causalitatem materiæ; sed habitus est dispositio potentiæ activæ vel passivæ; ergo habet aliquam causalitatem activam vel passivam. — Tum tertio, quia omne exigitum ad aliquid, propter hoc requiritur quod facit ad ipsum; sed habitus, secundum sic dicentes, exigitur ad hoc quod potentia agat actum, sicut etiam approximatio agentis ad passum requiritur ad agendum; igitur habitus non erit solum causa sine qua non.

Quod autem sextum membrum dari non possit, apparet. — Tum quia charitas (α) secundum hoc esset potentia. — Tum quia actus meritorius eliceretur naturaliter; cum omnis habitus naturaliter agat; unde non eliceretur libere actus dilectionis, cum principium esset habitus. — Tum tertio, quia charitas separata posset elicere actum dilectionis, ex quo daret voluntati posse in talem actum (β). — Tum quarto, quia charitas semel habita non posset amitti; quia voluntas semper sequeretur inclinationem ipsius habitus, qui eliceret actum. — Tum quinto, quia nullum actum experimur in voluntate, quem non possimus ex puris naturalibus; potest enim diligi Deus super omnia. Et breviter : nulla est particularis circumstantia, respectu cujus voluntas non possit elicere actum dilectionis (α), quamvis non possit comprehendere omnes circumstantias, quas Deus vult comprehendi; nec dari potest aliqua forma, quæ det esse potestativum respectu omnium circumstantiarum; quoniam circumstantiæ illæ sunt negationes omnium repugnantium divinæ voluntati, et positiones omnium beneplacitorum, saltem virtualiter et præceptive. Sicut autem perfecte et integre non potest provenire a sola voluntate, quæ omnino labilis est; nec ab aliquo habitu sibi attribui potest habente rationem formæ quietæ; sed oportet quod habeat rationem cujusdam influxus medii, quo Spiritus Sanctus voluntatem ducit et agit.

(α) *charitas.* — *causalitas* Pr.
(β) *actum.* — Om. Pr.

§ 2. — Contra primam et secundam conclusiones

I. Argumenta Gregorii. — Contra primam et secundam conclusiones insimul arguit Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 2), tripliciter.

Primo sic. Possibile est aliquem, de potentia Dei absoluta, esse Deo charum et acceptum, non habendo charitatem habitualem creatam. Igitur probatio conclusionis non valet. Consequentia patet. Sed antecedens probat quadrupliciter.

Primo sic. Possibile est quod alicui nullum habitum supernaturalem habenti, Deus det Spiritum Sanctum, non dando eidem aliquem hujusmodi habitum, et quod velit (β) Deus eidem, si sic finaliter perseveraverit, dare vitam æternam; ergo possibile est aliquem esse acceptum Deo ad vitam æternam, non habendo habitum charitatis infusæ. Consequentia patet. Sed antecedens, quantum ad primam partem, dicit se probasse. Secundam dicit non esse dubiosam; alioquin cum anima habens Spiritum Sanctum et charitatem creatam sit accepta, si habens præcise Spiritum Sanctum (γ) non posset sic acceptari, jam charitas creata ex natura sua aliquam dignitatem in respectu ad vitam æternam tribueret animæ, quam nullo modo posset dici Spiritum Sanctum tribuere præcise per seipsum; quod non putat sane dictum.

Secundo probat idem antecedens sic. Possibile est aliquem hominem, non habendo habitum charitatis, non esse in statu reprobationis; ergo possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, esse in statu acceptationis, id est esse acceptum secundum statum. Consequentia patet; quia quidquid sit (δ) de hoc, utrum de potentia Dei absoluta posset esse status medius inter statum reprobationis et acceptationis, non tamen est necesse sic esse; immo nunc (ε),

(α) *dilectionis.* — *electionis* Pr.
(β) *velit.* — *vellet* Pr.
(γ) *et charitatem creatam sit accepta, si habens præcise Spiritum Sanctum.* — Om. Pr.
(δ) *sit.* — Om. Pr.
(ε) *nunc.* — *nec* Pr.

secundum legem Dei ordinatam, nullus est talis status medius. Voco autem statum reprobationis, in quo, si quis perseveraverit, Deus illi dabit pœnam æternam sensus vel damni. Antecedens probatur. Nam possibile est aliquem hominem sine reatu peccati originalis vel actualis esse, non habendo habitum charitatis, sicut erat primus homo antequam reciperet gratiam, posito quod non fuerit creatus cum habitu charitatis, ut esse potuit, et multi ponunt. Possibile etiam esset quod pueri in baptismo absolverentur a reatu peccati originalis, absque infusione alicujus habitus supernaturalis. Nec est dubium hoc esse possibile ; immo multi doctores dixerunt ita esse de facto, quamvis eorum opinio non teneatur, ut patet, Extra, *de Baptismo*, (cap. 3).

Tertio probat sic idem antecedens. Non est necesse quemlibet beatum præhabuisse habitum charitatis ; ergo possibile est aliquem non habendo habitum charitatis, esse Deo (α) acceptum ad habendum finaliter beatitudinem. Antecedens patet de facto in anima Christi, quæ non prius habuit charitatem quam visionem beatificam ; et similiter, secundum Magistrum, 2. *Sentent.*, dist. 5, in fine, angeli boni non prius habuerunt gratiam quam beatitudinem, et tamen prius fuerunt quam essent beati ; quidquid autem de facto fuerit, possibile fuit sic fuisse. Patet etiam ratione : quia si charitas præhaberetur, vel hoc esset propter meritum, vel propter justificationem (β), vel propter immunitatem a peccato. Non propter primum ; quia non est necesse meritum præcedere præmium ; sicut patet in anima Christi, et angelis bonis, secundum Magistrum, et pueris baptizatis decedentibus (γ), qui nullum proprium meritum habuerunt, attamen præmium beatitudinis consecuti sunt. Nec propter justificationem ; sicut in anima Christi patet, in qua nulla justificatio præcessit beatitudinem. Nec propter immunitatem a peccato ; quia illa est possibilis sine habitu charitatis, ut jam probatum est. Consequentia vero probatur : quia, si non est (δ) necesse beatum præhabuisse habitum charitatis, ergo Deus potest aliquem non præhabentem habitum charitatis præparare et ordinare ad dandum illi vitam æternam, ita quod si perseveraverit, dabit illi vitam æternam ; nam talis dicitur charus Deo. — Et si dicatur quod, esto quod ipse sit in tali dispositione, non sequitur quod ipse sit acceptus, nec quod sit dignus vita æterna secundum illum statum ; — contra, quæro quomodo sumis dignitatem istam. Quia vel illum tantum dicis dignum, cui tantum debite conferenda est vita æterna, ita quod sine injuria non potest non conferri ; et sic nullus est dignus vita æterna, quantumcumque habeat charitatem ; et per consequens nullus esset acceptus secundum suum statum. Vel ille dicitur dignus, quem Deus sua gratuita bonitate acceptat ad dandum sibi vitam æternam ; et tunc quilibet talis est charus et acceptus Deo ; et hoc (α) potest esse sine habitu charitatis ; sicut ille in quo est habitus charitatis, dicitur acceptus et dignus, quia in tali dispositione Deus acceptat eum velut dignum, id est dabit illi, si perseveravit, vitam æternam, ac si ipse ea esset dignus. Unde præcisa causa hujus dignitatis est divina voluntas gratis acceptans.

Quarto probat idem antecedens sic. Deus potest aliquem non habentem charitatem acceptare secundum statum in quo est, ad dandum sibi charitatem (β), et beatitudinem si perseveraverit ; ergo aliquem talem posset acceptare ad beatitudinem. Tenet consequentia. Sed antecedens probatur : quia, posito quod (γ) sit aliquis homo qui nec charitatem habeat, nec peccatum, aut aliquid incompossibile charitati, sicut Deus facere posset ; huic, si perseveraverit in hoc statu, Deus poterit dare simul charitatem et beatitudinem. Certum est : sicut animæ Christi dedit utrumque simul ; et si illa præfuisset sine peccato et sine charitate, non minus potuisset dare utrumque simul ; similiter et huic posset velle dare utrumque, si perseveraverit, et per consequens posset ipsum velut dignum utriusque acceptare.

Secundo principaliter arguit contra conclusiones sic. Possibile est aliquem habere charitatem, et non esse Deo charum vel acceptum ad vitam æternam. Ergo probatio conclusionum in falso fundatur. Antecedens probat tripliciter.

Primo sic. Possibile est Deum dare alicui charitatem, et numquam velle illi dare beatitudinem, etiamsi in charitate perseveraverit ; ergo possibile est aliquem habere charitatem, et non esse Deo charum vel acceptum ad vitam æternam. Consequentia patet. Antecedens probatur : — Tum quia possibile est Deum aliquem habentem charitatem, et nondum beatum, sic conservare in æternum, et per consequens numquam (δ) illi dare vitam æternam ; qua enim ratione potest illum per tempus sic conservare, eadem potest in æternum et semper ; ergo possibile est Deum alicui dare charitatem, et numquam velle dare vitam æternam etiamsi perseveraverit. — Tum quia possibile est Deum aliquem habentem charitatem simul cum charitate annihilare, et nunquam illum recreare ; et per consequens numquam illi dare beatitudinem. — Tum quia alicui jam beato et habenti simul cum beatitudine charitatem posset Deus beatitudinem auferre, relicta sibi charitate, nunquam deinceps

(α) *Deo.* — Om. Pr.
(β) *vel propter justificationem.* — *justitiæ* Pr.
(γ) *decedentibus.* — Om. Pr.
(δ) *est.* — *esset* Pr.

(α) *hoc.* — *ergo* Pr.
(β) *talem.* — Ad. Pr.
(γ) *posito quod.* — Om. Pr.
(δ) *numquam.* — *nondum* Pr.

illi daturus beatitudinem, nec ablaturus charitatem; ergo posset illi charitatem dare, nolendo ei dare beatitudinem, nec auferendo illi charitatem. — Tum quia tam charitatis habitus quam beatitudo sunt producibiles immediate a Deo, et neutra essentialiter vel intrinsece dependet ab alia; et per consequens posset unam producere, numquam alteram producturus; quidquid autem potest facere, potest velle facere; quare, etc. (α).

Secundo probat idem antecedens sic : Animam habentem charitatem Deus gratis acceptat ad vitam æternam; ergo possibile est animam habere charitatem, et non esse Deo acceptam ad vitam æternam. Consequentia vero est nota; quia, si detur oppositum consequentis, sequitur quod supposita charitate in anima, Deus non posset illam non acceptare; et per consequens, supposita charitate in anima, Deus non gratis illam acceptaret (β); cujus oppositum sumitur pro antecedente. Antecedens vero probatur : Nam constat quod carenti animæ charitate simul et gloria, Deus quantum ad neutrum est illi debitor, et si det charitatem, gratis donat; nunc autem nullus diceret quod ex eo quod Deus dat aliquod munus alicui, fiat ei alterius muneris debitor; ergo non ex eo quod Deus gratis dat charitatem, debetur consequenter illi gloria seu vita æterna. — Et si dicatur quod non ideo debetur illi gloria vel vita æterna quia habet charitatem, aut quia data est illi charitas, sed quia secundum acceptam charitatem operatur; — contra : omnes operationes nostræ secundum charitatem factæ, et omnia merita nostra, sunt Dei dona, ut dicit Augustinus, 13. *de Trinitate*, cap. 10; et per consequens, ex illis non est Deus debitor alicujus præmii alterius. Item : Omnia merita non sunt condigna gloriæ ut eis tanquam debita reddatur, sed gratis tantummodo donatur, ita quod gratia gratiæ additur, ut dicit Augustinus in *Enchiridione*, cap. 107 : ***Ipsa**, inquit, **hominis bona merita intelligendum est esse Dei munera, quibus cum vita æterna redditur, quid aliud nisi gratia pro gratia redditur?*** Item Apostolus, *ad Romanos*, 8 (v. 18) : *Existimo*, inquit, *quod non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam*. Ubi Glossa : Passiones hujus temporis non sunt omnes simul condignæ, id est sufficientes, si districte ageretur nobiscum, ad promerendum gloriam futuram.

Ex hoc ulterius infert quod nedum vitæ æternæ, sed nec alicujus alterius præmii æterni vel temporalis, aliquis actus hominis ex quantacumque charitate elicitus, est de condigno meritorius apud Deum; quoniam quilibet talis est donum Dei, juxta illud Apostoli, 1. *ad Corinth.*, 4 (v. 7) : *Quid habes quod non accepisti*.

Tertio probatur idem antecedens sic : Omnis actus hominis, etiam mediante charitate elicitus, potest a Deo sufficienter præmiari præmio minore quam est vita æterna; ergo animam pro suo actu meritorio Deus gratis acceptat ad vitam æternam. Consequentia est clara. Sed antecedens probatur : quia nullus actus meritorius est tantum vel tam grande bonum quam grandis est vita æterna, et ita non æquivalens sibi, ac per hoc nec ex debito justitiæ ei debetur tantum præmium; esto igitur quod aliquod præmium a Deo sibi deberetur, illud minus esset quam vita æterna; et per consequens, si pro aliquo dat vitam æternam, gratis hoc facit. — Confirmatur : Quia non apparet quin sufficienter præmiaretur aliquis actus quodam actu ejusdem rationis meliore, vel etiam alterius speciei perfectioris, et ex majore charitate elicito, aut etiam per infusionem majoris gratiæ, aut alterius spiritualis doni possibilis citra beatitudinem conferri homini a Deo.

Tertio principaliter contra conclusionem sic arguit : Possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, diligere Deum meritorie. Igitur tam conclusio quam probatio falsa. Antecedens probatur tripliciter.

Primo sic. Possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, diligere Deum dilectione ejusdem rationis, et æqualiter exsistente in potestate sua, et æque perfecta, et circumstantionata similibus (α) omnino circumstantiis dilectioni meritoriæ et mediante charitate elicitæ; ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicitur mediante charitate, altera non. Ergo possibile est aliquem, non habendo habitum charitatis, diligere Deum meritorie. Tenet consequentia : quia actus vel habet quod sit meritorius ex propria bonitate naturali vel morali, et sic de istis dilectionibus idem erit judicium quantum ad hoc, cum sint æque bonæ; vel hoc habet ex libera acceptatione divina, et tunc idem sequitur, quia qua ratione Deus potest unam acceptare, et aliam; vel hoc habet ex utroque simul, scilicet ex propria bonitate et divina acceptatione, et sequitur idem quod prius. Antecedens vero probatur : quia, cum Deus immediate possit in omnem effectum cujuscumque agentis secundi, poterit Deus concurrere cum voluntate ad producendum omnino similem dilectionem ei quæ elicitur mediante charitate, immo eamdem numero quæ fuisset elicita mediante charitate, si voluntas fuisset informata charitate. — Et si dicatur quod actus est meritorius ex hoc quod est a voluntate informata charitate, et per consequens actus (β) omnino similis, non elicitus a voluntate informata charitate, non erit meritorius; istud non valet. Quia vel hoc est propter aliquam bonitatem provenientem actui ex præsentia charitatis, et tunc cum a Deo et voluntate possit

(α) *facere; quare, etc.* — *et econtra* Pr.
(β) *acceptaret.* — *acceptat* Pr.

(α) *similibus.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.

absque charitate elici actus æque bonus, et absque charitate poterit esse meritorius; vel hoc est ex libera voluntate Dei volentis acceptare ad præmium æternum actum elicitum a voluntate informata charitate, et tunc etiam sequitur propositum, nam Deus etiam poterit acceptare actum æque bonum elicitum absque habitu charitatis.

Secundo probat sic idem antecedens : Possibile est quod aliquis non habendo habitum charitatis infusæ, Deo specialiter juvante, diligat Deum dilectione quam (α) Deus velit præmiare præmio vitæ æternæ. Igitur, etc. Tenet consequentia. Et antecedens probatur. Nam possibile est quod aliquis absque tali habitu charitatis, mediante divino adjutorio, diligat Deum dilectione non vitiosa sed laudabili et recta, utpote diligat Deum propter se, et cum omnibus circumstantiis requisitis secundum dictamen rectæ rationis, ita quod illa dilectio erit recta et bona, secundum quod aliquis actus dicitur moraliter bonus. Sed talem dilectionem posset Deus velle præmiare præmio vitæ æternæ; nam nullus actus, sive cum charitate, sive absque charitate elicitus, est ex natura sua dignus aut meritorius vitæ æternæ, sed ex gratuita ordinatione divina; quia *non sunt condignæ,* etc., secundum Apostolum; et constat quod loquitur de passionibus martyrum Christi, quæ sunt mediante charitate susceptæ. Ergo, sicut dilectionem mediante charitate elicitam, gratis et libere vult præmiare præmio vitæ æternæ, ita potest velle præmiare quantumcumque bonam dilectionem; et per consequens quælibet talis potest virtute Dei esse meritoria.

Tertio probat idem antecedens sic : Ut probatum est, Deus posset acceptare ad vitam æternam animam non habentem aliquem habitum infusum, nec etiam aliquem actum elicitum. Ergo posset, si vellet, acceptare animam habentem actum dilectionis bonum modo prædicto, et nullum habitum infusum habentem, et pro ista dilectione majori gloria velle præmiare ipsam quam si non haberet hujusmodi dilectionem; et per consequens aliquis posset diligere Deum meritorie absque habitu charitatis, si Deo placeret.

II. Argumenta Scoti. — Similiter Scotus (apud Aureolum, dist. 17, q. 1, art. 1) arguit quod Deus possit acceptare animam et ejus actum, sine habitu creato qui dicatur charitas.

Primo. Quia actus divinæ acceptationis est necessarius et intrinsecus voluntati ipsius. Omnis autem creatus habitus est contingens et extra voluntatem, sicut et quælibet creatura. Non potest igitur esse ratio divinæ acceptationis.

Secundo. Quia divina voluntas non fertur necessario nisi in proprium objectum quod est sua essentia, vel in id quod habet connexionem cum Dei bonitate; alias de necessitate crearet et conservaret. Non igitur aliquis habitus est necessario ratio acceptandi animam vel actum ejus.

Tertio. Quia nihil est aliud hominem vel actum ejus acceptare, quam ipsum ad gloriam ordinare, et actum ejus ad hoc recipere ut pro eo detur vita æterna. Non dubium autem quod hoc est in facultate divinæ voluntatis. Sicut enim hominem ad hoc acceptat ut det sibi dona gratiæ absque habitu primo, alias procederetur in infinitum; sic absque omni habitu potest eum acceptare ad dona gloriæ. Similiter etiam est in potestate ejus, pro calice aquæ frigidæ, et pro quocumque actu minimo, immo pro nullo, si placet, sibi dare vitam æternam. Circumscripto itaque omni habitu, potest Deus actum hominis et hominem acceptare; nec est alligatum suum beneplacitum, quod maxime relucet in acceptatione alicujus creaturæ.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit Aureolus, in præsenti distinctione (q. 1, art. 2). — Et **primo** contra hoc quod dictum est, quod gratia qua formaliter anima Deo redditur grata, profluit in animam ex divina dilectione et acceptatione. Contra hoc arguit multipliciter.

Primo sic. Illud quo divina acceptatio applicatur ad animam, et cujus participatio est animæ formalis ratio ut acceptetur, non potest provenire ex Dei dilectione in animam transeunte; sequeretur enim quod anima prius esset dilecta, saltem ordine rationis, quam talis forma esset in ea, ex quo forma profiueret in ea ex hoc quod esset dilecta. Sed consequens est falsum; quia participatio hujus formæ reddit animam gratam Deo, et applicat dilectionem divinam. Ergo non potest profluere in anima ex dilectione Dei.

Secundo sic. Impossibile est actum æternum et immutabilem, de novo transire super animam, nisi propter participationem novam in anima objecti immutabilis et æterni. Sed, secundum negantes hanc propositionem, Dei dilectio quæ est immutabilis et æterna, transit de novo super animam, et ex hoc profluit in ea habitus charitatis et gratiæ. Ergo anima participat formaliter aliquod objectum æternæ et immobilis dilectionis divinæ aliud ab habitu gratiæ. Hoc autem est impossibile : quia tunc essent in anima duæ formæ gratificantes, prima quidem, per quam applicaretur ad animam divina dilectio, secunda vero, habitus gratiæ profluens ex dilectione; quod poni non potest.

Tertio sic. Sicut se habet generalis dilectio ad illud super quod transit, sic se habet charitativa dilectio ad animam acceptam et gratam. Sed ex generali Dei dilectione qua complacet ei creatura, non

---

(α) *quam*. — *qua* Pr.

profluit creatura in esse; alias cum immutabiliter diligat omnem creaturam, immutabiliter profluerent omnes in esse; unde non ex hoc quod creaturæ diliguntur, realitates earum in esse profluunt. Ergo nec charitas profluit in anima grata ex Dei dilectione charitativa, sed magis est ratio quod charitativa Dei dilectio applicetur ad eam. — Hæc ille.

Secundo loco arguit quod gratia quæ est formata, non cadit sub acceptatione divina et ejus complacentia, et quod per ejus exsistentiam in anima, ipsa gratificetur. Arguit igitur

Primo sic. Deus est rationabilissimus dilector; non amat enim absque rationali inductivo. Sed dilectio et amor merentur reamationem, dum tamen cætera diligibilia sint. Quamvis enim vitiosus non mereatur suo amore reamationem a virtuoso, quia amicitia virtuosi fundatur super communicatione virtutum, ut patet, 8 et 9. *Ethicorum* (cap. 9 et cap. 12); nihilominus amans aliquem, virtuosus exsistens, suo amore meretur reamari, juxta illud Sapientis, leges amicitiæ describentis (*Prov.* cap. 8, v. 17) : *Ego diligentes me diligo, et qui mane evigilaverint ad me invenient me.* Ergo ex natura rei Deus diligit omnem diligentem se, et habentem habitualem charitatem et gratiam, secundum quod testatur Salvator, Joan. 14 (v. 23) : *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, et Pater meus diliget eum*, etc.; et ibi præmittitur (v. 21) : *Qui diligit me, diligitur a Patre meo.*

Secundo sic. Quicumque ex natura rei diligit justitiam, charitatem, et cæteras virtutes, ex natura rei diligit participantem illas virtutes. Impossibile est enim quod actus feratur super aliquam formam, quin feratur super participans illam formam, saltem materialiter et per accidens; unde videns colorem, de necessitate videt omne quod afficitur illo colore. Sed Deus immutabiliter et necessitate naturæ diligit charitatem et omnem virtutem. Immutabiliter enim diligit se, et per consequens immutabiliter vult sibi dilectionem; et insuper justus est immutabiliter et perfectus; nullus autem est justus, qui justitiam non diligit, secundum Augustinum (Epist. 153, numero 26), et Philosophus dicit, 1. *Ethicorum* (cap. 8), quod non est bonus qui non gaudet de bonis operibus; non enim justum utique aliquis diceret non gaudentem justa operatione. Igitur Deus ea necessitate qua diligit suam justitiam et complacet in sui amore, complacet etiam in omni anima participante ejus justitiam et ejus habitualem amorem; et per consequens habitualis amor Dei dat ex natura rei esse acceptum Deo.

Tertio sic. Deo acceptum est quidquid secundum veritatem delectabile est, et acceptabile, et pulchrum; dicit enim Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 4), quod virtuosus bene dispositus est regula et mensura eorum quæ delectabilia et placentia sunt secundum veritatem. Sed constat quod virtutes secundum seipsas pulchræ sunt, et bonæ, et delectabiles secundum veritatem, et maxime amor Dei; unde dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 8), quod delectabiles sunt operationes secundum virtutem, et pulchræ, et bonæ, et non sunt divisa hæc tria : optimum, justissimum, et delectabilissimum, sed hæc tria exsistunt in operationibus optimis et virtuosis. Ergo videtur quod Deus ex natura rei complaceat in virtutibus, sed quam maxime et ultimate in sui habituali amore.

Quarto sic. Sicut se habet charum esse Deo ad voluntatem divinam, sic et esse oditum a Deo (α). Sed nihil est oditum a Deo, quin divina voluntas reperiat in eo aliquid odibile et detestabile ex natura rei, quod dat formaliter esse oditum; peccatum enim ex natura rei oditur a Deo; juxta illud Prophetæ (Psalm. 5, v. 5) : *Videbo quoniam non Deus volens iniquitatem tu es.* Ergo per oppositum, nullus acceptatur a Deo charitative, nisi quatenus est in eo aliquid quod ex natura rei acceptabile reddit.

Confirmatur, inquit, quia formæ oppositæ habent formaliter effectus oppositos ex natura rei; unde, si albedo dat esse album ex natura rei, nigredo ex natura rei dat esse nigrum, et (β) non solum voluntarie aut (γ) secundum aliquod institutivum. Ergo postquam iniquitas ex natura rei est odibilis Deo, et dat esse oditum, non apparet cur non sit possibilis aliqua forma creata sibi opposita, quæ det formaliter et ex natura rei esse dilectum et acceptum. — Hæc ille.

Contra illud autem quod ponit conclusio de distinctione charitatis et gratiæ, non nunc, sed in secundo arguetur, ubi ista materia solet communiter pertractari.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem respondetur. Et primo ad ea quæ **primo loco** inducta sunt. Ad quorum *primum, secundum* et *tertium*, dicitur quod arguens in vanum laboravit. Non enim est intentio sancti Doctoris quod voluntas charitate informata possit in substantiam alicujus actus, in quam non possit sine habitu charitatis. Et quod ista sit intentio ejus, expresse patet, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, ubi sic ait : « Si igitur, inquit, accipiamus actum charitatis, qui est diligere Deum et proximum, ex specie actus, non discernitur (δ) utrum sit a

(α) *a Deo.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.
(γ) *aut.* — *et* Pr.
(δ) *discernitur.* — *decernitur* Pr.

potentia imperfecta, vel perfecta per habitum gratuitum; quia ad idem objectum ordinatur potentia et habitus, sicut scientia et intellectus. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Veritate*, q. 10, art. 10, in responsione ad primum, ubi ait : « Actus ille dilectionis quem in nobis percipimus, secundum illud quod de illo est perceptibile, non est sufficiens signum charitatis, propter similitudinem naturalis dilectionis ad gratuitam. » — Hæc ille. — Idem ponit, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2, ubi sic ait : « In actibus ipsius charitatis non possumus sufficienter percipere quod sint a charitate eliciti, propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod non intendit sanctus Doctor dicere quod habitus charitatis exigatur ad actum dilectionis Dei propter substantiam actus, sicut arguens credit, nec propter aliquam circumstantiam nobis notam, vel a nobis experibilem, quam habeat actus elicitus a voluntate informata habitu charitatis, et non habeat sine charitate elicitus ab eadem voluntate; sed intendit quod, ad hoc quod voluntas eliciat actum dilectionis Dei perfectum, quantum ad omnia requisita ad bonitatem actus meritorii, necessario exigitur quod sit informata habitu charitatis. Unde in 1ª 2æ, q. 114, art. 2, sic ait : « Nulla, inquit, natura creata est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod donum supernaturale. » — Hæc ille. — Secundum enim quod ipse ponit in 2. *Sent.*, dist. 41, q. 1, art. 2 : « Sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quædam res habeant unam illarum, et quædam duas, et sic deinceps; sic contingit in moralibus in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam, ex quarum unaquaque dicitur actus bonus; et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quæ est secundum perfectionem illam. Verbi gratia, omnis actus, in quantum est actus, habet quamdam bonitatem essentialem, secundum quod omne ens bonum est; sed in aliquibus actibus superadditur quædam bonitas, ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum quod dicitur bonus ex genere; et ulterius, ex debita commensuratione circumstantiarum dicetur bonus ex circumstantia; et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem, cujus humanus actus est susceptivus, quæ (α) est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiæ vel charitatis. Et ideo actus illorum qui gratiam vel charitatem non habent, hoc modo bonus esse non potest; et hæc est bonitas secundum quam actus dicitur meritorius. Sed subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in libro *de Causis* dicitur; unde, quamvis ab infidelium actibus subtrahatur illa bonitas secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod ipse intelligit quod habitus charitatis non exigitur ad hoc ut actus sit bonus ex genere vel ex circumstantia, sed ut debite ordinetur in finem ultimum, propter quem sit meritorius. Ut enim ipse dicit, 2ª 2æ, q. 23, art. 7. « Per charitatem debite ordinatur homo ad ultimum finem hominis, qui est Dei fruitio. » Unde sine charitate non potest debite se habere ad illum finem, quin deficiat in aliquo. Nec forte est possibile quod sine dono supernaturali aliquis habeat actum in nulla circumstantia deficientem, in statu naturæ corruptæ. Immo, etiam cum charitate et habituali gratia, adhuc indiget ad recte agendum alio auxilio divinæ gratiæ, ut scilicet a Deo moveatur ad recte agendum : tum propter hoc, quia « nulla creatura potest in quemcumque actum procedere, nisi virtute divinæ motionis; tum ratione speciali, propter conditionem status humanæ naturæ, quæ licet per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet in ea tamen corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur *Roman.* 7 (v. 25). Remanet etiam quædam ignorantiæ obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur *Rom.* 8 (v. 26), *quid* (α) *oremus sicut oportet, nescimus*. Propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nosipsos non perfecte cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud *Sapientiæ*, 9 (v. 14) : *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Et ideo necesse est nobis ut á Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam renatis in filios Dei per gratiam, convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem*, et, *Fiat voluntas tua*, etc. » — Hæc sunt verba sancti Doctoris, 1ª 2æ, q. 109, art. 9. Conceditur tamen quod « in statu naturæ integræ, homo non indigebat dono gratiæ superaddito naturalibus bonis, ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ (β) indiget etiam homo ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis. » — Hæc sunt verba ejus, eadem quæstione, art. 3. Ex quibus patet quod in dictis sancti Doctoris nulla est repugnantia. Prima enim propositio, de qua facit arguens mentionem, intelligitur sic : quod voluntas sine habitu supernaturali non est sufficiens principium actus dilectionis Dei, quantum ad omnia requisita ad ejus ultimam perfectionem, nec in statu naturæ integræ, nec in statu naturæ corruptæ. Secunda autem propositio intelligitur sic : quod homo ex solis bonis naturalibus in statu naturæ integræ poterat diligere Deum super omnia, ita quod ille actus in nulla circumstantia deficeret; licet ad hoc quod esset proportionatus ad merendum vitam æternam, homo in illo statu indi-

(α) *quæ.* — *qui* Pr.

(α) *quid.* — *quod* Pr.
(β) *corruptæ.* — Om. Pr.

geret donis supernaturalibus, scilicet gratia et charitate. Et sic dico ad tria prima argumenta.

Ad quartum negatur antecedens. Et quando probatur quod si charitas faceret actum delectabilem, etc.; respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 1, art. 4), et *de Veritate,* ubi supra (q. 10, art. 10), quod experiens illam delectationem nescit certitudinaliter an proveniat ex habitu acquisito vel infuso; et ideo non est certus an habeat charitatem. Et sic patet quod argumenta primo loco posita non concludunt.

Nunc ad argumenta **secundo loco** posita, dico quod sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 109, art. 3, ad 1um, dicit quod aliter diligitur Deus super omnia dilectione naturali, et aliter dilectione gratuita vel charitativa; quia dilectione naturali quælibet res diligit Deum supra se et super omnia, in quantum in eo consistit naturale bonum omnis creaturæ, sed diligere Deum supra (α) se et super omnia, in quantum est objectum supernaturalis beatitudinis et auctor gratiæ, est actus charitatis. Hoc etiam dicit, *de Malo,* q. 16, art. 4, ad 15um.

Et ad primam probationem in oppositum, negatur consequentia, sicut patet per prædicta. Licet enim charitas feratur in Deum sub illa ratione, tamen voluntas sine charitate illo modo potest ferri in Deum, sed non prompte et delectabiliter, nec intense et debite circumstantionate, ex puris naturalibus; quia Deum esse taliter beatificatorem non potest naturaliter cognosci nec desiderari, ut dicit sanctus Doctor, 2ª 2æ, q. 22, art. 3; et ideo requiritur supernaturalis revelatio vel habitus fidei. Et ultra hoc, ad hoc quod talis actus naturalis dilectionis sit perfectus ultimata perfectione, exigitur charitatis habitus, et gratia gratum faciens a Deo infusa.

Ad secundam probationem negatur consequentia. Non enim quælibet formalis distinctio objecti diversificat potentiam; nec omne principium alicujus actus, quod sibi determinat formalem rationem objecti, est potentia; alias quælibet virtus, et quodlibet vitium, et generaliter omnis habitus, haberet rationem potentiæ. Sed quæ formalis distinctio objectorum diversificet potentias, et quæ solum habitum, quæratur 3. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, qla 1, ubi sic dicit sanctus Thomas: « Diversitas objecti secundum illam rationem qua se habet ad actum simpliciter, diversificat potentiam; sed diversitas objecti in ordine ad ea quæ faciunt facilitatem in actu, causat diversitatem habitus, sed non potentiæ. Unde in speculativis diversitas materiæ, secundum quod est determinabilis per diversa media et principia, ex quibus est facilitas considerationis, facit diversas scientias. Et quia sicut se habet in speculativis principium demonstrationis et medium, ita se habet finis in operativis; ideo secundum relationem ad finem, omnes morales habitus distinguuntur, ex quo prima differentia sumpta est differentia boni et mali; quia bonum importat finem, malum autem deordinationem a fine. Et secundum hoc (α) virtutes a vitiis distinguuntur; et in virtutibus ubi invenitur diversificatio boni, sunt diversæ virtutes secundum speciem. » — Hæc ille. — Ex quibus patet manifeste quod non omne illud quod determinat sibi certam formalem rationem objecti, habet rationem potentiæ, ut supra dicebatur, præsertim ubi illa ratio objecti talis est quod secundum eam objectum non se habet ad actum simpliciter, sed ad talem actum, vel taliter eliciendum, aut hujusmodi. Sic autem est de charitate respectu sui objecti.

Ad alias probationes patet per jam dicta. Supponunt enim quod nos dicamus quod voluntas sine habitu charitatis non possit diligere sub aliqua ratione vel cum aliqua circumstantia Deum, sub qua potest eum diligere cum habitu charitatis; et ideo arguunt sine causa, et contra nullum adversarium.

Ad argumenta **tertio loco** facta dicitur per idem; non enim sunt contra nos.

Ad argumenta **quarto loco** facta, dicitur quod responsio ibi data bona est, si bene intelligatur, scilicet quod nullus actus est meritorius nisi procedat a voluntate informata charitate vel gratia, non quod hoc solum sit quia Deus ita vult, sed quia nulla natura creata est ex se sufficiens ad eliciendum actum dignum vita æterna, vel proportionatum illi, ut post dicetur in alia conclusione.

Et ad primam probationem negatur minor; quia falsum supponit, scilicet quod habitus charitatis nullam rationem bonitatis adjiciat actui vel personæ, ut patet per prædicta. Et, *de Malo,* q. 2, art. 4, ad 11um, dicit sanctus Doctor quod « in actu morali est triplex bonitatis gradus vel malitiæ: primo, secundum suum genus vel speciem, per comparationem ad objectum vel materiam; secundo, ex circumstantia; tertio, ex habitu informante ». — Idem ponit, 1ª 2æ, q. 18, art. 4. Unde, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1, ad 2um. « Gratiæ operantis est non solum ut facultatem in operando faciat; hoc enim hæresis pelagiana ponebat; sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum præbeat, scilicet merendi vitam æternam. » Et, dist. 5, q. 2, art. 1, ad 1um, dicit: « Quamvis liberum arbitrium de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam est meritorius. »

Ad secundam probationem, eodem modo negatur minor.

Ad tertiam dicitur quod non est simile; quia plura requiruntur ad opus virtuosum quam ad vitiosum, et plura ad meritum quam ad demeritum.

Ad quartam negatur minor. Illi enim actus sunt

(α) *supra.* — *propter* Pr.

(α) *secundum hoc.* — *si habeat differentiam.* Pr.

digni vita æterna, et justum est eis reddi vitam æternam, secundum quod procedunt ex gratia Spiritus Sancti, et non secundum quod procedunt a libero arbitrio, secundum quod dicit sanctus Doctor, 1ª 2æ, q. 114, art. 3 et 6. Unde, art. 6, sic dicit : « Opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : primo quidem ex vi motionis divinæ, et sic meretur aliquis ex condigno; alio modo habet rationem meriti secundum quod procedit a libero arbitrio, in quantum voluntarie aliquid facimus, et ex hac (α) parte est meritum congrui (β), quia congruum est ut dum homo bene utitur sua virtute, Deus secundum superexcellentem virtutem excellentius operetur. » — Hæc ille.

Ad ea vero quæ **ulterius** objiciuntur, dico quod habitus charitatis et aliarum virtutum sunt necessarii, non propter sextum quod ibi dicitur, ut scilicet potentia cum habitu possit in aliquem actum, in quem non posset sine habitu, quantum ad substantiam actus et speciem in genere naturæ. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 2. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 1 : « Opus meritorium non determinat genus actus, sed efficaciam. Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem objectorum; et quia liberum arbitrium ad nullum objectum determinatum est, ideo in quodlibet genus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia vel justa et hujusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem, in quantum est efficax ad illud præmium consequendum, quod facultatem naturæ excedit. Et ideo, quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam naturæ facultatem excedat, qui dicitur gratia. Et ideo secundum fidem catholicam dicendum est hominem per liberum arbitrium posse facere bona et mala, non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiæ; sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitæ talem actum facere qualem facit virtuosus quantum ad modum agendi, licet possit per se talem facere quantum ad genus operis; ut ly per se non excludat divinam causalitatem, secundum quam Deus in omnibus operatur ut causa universalis homini, sed excludat habitum aliquem creatum naturalibus superadditum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod superius dicebatur, scilicet quod gratia non exigitur ad hoc quod per eam potentia naturalis possit in actum alterius speciei in genere naturæ, in quem prius non poterat; similiter, quod habitus non dat potentiæ quod possit in novam speciem actus, sed quod novo modo possit quam prius exire in actum. Hoc autem intelligo de habitu qui non constituit potentiam simpliciter in actu primo respectu sui objecti. Nam, si potentia nullo modo esset in actu primo respectu sui objecti nisi per talem habitum, tunc non esset inconveniens quod potentia per habitum posset in aliquem actum in quem non posset sine habitu; sicut intellectus possibilis, sine habitu qui est species intelligibilis, nullo modo potest agere, quia per illum constituitur in actu primo in genere intelligibilium, non autem per habitum qui est qualitas ex actibus intelligendi causata; et ideo sine illo habitu potest in quemcumque actum in quem posset cum (α) illo, licet non tali modo posset agere sicut quando habet illum habitum.

(α) *hac*. — Om. Pr.
(β) *congrui*. — *congruum* Pr.

Dico secundo quod habitus non requiritur tanquam causa sine qua non, quæ nihil facit ad actum, nec quoad substantiam, nec quoad modum agendi.

Dico tertio quod habitus inclinat ad actum consimilem illi a quo causatus est, ut dicit sanctus Thomas in multis locis super 3. *Sentent.*, dist. 23; et, 1ª 2æ, q. 52, art. 3; etiam q. 51, art. 2. — Tunc ad primam hujus impugnationem, dicitur quod inclinatio illa est ipsemet habitus, sicut inclinatio gravis est ipsamet gravitas. — Et cum dicitur quod inclinatio non dicit actum primum; negatur hoc; immo dicit actum primum significatum per modum actus secundi; nec inclinari, ut hic sumitur, dicit passionem ab agente inclinante, sed dicit actum formæ ut recipitur in subjecto illius, sicut rubere. Dicitur etiam quod inclinatio quam sentit sustinens lapidem, non est aliquis actus secundus; quia, lapide quiescente nec movente ullatenus manum sustinentis, sentitur illa inclinatio; et ideo non est aliquis motus, sed ipsa gravitas inhærens lapidi ut actus primus.

Ad secundam impugnationem, dicitur quod inclinare formaliter non est trahere, ut sonat motum, sed est esse principium motus et tractus metaphorici; unde habitus non movet potentiam, sed potentia per habitum se movet. Similiter habitus non trahit potentiam; sed objectum mediante habitu trahit, juxta illud Virgilii : *Trahit sua quemque voluptas*. Talis autem tractus est metaphoricus, sicut tractus finis.

Ad tertiam, dico quod habituatus inclinatur ad operationem habitus, non ideo quia concipitur ut delectabilis sibi, sed quia est sibi quodammodo connaturalis actus factus per habitum; quia, sive concipiatur, sive non, semper habitus inclinatur habitualiter ad actum, licet inclinatio quæ dicitur actus secundus et motio, præsupponat apprehensionem, loquendo de habitibus partis affectivæ, qui proprie dicuntur inclinare, et non habitus intellectuales, ut ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 57, art. 3.

Dico quarto quod habitus requiritur ad determinandum potentiam, quæ de se illimitata est ad sic et aliter agendum. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 1, sic ait : « In omnibus

(α) *cum*. — Om. Pr.

quæ habent regulam et mensuram, bonitas et rectitudo consistit in conformitate ad suam regulam vel mensuram; malitia autem, secundum quod discordant. Prima autem regula et mensura omnium, divina sapientia est; unde bonitas et rectitudo, sive veritas uniuscujusque, consistit secundum quod attingit ad hoc ad quod ex divina sapientia ordinatur, ut Anselmus dicit. Et similiter est dicendum de aliis regulis, quod in conformitate ad ipsas bonitas et rectitudo regulatorum consistit. Sunt autem quædam potentiæ limitatæ ad determinatas actiones vel passiones; et secundum quod illas implent, suæ regulæ conformantur, quia per divinam sapientiam ad talia sunt ordinatæ. Et quia naturæ inclinatio semper est ad unum, ideo tales potentiæ ex ipsa natura potentiæ rectitudinem sufficienter habere possunt et bonitatem; malitia autem in eis contingit ex defectu potentiæ. Potentiæ vero altiores et universaliores, cujusmodi sunt potentiæ rationales, non sunt limitatæ ad aliquid unum (α) vel objectum vel modum operandi, quia secundum diversa et diversimode rectitudinem habere possunt; et ideo ex natura potentiæ non poterunt determinari ad rectum et bonum ipsarum; sed oportet quod rectificentur, rectitudinem a sua regula recipientes. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, ut recipiatur per modum passionis, sicut in hoc ipso quod regulata potentia a regulante movetur. Sed quia in hoc quod aliquid patiatur, et nihil ad actum conferat, violentiæ diffinitio consistit, ut patet 3. *Ethicorum* (cap. 1), violentia autem difficultatem et tristitiam habet, ut in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 6) dicitur; (β) ideo prædicta receptio rectitudinis non sufficit ad perfectam (γ) rectificationem potentiæ regulatæ. Oportet ergo ut alio modo recipiatur, scilicet per modum qualitatis inhærentis, ut rectitudo regulæ efficiatur forma potentiæ regulatæ; sic enim et faciliter et delectabiliter quod rectum est operabitur, sicut illud quod est conveniens suæ formæ. Et hæc quidem qualitas, sive forma, dum adhuc imperfecta est, dispositio dicitur; cum autem jam consummata et quasi in naturam conversa est, habitus nominatur, qui, ut ex 2. *Ethicorum* (cap. 5), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 25), accipitur, est secundum quem nos habemus ad aliquid bene vel male. Et inde est quod in *Prædicamentis* (cap. *de Qualitate*), dicitur dispositio facile mobilis, et habitus difficile mobilis; quia quod naturale est, non cito transmutatur. Inde est etiam quod habitus ad unum inclinant, sicut et natura, ut dicitur in 5. *Ethicorum* (cap. 1). Et propter hoc, signum generati habitus est delectatio (δ) in opere facta, ut dicitur in 2. *Ethicorum* (cap. 3); quia quod est naturæ conveniens, delectabile est et facile. Et propter hoc habitus a Commentatore, 3. *de Anima* (com. 18), diffinitur, quod est quo quis agit dum voluerit, quasi in promptu habens quod operandum est. Et ideo habitus possessioni comparatur, 1. *Ethicorum* (cap. 10), secundum quam res possessæ ad nutum habentur; operatio vero usui. Patet ergo quod potentiæ naturales, quia sunt ex seipsis determinatæ ad unum, habitu non indigent. Similiter etiam nec apprehensivæ sensitivæ; quia habent determinatum modum operandi, a quo non deficiunt nisi per potentiæ defectum. Similiter etiam nec voluntas humana, secundum quod est determinata naturaliter ad ultimum finem, et ad bonum, secundum quod est objectum ejus. Similiter etiam nec intellectus agens, qui habet determinatam actionem, scilicet facere intelligibilia in actu, sicut lux facere visibilia in actu. Similiter etiam nec in ipso Deo est aliquis habitus, cum ipse sit prima regula ab alio non regulata; unde essentialiter bonus est, et non per participationem rectitudinis ab alio, nec malum in ipso incidere potest. Sed intellectus possibilis, qui de se indeterminatus est, sicut materia prima, habitu indiget, quo participet rectitudinem suæ regulæ : et naturali, quantum ad ea quæ ex ipso lumine intellectus agentis, qui est ejus regula, statim determinantur, sicut sunt prima principia; et acquisito, quantum ad ea quæ ex his principiis educi possunt; et infuso, quo participet rectitudinem primæ regulæ in his quæ intellectum agentem excedunt. Similiter etiam in voluntate quantum ad ea ad quæ ex natura non potest, et in irascibili et concupiscibili indigemus habitibus, secundum quod participant rectitudinem rationis, quæ est eorum regula, vel rectitudinem primæ mensuræ in his quæ naturam humanam excedunt, quantum ad habitus infusos. Et similiter in corpore animato est habitus sanitatis, prout participat ab anima dispositionem, qua potest opus suum recte perficere; quia oculus sanus dicitur qui opus oculi recte perficere potest, ut dicitur 10. *de Animalibus*. » — Hæc sanctus Thomas in forma.

Ex quibus patet quomodo habitus requiritur ad rectificandum potentiam, et determinandum eam ad conformitatem suæ regulæ; quæ potentia non ex se limitatur ad conformiter illi operandum. Isto modo vero istam determinationem intelligo, non quod habitus habeat distinctam causalitatem effectivam super aliquem actum, aut aliquid positivum in actu super quo potentia non habeat causalitatem, ita quod sint duæ causæ diversarum rationum, quarum quælibet aliquid agat distinctum ab illo quod alia agit; sed intelligo quod præcise est ibi unicum agens perfectum, constitutum ex potentia et habitu, sicut ex actu et potentia, ita quod habitus ille, tanquam forma potentiæ, est sibi ratio agendi sic determinate et conformiter suæ regulæ, et delectabiliter et prompte.

(α) *unum.* — Om. Pr.
(β) *et.* — Ad. Pr.
(γ) *perfectam.* — *rectam* Pr.
(δ) *delectatio.* — *dilectio* Pr.

Et si contra hoc intendat Aureolus arguere; dico ad primam probationem, quod illud quod determinat isto modo potentiam, non habet præcisam causalitatem tanquam quod causat seorsum aliud quam potentia; sed tale nihil prohibet habere causalitatem, sicut illud quod est ratio causandi aliter quam prius. — Ad secundum, dico quod illa causalitas non est totalis, nec partialis, nec causans; sed est causalitas, vel potius ratio causandi partialis, si comparetur ad omnia concurrentia ad complementum actus, quia quoad modum agendi, et non quoad substantiam in se. — Ad tertium, dicitur quod de exemplo illo non curo; quia omnis habitus est qualitas, sed acuties vel est quantitas, vel aliquid nullo modo activum; unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2, q[la] 2, in responsione ad secundum, dicit quod « in actu duo consideranda sunt, scilicet substantia actus, et forma ipsius a qua perfectionem habet actus; ergo secundum substantiam sui principium est naturalis potentia, sed secundum suam formam principium ejus est habitus ». — Hæc ille.

Et tunc ad rationes factas contra hoc in secundo membro illius sextuplæ distinctionis, dico ad primam, quod non omne principium activum est potentia, præsertim principium quod non est ratio quod hoc fiat, sed quod taliter fiat; potentia enim substantiam actus respicit, et non habitus.

Ad secundam dicitur quod habituatus non ideo dicitur simpliciter potens, quia activitas habitus non respicit actum simpliciter, scilicet quoad substantiam, sed quoad modum; licet tam habitus quam potentia eliciant substantiam actus, quia ex eis constituitur unum perfectum operandi principium; tamen substantia actus, quantum ad illud quod est, et quantum ad suam speciem, refertur ad potentiam et non ad habitum; quia, non posito habitu, adhuc substantia actus eliceretur a potentia nuda; sed quantum ad sui modificationem refertur ad habitum; sublato enim habitu, potentia non eliceret talem actum, utpote non ita intensum, nec ita delectabilem potentiæ, nec ita faciliter.

Ad tertium dicitur quod immo aliquis modus actus est distinctus ab actu et quid præcisum, scilicet delectatio in actu; similiter intensio actus; similiter fervor; et multa talia, puta formæ quæ sunt in actu propter habitum. Verumtamen argumentum istud non dicitur procedere contra me; quia non pono quod habitus habeat effectum distinctum ab omni eo quod causatur a potentia, sed totum causat potentia perfecta per habitum, licet habitus sit ratio quod actus sit talis, potentia quod sit hic. Deficit ulterius argumentum; nam diversitas rationis in effectu sufficit ad hoc quod secundum illas reducatur in diversas causas secundum rem. Licet enim idem secundum rem sit ens, et generabile, et asinus; tamen ille idem effectus qui est asinus, reducitur sicut in causam in Deum, in quantum habet esse; Deus enim est universale essendi principium; et in solem, in quantum est quoddam generabile; et in asinum, in quantum est asinus vel hic asinus. Semper enim causa universalior respicit effectum sub universaliori ratione, licet totus effectus a qualibet causa procedat. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, c. 66, dicit sic : « Secundum ordinem causarum est ordo effectuum. Primum autem in omnibus effectibus est esse; nam omnia alia sunt determinationes ipsius esse; igitur est proprius effectus primi agentis, et omnia alia agunt ipsum, in quantum agunt (α) in virtute primi agentis. Secunda autem agentia, quæ sunt quasi particulantia et determinantia actionem primi agentis, agunt, sicut proprios effectus, alias perfectiones quæ determinant esse. » — Hæc ille. — Ecce quod clare ponit quod esse reducitur in Deum sicut in propriam causam, cæteræ autem perfectiones in causas secundas. Constat autem quod non intendit quod agentia secundaria agant perfectiones realiter distinctas ab omni eo quod Deus facit, vel quod Deus non agat nisi esse distinctum ab aliis perfectionibus. Statim enim in capitulo sequenti dicit : « Omne, inquit, operans est aliquo modo causa essendi, vel secundum esse substantiale, vel accidentale; nihil autem est causa essendi, nisi (β) in quantum agit in virtute divina. » — Hæc ille. — Intelligit ergo quod licet idem sit realiter in aliquo effectu, puta igne, esse, et esse corpus generabile, et esse ignem, tamen illa eadem actualitas essendi potest reduci secundum diversas rationes in diversas causas, ita quod secundum rationem universaliorem reducitur in causam priorem, et secundum rationem determinatiorem in causam posteriorem, licet idem sit, secundum rem, quod omnes illæ causæ agunt. Sic in proposito, dato quod actus et ejus modus essent eadem res, tamen, quantum ad substantiam, reducitur ut in principium in potentiam naturalem; sed quantum ad modum, reducitur in potentiam ut habituatam, vel in habitum, tanquam in rationem agendi. Sicut etiam intellectio asini causatur ab intellectu possibili et a specie intelligibili; sed quod sit intellectio habet ab intellectu, quod autem sit intellectio asini habet a specie intelligibili, quæ determinat actionem intellectus possibilis ad intelligendum asinum, secundum quod sententialiter ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 1, ad 3[um], ubi ait quod « determinatio cognitionis ad cognitum sequitur relationem speciei ad rem ipsam; sed natura cognitionis sequitur speciem, secundum comparationem quam habet ad intellectum in quo est ».

Ad quartum dico quod accidentia spiritualia, licet non agant ut agentia præcisa in suum subjectum,

(α) *ipsum, in quantum agunt.* — Om. Pr.
(β) *nisi.* — Om. Pr.

subjecto non agente, tamen illorum subjectum per illa accidentia agit in seipsum proportionate, ut agat delectabiliter, et aliter quam si non haberet talia; immo intellectus possibilis, si non haberet in se aliquod accidens, puta speciem, nihil agere posset.

Ad aliud quod objicitur de causis æquivocis, etc., dicitur quod non est ibi reciprocatio; quia actus causat habitum quantum ad substantiam, ita quod potentia sine actu nunquam causaret habitum, sed actus est sibi ratio causandi habitum quantum ad substantiam ejus; sed habitus non est de per se causa totalis vel partialis substantiæ actus, sed est causa modi actus, ad sensum sæpe dictum : quia est ratio potentiæ, puta voluntati, non quod diligat, sed quod taliter diligat.

Ad illud quod additur ibidem, quod disponere potentiam non est coagere, dicitur quod habitus non agit tanquam aliud præcisum agens, sed ut ratio taliter agendi agenti principali; ideo reducitur ad idem genus causæ. — Ad illud quod additur de causa partiali, quod non requirit inhærentiam, etc., dicitur quod habitus non est proprie causa partialis, sed ratio partialis; et magis se habet ut quo, quam ut quod agit. — Ad illud de levitate, dicitur quod similitudo non valet; quia habitus est qualitas, et reducitur ad genus efficientis, ut in proposito loquimur.

Patet igitur ad quid requiritur habitus in communi, et quomodo est principium actus; et similiter de habitibus supernaturalibus, quia hoc faciunt in esse gratuito, quod habitus acquisiti in esse politico. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 110, art. 2 : « Non est, inquit, conveniens quod Deus minus provideat his quos diligit ad bonum supernaturale, quam creaturis quas diligit ab bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus moventur a Deo, fiunt eis connaturales et faciles, secundum illud *Sapientiæ*, 8 (v. 1) : *Disponit omnia suaviter*. Multo igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et prompte moveantur ad bonum æternum consequendum. Et sic donum gratiæ est quædam qualitas. » — Hæc ille. — Patet igitur quomodo habitus gratuiti reddunt actum potentiæ perfectum : quia per illos habitus potentia exit in actum prompte, delectabiliter, et suaviter, et habet actum formatum supernaturaliter et ad merendum efficacem. Unde sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 2, ad 2um, dicit : « Gratiæ operantis non solum est ut facultatem in operando faciat; hoc enim hæresis pelagiana ponebat; sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum præbeat, scilicet merendi vitam æternam. » — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra primam et secundam conclusiones

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra primam et secundam conclusiones, negatur major, loquendo de charo et accepto formaliter, non solum extrinsece.

Tunc *ad primam* probationem illius antecedentis, dico quod est impossibile Spiritum Sanctum dari alicui creaturæ, nisi detur ei donum gratiæ gratum facientis, ut superius, in dist. 14, est ostensum per sanctum Thomam; quia de ratione illius dationis est donum creatum, modo ibi exposito. Dato etiam quod Spiritus Sanctus daretur homini sine habitu infuso, tamen ille homo non diceretur acceptus formaliter, aut dignus vita æterna; quia Spiritus Sanctus non potest esse forma creaturæ reddens eam formaliter dignam, sed hoc fit per habitum creatum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 27, art. 1, ad 1um : « Deus, inquit, vivificat animam non sicut causa formalis, sed sicut causa efficiens; unde aliqua forma cadit media; sicut pictor facit parietem album effective albedine mediante, albedo vero nulla forma mediante, quia facit album formaliter. » — Hæc ille. — Ita in proposito : Spiritus Sanctus facit hominem dignum vita æterna effective; sed gratia habitualis vel charitas facit hominem dignum formaliter.

Ad secundam probationem dicti antecedentis, conceditur antecedens; sed negatur consequentia, ad sensum quem loquimur, scilicet quod aliquis, secundum statum in quo esset sine habituali dono, esset formaliter gratus et dignus vita æterna; quamvis bene concedam quod aliquis qui est in peccato mortali, est acceptus et prædestinatus ad vitam æternam; unde talis non est dignus per aliquid quod sit in ipso, sed quadam extrinseca denominatione a Dei voluntate.

Ad tertiam probationem respondetur ut prius, et sicut ibidem respondetur. — Et tunc ad replicam, cum quæritur quomodo sumo illam dignitatem, dico quod illum dico formaliter dignum vita æterna, qui habet aliquod bonum in se formaliter, per quod est proportionatus fini supernaturali. Tale enim donum charitatis vel gloriæ est æquale gloriæ virtualiter; quia ille homo consors est divinæ naturæ, et ideo adoptatur in filium, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis. Unde sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 3, ostendens quomodo opus aliquod est de condigno meritorium vitæ æternæ, dicit : « Pretium operis attenditur secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors divinæ naturæ effectus, adoptatur in filium, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud *Rom.* 8 (v. 17) : *Si filii,*

et hæredes. » Et ibidem, ad 3um : « Gratia Spiritus Sancti, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut et semen arbori, in quo est virtus ad totam arborem. » Patet ergo quod divisio quam facit arguens non sufficit. Nec enim ideo dicitur aliquis dignus vita æterna, quia si non redderetur ei vita æterna, fieret ei injuria; nec solum ideo quia Deus proponit sibi dare vitam æternam; sed quia ex hoc quod est a Deo ordinatus ad vitam æternam, habet a Deo aliquid per quod est proportionatus illi fini, secundum quod declarat sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra (q. 27), art. 2, ut dictum fuit in probatione tertiæ conclusionis. Et ideo justum est sibi dari talem beatitudinem a Deo tanquam sibi debitam, ut post ostendetur; sicut debitum est gravi quod sit in tali loco, quod est dignum habere talem locum.

Ad quartam probationem, dicitur quod sicut nulla creatura in solis naturalibus constituta, est digna habere vitam æternam, ita nec charitatem aut gratiam, licet Deus possit velle illi dare gratiam vel gloriam ex mera liberalitate, sine ejus præcedenti dignitate. Verumtamen secus est, quantum ad hoc, de gloria quam de gratia : quia Deus nulli dat gloriam, nisi prius natura sit dignus ea formaliter per gratiam et virtutes; charitatem autem potest dare alicui non prius digno habere illam; sicut patet quotidie in illis quibus gratiam noviter infundit. Unde : sicut prius natura quam res quiescat in loco suo vel fine naturali, datur ei natura proportionata tali loco vel tali fini, et cum hoc inclinatio ad finem illum, et quandoque motus in finem; ita naturæ rationali prius natura datur gratia naturam elevans ad hoc quod visio beatifica sit finis ei competens, secundo charitas inclinans affectum ad hunc finem, tertio virtutes, quibus talis finis, si sit non habitus, acquiratur. Et sicut non oportet quod terræ, vel alteri corpori naturali, detur aliquid a generante præcedens illa tria prædicta, ita nec oportet quod ante donum gratiæ gratum facientis præcedat aliud donum habituale, licet præcedat esse naturale; quare similitudo non valet. — Et sic patet quod argumenta ista solum probant quod gratia non sit ratio divinæ acceptationis; sed non probant quin sit ratio dignitatis ex parte hominis.

Ad secundum argumentum principale, similiter potest dici dupliciter. Primo : quia de potentia Dei absolute possibile esset talem qualitatem, quam dicimus gratiam, esse subjective in anima rationali, nec tamen illam animam esse acceptam ad vitam æternam ex parte Dei. Et tunc diceretur quod gratia illa haberet hunc effectum in homine, quod redderet eum formaliter dignum vita æterna, et proportionatum illi, quantum in se esset; non tamen redderet eum dilectum a Deo, aut acceptum ad vitam æternam, sicut nec nunc facit; nam non ideo quia anima habet illam qualitatem est Deo accepta, sed econtra, quia est accepta Deo ad vitam æternam, Deus dat, vel dedit, aut dabit illi talem qualitatem. Verumtamen talis qualitas dicitur gratia nunc, quia est signum et effectus talis divinæ acceptationis ad beatitudinem; tunc vero non diceretur gratia, quia esset signum talis acceptationis, sed quia esset gratis data tali naturæ, et quia redderet objectum diligibile et acceptabile ad vitam æternam, sed non actu dilectum vel acceptum. Sed tunc ulterius, secundum istam viam, conformiter neganda esset consequentia. Igitur improbatio conclusionum fundatur in falso (α). Non enim ponimus talem qualitatem ut reddat hominem formaliter dilectum, sed quia reddit hominem dignum diligi, et ita gratum in aptitudine proxima.

Potest tamen aliter dici, negando antecedens principale; ad cujus *primam* probationem, negatur assumptum. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1a 2æ, q. 114, art. 3, ad 3um : « Per gratiam Spiritus Sanctus habitat in homine, qui est pignus futuræ hæreditatis. » Nec valet prima probatio illius assumpti; quia in operibus Dei nihil potest esse frustra. Cum autem gratia sit quædam inchoatio gloriæ, ut ponit sanctus Thomas, 2a 2æ, q. 24, art. 3, ad 2um, et *de Veritate,* ubi supra, art. 2, ad 7um; unde dicitur quod dispositio respectu gloriæ frustra esset, si sic in æternum staret gratia, et anima disposita ad gloriam, et nunquam pertingeret ad gloriam; illud enim frustra est, quod finem ad quem est non attingit. — Non valet insuper secunda probatio ejusdem assumpti, ex eadem causa. Licet enim Deus non necessario det gloriam aut gratiam, tamen quia non potest frustra dare gratiam perseveranti in ea, dabit gloriam necessario necessitate suppositionis, scilicet supposito quod finaliter conservaverit eam. Similiter non potest annihilare gloriam, supposito quod dedit eam in termino. Ipso enim actore nemo fit deterior; fieret autem homo ipso actore deterior, si sine ullo suo demerito, de beato fieret miser. — Non valet denique tertia probatio. Quia, licet charitas non sit intrinseca beatitudini, nec econtra, tamen charitas est principium beatitudinis quantum ad fruitionem, et gratia similiter quantum ad visionem; ideo beatitudo non potest fieri sine illis. Similiter, quia isti habitus sunt quædam inchoatio beatitudinis, et ordinantur ad eam ut in finem proprium, ex quo Deus dedit illos et servavit, finaliter dabit beatitudinem necessario necessitate suppositionis.

Et si dicatur contra ista, quia non implicant contradictionem, Deus servabit æternaliter charitatem vel gratia in anima Petri, et nunquam dabit eidem beatitudinem, et per consequens hoc potest fieri a Deo; — dico quod contradictionem implicat; quia prima pars infert oppositum secundæ. Sequitur enim : Deus æternaliter conservabit gratiam; ergo aliquando gratia finem suum et consummationem

---

(α) *falso.* — *subjecto* Pr.

sortietur, aliter æternaliter esset frustra. Et ulterius sequitur : ergo aliquando habenti illam gratiam, dabitur lumen gloriæ, quod est illius consummatio.

Quod si fiat instantia de illo qui semel fuit in gratia et per peccatum mortale finaliter damnatur, et dicatur quod eodem modo illa gratia fuit frustra; dicitur quod non valet objectio; quia, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 7, ad 3um, talis posuit impedimentum suo merito. Dicit enim sic : « Quilibet actus charitatis meretur absolute vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt a suis effectibus propter impedimentum superveniens. » — Hæc ille. — Et similiter, quia gratia illa est infallibile signum divinæ acceptationis, et dum finaliter conservatur usque ad terminum viæ, sequitur : iste habuit gratiam finaliter, ergo est prædestinatus ad vitam æternam; et ultra : igitur quandoque habebit beatitudinem nunquam desituram; et ultra : igitur non annihilabitur non recreandus, nec in æternum sic stabit sine gloria; quod est oppositum primæ partis. Unde, sicut Deus libere revelat futura, sed post revelationem necessario necessitate suppositionis implet quod prædixit, aliter esset mendax et seductor; ita libere dat et conservat gratiam, sed ex quo eam finaliter conservavit, necessario necessitate suppositionis illam conservabit in æterna beatitudine; nam æque vel plus infallibile signum est gratia illa sicut prophetia.

Ad secundam probationem antecedentis principalis, negatur consequentia. Licet enim Deus animam habentem charitatem vel gratiam gratis acceptet, sic quod non cogitur animam cui dedit talem habitum acceptare, tamen necessario acceptat eam necessitate suppositionis; immo prius natura quam det ei charitatem, acceptat eam ad vitam æternam, ut dictum est in conclusionibus, cum ille habitus sit infallibile pignus et certitudo divinæ acceptationis. Et ideo, sicut non valet consequentia illa, ita nec ex opposito consequentis, scilicet Deus non potest non acceptare animam habentem charitatem infusam, sequitur oppositum antecedentis, scilicet Deus non gratis acceptat. Ideo enim dicitur gratis acceptare, quasi (α) non ex debito, ita quod Deus sit debitor alteri; nec acceptat propter merita, sed econtra acceptatio est causa quod creatura mereatur. Verumtamen, licet Deus nulli sit debitor, tamen debitum reddit habenti gratiam finalem dum dat gloriam. Quomodo autem Deus reddat debitum sine hoc quod sit debitor, ostendit 1 p., q. 21, art. 1, ad 3um, ubi ait : « Unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut servus est domini, et non econtra; nam liberum est quod sui causa est. In nomine igitur debiti importatur ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus ad quod ordinatur. Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius est ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur debitum dupliciter attendi potest in operatione divina : aut secundum quod aliquid debetur Deo, aut secundum quod aliquid debetur creaturæ; et utroque modo Deus reddit debitum. Debitum enim est Deo ut illud impleatur in rebus quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quod reddit sibi quod ei debetur. Debitum etiam est alicui rei quod habeat illud quod ad ipsam (α) ordinatur; sicut homini (β) quod habeat manus, et quod ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus justitiam operatur, quando dedit unicuique quod ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc secundum debitum dependet a primo : quia hoc unicuique debetur, quod est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus debitum hoc modo det alicui, non tamen ipse est debitor; quia ipse ad aliud non ordinatur, sed potius alia ad ipsum. Et ideo quandoque justitia dicitur in Deo condecentia suæ bonitatis, quandoque vero retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus (*Proslogii*, cap. 10), dicens : *Cum punis malos, justum est, quia eorum meritis convenit; cum vero parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo Deus, licet gratis acceptet creaturam habentem gratiam finalem, nec sit ei debitor, tamen dum dat ei gloriam, reddit illi debitum ex justitia, quia gloria sibi debetur.

Ulterius, cum dicit arguens quod omnia merita non sunt condigna, etc., respondet sanctus Doctor, 1ª 2æ, q. 114, art. 3, dicens (γ) omnia merita nostra, in quantum eliciuntur a gratia vel procedunt a gratia Spiritus Sancti, esse meritoria de condigno. Unde ibidem sic ait : « Opus meritorium potest dupliciter considerari : uno modo, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti; alio modo, secundum substantiam operis. Si enim consideretur secundum substantiam operis, et secundum (δ) quod procedit (ε) a libero arbitrio, sic non potest ibi esse meriti condignitas, propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas (ζ), propter quamdam æqualitatem proportionis; videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset

(α) *quasi*. — *quia, si* Pr.

(α) *quod ad ipsam*. — *ad quod ipsum* Pr.
(β) *homini*. — *homo* Pr.
(γ) a verbo *omnia* usque ad *dicens*, om. Pr.
(δ) *secundum*. — Om. Pr.
(ε) *procedit*. — *procedunt* Pr.
(ζ) *congruitas*. — *condignitas* Pr.

secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim attenditur valor meriti secundum virtutem Spiritus Sancti moventis nos in vitam æternam (α), secundum illud *Joann.* 4 (v. 14) : *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam.* Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo, consors effectus divinæ naturæ, adoptatur in filium, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud *Rom.* 8 (v. 17) : *Si filii, et hæredes.* » — Hæc ille. — Ibidem (ad 1um) etiam ostendit quomodo intelligenda sit auctoritas Apostoli : *Non sunt condignæ.* Dicit enim quod « Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum substantiam ». Et illo modo intelligendæ sunt cæteræ auctoritates.

Ex quibus patet etiam quod falsum est illud quod infert arguens, scilicet quod nullum opus nostrum sit cujuscumque præmii etiam temporaliter apud Deum meritorium de condigno, nisi loquamur de opere secundum substantiam actus, et in quantum procedit a libero arbitrio. Et hoc concedit sanctus Thomas, eadem quæstione, art. 1, ubi sic ait : « Meritum et merces ad idem referuntur; illud enim merces dicitur quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde, sicut reddere pretium justum pro re accepta ab aliquo, est actus justitiæ; ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per Philosophum, 5. *Ethicorum* (cap. 3). Et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum vero quorum non est simpliciter (β) æqualitas, non est justitia simpliciter, sed quidam justitiæ modus potest esse, sicut dicitur quoddam jus paternum vel dominativum, ut in eodem libro (cap. 6) dicit Philosophus. Et propter hoc, in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti vel mercedis. In quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in quantum salvatur ibi justitiæ ratio; sic enim filius meretur aliquid a patre, et servus a domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas ; in infinitum enim distant, et totum quod est hominis bonum, est a Deo. Unde non potest hominis ad Deum esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis est a Deo homini. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest, nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis, ita scilicet ut id homo consequatur a Deo per suam operationem quasi mercedem, ad quod Deus ejus virtutem operandi deputavit; sicut etiam res naturales hoc (α) consequuntur per proprios motus et operationes, ad quod a Deo sunt ordinatæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, secundum eum, a voluntate Dei acceptante et ex ejus ordinatione provenit quod actus creaturæ sit apud Deum meritorius, loquendo de actu considerato secundum substantiam suam ; sic enim est meritorius de congruo ex ordinatione Dei ; cum quo tamen stat quod actus creaturæ, secundum quod procedit ex gratia Spiritus Sancti, est condignus præmio æterno. Unde si Deus illam ordinationem mutaret per impossibile vel possibile, nunquam illam qualitatem, quam dicimus gratiam vel charitatem, alicui conferret; eo enim casu quo (β) conferret, jam signum esset indeficiens quod illum ad præmium acceptaret æternum.

Ad tertiam probationem principalis antecedentis, dicitur quod nullo modo actus charitatis posset a Deo præmiari sufficienter aliquo præmio minori quam sit vita æterna ; sufficienter, inquam, ex parte, id est condigne et proportionate actui, qui ad ulteriorem finem proportionatus est formaliter. — Et ad probationem, dicit sanctus Thomas, 1^a^ 2^æ^, q. 114, art. 3, ad 3um : « Gratia, inquit, Spiritus Sancti, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut et semen arbori, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur pignus nostræ hæreditatis, 2. ad *Cor.* 1 (v. 22). Aliter respondet, 2. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 3, ad 2um (et in principali responsione), dicens quod « non requiritur ad condignitatem justitiæ distributivæ æqualitas quantitatis, sed proportionis tantum. Secundum autem quantitatis æqualitatem, ex actibus virtutum vitam æternam ex condigno non meremur; non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum præmium gloriæ, quod est ejus finis. Secundum autem æqualitatem proportionis, ex condigno meremur vitam æternam. Attenditur enim æqualitas proportionis, quando æqualiter se habet hoc ad illud, sicut aliud ad alterum. Non autem majus est Deo vitam æternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhibere ; sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi. Et ideo quædam proportionis æqualitas invenitur inter Deum præmiantem et hominem merentem, dum tamen præmium referatur ad idem genus in quo est meritum ; ut si præmium est quod omnem naturæ humanæ facultatem excedit, sicut vita æterna, meritum etiam sit per talem actum in quo fulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. » — Hæc ille.

(α) *æternam.* — Om. Pr.
(β) *simpliciter.* — Om. Pr.

(α) *hoc.* — *quæ* Pr.
(β) *quo.* — *quod* Pr.

Ad confirmationem, dicitur quod tale præmium non est finis proportionatus actui charitatis, cum sit quædam inchoatio gloriæ. Unde, licet talis actus, si respiciamus ad ejus substantiam, sufficienter et condigne præmiaretur citra redditionem gloriæ, non tamen in quantum est ex speciali influxu Spiritus Sancti.

Ad tertium principale negatur antecedens. — Ad cujus *primam* probationem, dico quod voluntas sine charitate potest habere actum ejusdem speciei in genere naturæ cum actu charitatis, sed non in genere moris. Et hoc, licet ostensum sit esse de mente sancti Thomæ superius, adhuc ostenditur : nam ipse, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 1, ad tertiam quæstionem (q[la] 3[a]), dicit sic : « Differentia habituum pensanda est ex actibus. Contingit autem aliquos actus dupliciter considerari : vel secundum speciem naturæ, vel secundum speciem moris; et quandoque conveniunt secundum speciem quantum ad unum dictorum, et differunt secundum aliud; sicut occidere nocentem et innocentem non differunt secundum speciem naturæ, sed secundum speciem moris : quia unum est actus vitii, scilicet homicidium, et aliud actus virtutis, scilicet justitiæ; sed occidere latronem et liberare innocentem (α), sunt actus diversi secundum speciem naturæ, et conveniunt secundum speciem moris, quia sunt actus justitiæ. Si ergo actus fidei formatæ et informis considerentur secundum speciem naturæ, sic sunt idem specie; quia speciem naturalem habet actus ex objecto proprio. Si autem considerentur secundum esse moris, tunc differunt sicut completum et incompletum in eadem specie; sicut actus quo quis facit justa non ut justus, et quo (β) facit justa ut justus. Et similiter fides formata et informis in specie naturæ sunt idem penitus; sed in specie moris differunt, non quasi in diversis speciebus exsistentes, sed sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut dispositio et habitus. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito, quod licet charitas non possit esse informis, tamen actum ejusdem speciei elicit quis sine charitate et cum charitate in genere naturæ, non autem in genere moris.

Secundo dicitur quod nunquam actus dilectionis Dei sine charitate, est æque bonus sicut actus ex charitate elicitus; unde sanctus Thomas, 1[a] 2[æ], q. 114, art. 2, ad 2[um], dicit sic : « Homo sine gratia non potest habere opus æquale operi quod ex gratia procedit; quia quanto est perfectius principium actionis, tanto est perfectior actio. » — Hæc ille. — Item, 2. *Sentent.*, dist. 5, q. 2, art. 1, ad 1[um], dicit : « Quamvis liberum arbitrium de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam est meritorius. » Similiter, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, ponit quod actus extra charitatem est, quantum ad substantiam actus, similis actui charitatis meritorio. — Item, 1[a] 2[æ], q. 109, art. 3, ad 1[um] : « Charitas, inquit, diligit Deum super omnia eminentius quam natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis boni naturalis, charitas autem secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo (α) habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super dilectionem naturalem Dei promptitudinem quamdam et delectationem (β); sicut et quilibet habitus virtutis addit supra actum bonum qui sit ex sola naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis. » — Hæc ille. — Item, 3. *Sentent.*, similiter ostendit, dist. 27, q. 2, art. 4, q[la] 3, quomodo charitas est forma aliarum virtutum, sicut prudentia est forma virtutum moralium. Unde, sicut in omni virtute morali est quædam sigillatio prudentiæ, et similiter in quolibet actu virtutis moralis; ita charitas in actibus aliarum virtutum imprimit formam. Unde, ibidem, ad 2[um], sic ait : « Inferiores vires non perficiuntur perfectione virtutis, nisi per participationem perfectionis a superioribus. Cum autem superiora sint formalia respectu inferiorum, quasi perfectiora, quod participatur in inferioribus a superioribus, formale est. Unde ad perfectionem virtutis in aliqua potentia, tot formæ exiguntur quot superiora sunt respectu potentiæ illius; sicut ratio superior est quam concupiscibilis, quasi ordinans ipsam; et ideo prudentia, quæ est perfectio rationis, est forma temperantiæ, quæ est in concupiscibili. Similiter voluntas est superior ratione, secundum quod actus rationis consideratur ut voluntarius et meritorius; et ideo charitas est forma prudentiæ et temperantiæ. Similiter essentia animæ est superior voluntate, in quantum ab ea voluntas et aliæ omnes vires animæ fluunt. Et ideo gratia, quæ est perfectio essentiæ animæ, constituens animam in esse spirituali, est forma charitatis, et prudentiæ, et temperantiæ; nec charitas esset virtus sine gratia, sicut nec prudentia sine charitate, loquendo de virtutibus infusis ordinatis ad merendum; neque temperantia sine charitate et prudentia. » — Hæc ille. — Idem ponit in eodem 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 3, art. 1, q[la] 1 : « Vires, inquit, motæ a voluntate, duo ab ea recipiunt : primo formam aliquam ipsius secundum quod omne movens et agens imprimit suam similitudinem in motis et patientibus ab eo. Hæc autem forma, vel est secundum formam ipsius voluntatis, secundum quod omnes vires motæ a voluntate ipsius participant libertatem; vel secundum habitum perficientem voluntatem, quæ est charitas; et sic omnes habitus, qui sunt in viribus motis a voluntate chari-

(α) *liberare innocentem.* — *verberare* Pr.
(β) *quo.* — *qui* Pr.

(α) *quod homo.* — *Hoc* Pr.
(β) *naturalem Dei promptitudinem quamdam et delectationem.* — Om. Pr.

tate perfecta, participant formam charitatis. » — Hæc ille. — Idem ponit 2ª 2æ, q. 23, art. 8, ubi sic dicit : « In moralibus forma actus principaliter attenditur ex parte finis. Cujus ratio est : quia principium moralium actuum est voluntas, cujus objectum et quasi forma est finis; semper autem forma actus consequitur formam agentis; unde oportet quod (α) in moralibus illud quod dat actui ordinem, det etiam ei et formam. Manifestum est autem quod per charitatem ordinantur actus aliarum virtutum ad ultimum finem. Et secundum hoc ipsa dat formam actibus omnium aliarum virtutum, et pro tanto dicitur esse forma virtutum (β); nam et ipsæ virtutes dicuntur in ordine ad actus formatos. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 1um, dicit : « Charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, non quidem exemplariter aut essentialiter, sed effective, in quantum scilicet formam imponit omnibus secundum modum prædictum. » — Hæc ille. — De hoc dictum est in tertia conclusione satis. — Si autem quæritur quæ est illa forma; videtur quod non est nisi relatio quædam et respectus ad tale vel tale objectum, vel ad circumstantias, vel ad finem ultimum, ut est forma quam imprimit gratia ipsi actui, per quam dicitur meritorius. Unde, cum dicit sanctus Thomas quod temperantia habet tot formas quot habet habitus superiores, intelligo quod actus temperantiæ formam propriam habet, in quantum habet ordinem ad proprium objectum; aliam formam habet, in quantum habet ordinem ad objectum charitatis; aliam, in quantum habet habitudinem meriti respectu beatitudinis (γ); et sic de cæteris.

Tunc ex prælibatis, dicitur ad illam probationem, quod voluntas sine charitate non potest habere actum in genere moris æque bonum et formatum et circumstantionatum, sine habitu charitatis vel gratiæ, sicut cum illo habitu; nec ille actus erit æqualiter in potestate sua sicut cum habitu, ut scilicet prompte, delectabiliter, et intense illum eliciat.

Nec valet quod ibidem dicitur, quod Deus possit, etc. — Dico enim conformiter ad dicta in prima conclusione, quod licet Deus quemcumque et qualemcumque actum elicit voluntas quantumcumque habituata posset se solo in voluntate ponere, tamen si voluntas se haberet mere passive, talis actus non esset (δ) voluntarius, nec meritorius, nec laudabilis. Si autem voluntas se haberet ibidem active sine habitu, ipsa non eliceret illum complacenter nec virtuose, cum non esset ibi factus quasi connaturalis per habitum superadditum; nec ille actus, ut procederet ab ea, haberet illam formam ultimam respectivam qua dicitur formaliter meritorius, quia non haberet fundamentum nec terminum sufficienter, et per consequens nec mereretur per illum; unde vel oporteret quod Deus efficeretur forma habitualis voluntatis, vel ille actus non erit perfectus nec virtuosus.

Ad illud etiam quod additur et quæritur : unde est quod actus elicitus a voluntate informata charitate, etc.; — dicitur quod, secundum sanctum Thomam, 2. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 3, ad 3um, « in hoc (α) aliquis apud Deum meretur, in quo etiam vitæ laudabilis apud homines constituitur. » Et quia voluntas perfecta per habitum potest elicere actum sibi imputabilem ad laudem, quia scilicet prompte et delectabiliter illum eliciet, non autem sine habitu, quia licet Deus concurrat cum ea ad producendum actum quemcumque perfectum, tamen si ipsa non sit habituata non eliciet illum delectabiliter nec prompte, ac per hoc nec laudabiliter; ideo, licet voluntas sine charitate comproduceret Deo actum quantumcumque perfectum, sicut ex parte sua actum imperfecte nec virtuose produceret, ita nec per illum constitueretur laudabilis, aut mereretur proprie loquendo; licet etiam talem actum Deus acceptaret, hoc non esset ex aliqua dignitate elicientis actum; et ideo alius modus meriti esset, si tamen esset, quam ille de quo sancti loquuntur. Meritum enim, secundum sanctum Thomam, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 4, qla 1, « est operatio ejus qui justitiam patitur, secundum quam facit suum id quod est sibi reddendum. » Talis autem non sic faceret, cum non virtuose ageret; et principalis defectus esset, quia ille actus improportionatus esset tanto fini ex parte hominis. « Tria enim requiruntur ad meritum, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 2, scilicet : ut ille qui dicitur mereri, sit in statu acquirendi mercedem, et non in termino; secundo, quod sit dominus suæ actionis, alias per suam actionem non dignificatur ad aliquid habendum nec laudatur; ideo agentia per necessitatem naturæ, vel per violentiam, non merentur; tertio, quod actio æquiparetur mercedi, secundum æqualitatem proportionis quæ requiritur in justitia distributiva, secundum quam Deus præmia æterna partitur. » Constat autem quod talis voluntas, quæ sic moveretur a Deo nec esset habituata, non haberet plene actum in sua potestate, nec esset domina suæ actionis; ideo secunda conditio ibi deficeret.

Ad secundam probationem antecedentis principalis, negatur consequentia. Non enim sufficit ad rationem meriti proprie dicti, ut nunc loquimur, quod sit actio acceptata a Deo ad vitam æternam, nisi sit in potestate agentis eam; quod sine habitu esse non potest. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Virtutibus*, q. 1, art. 1 : « Habitibus indigemus ad operandum prompte sine inquisitione, firmiter sine variatione, delectabiliter sine rebellione.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *et pro tanto dicitur esse forma virtutum.* — Om. Pr.
(γ) *beatitudinis.* — *habitudinis* Pr.
(δ) *esset.* — *est* Pr.

(α) *autem.* — Ad. Pr.

Ad tertium dicitur ut prius, quod nullus habitus creatus est ratio quod Deus acceptet animam; immo, ex hoc quod acceptat eam, dat ei donum supernaturale, quo digna fiat et proportionata fini ad quem præordinavit eam. Concedo igitur quod animam nudam, vel etiam habentem actum elicitum sine charitate, possit acceptare et velle illi conferre quod vellet; tamen ille actus non esset meritorius proprie loquendo, quia non æquipararetur mercedi, quod tamen requiritur ad perfectam rationem meriti, ut dictum fuit; iterum, quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 114, art. 2 : « Actus rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis, quæ est principium actus. Hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ, ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ; quia excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud, 1. *ad Corinth.*, 2 (v. 9) : *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla creatura est sufficiens principium actus meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod (α) supernaturale donum (β), quod dicitur gratia. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, conceditur quod nulla creatura est ratio divinæ acceptationis, ut in probationibus conclusionum dictum est; sed dicitur quod nullus actus est formaliter dignus vita æterna, nec aliqua persona formaliter digna beatitudine, nisi elevetur per gratiam creatam; ideo argumenta non procedunt contra conclusiones, nisi velint probare quod nulla creatura reddit personam formaliter dignam æterna beatitudine. — Et tunc **ad primum**, dicitur quod licet gratia creata sit contingens, cum hoc stat quod reddat personam formaliter dignam æterno præmio a Deo æternaliter volito tali personæ, quamvis talis habitus non sit ratio productiva actus æterni, immo effectus ejus.

Ad secundum, dicitur quod divina voluntas non necessario fertur super aliquod objectum creatum necessitate absoluta ; tamen cum hoc stat quod aliquod donum creatum, eo facto quo est in aliquo, reddat illum dignum divino amore specialiter glorificativo, ita quod quantum in se est, habet reddere subjectum suum taliter amabile, licet non actu dilectum forte ad vitam æternam.

Ad tertium, dicitur quod licet Deus posset acceptare creaturam rationalem in puris naturalibus constitutam ad vitam æternam, tamen ipsa taliter nuda non esset formaliter digna tanto bono, nec ei proportionata; sicut dato aliquo corpore quod non esset grave, nec leve, nec de natura cœlesti, illud posset perpetuo detineri sursum, non tamen esset hoc suæ naturæ condignum aut proportionatum, nisi daretur sibi gravitas, aut levitas, aut natura gravis, aut levis. Et sic patet quod argumenta non procedunt.

(α) *aliquod.* — *aliquid* Pr.
(β) *donum.* — *divinum* Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra tertiam conclusionem respondetur. Et primo ad argumenta **primo loco** facta; ad quorum *primum* negatur minor. Anima enim prius est grata Deo, et Deo accepta, et dilecta ab eo, quam habeat hujusmodi donum supernaturale; et hoc non formaliter aliquo quod sit in ipsa, sed actu divinæ voluntatis quo vult tali animæ bonum æternum pro tali mensura, et vult eidem conferre determinato tempore aliquid quo sit formaliter digna tali bono æterno, ut prius dictum fuit. Unde anima dicitur Deo grata formaliter per illud donum creatum; sed per divinam acceptationem (α) dicitur ei grata denominatione sumpta ab extrinseco; Dei enim gratuita acceptatio dicitur gratia, secundum quod habetur, *de Veritate,* q. 27, art. 1; et 2. *Sentent.*, dist. 26 (q. 1, art. 1), dicit sanctus Doctor « quod nomine gratiæ aliquid increatum significari potest, scilicet ipsa divina acceptatio, vel etiam donum increatum, quod est Spiritus Sanctus ». — Hæc ille.

Ad secundum, negatur minor. Non enim Deus de novo diligit creaturas, sed æternaliter dilexit omnia quæ diligit. Et hoc ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 20, art. 2, ad 2um. Amare enim, seu diligere, non est aliud quam velle bonum alicui, ut idem dicit ibidem, art. 2 et 4; et ideo, cum Deus ab æterno voluerit creaturis bona quæ proponebat eis conferre, sive illud bonum sit esse, sive alia perfectio superaddita, quæcumque illa sit, pro tali tempore vel mensura tali, Deus æternaliter dilexit creaturas, tam dilectione charitativa quam generali. Et ideo arguens falsum supponit, scilicet quod Deus actu divinæ dilectionis noviter transeat super creaturas. Hoc enim verum non est, cum dicat Apostolus, *ad Ephes.*, 1 (v. 4) : *Elegit nos ante mundi constitutionem;* dilectio autem in Deo secundum rationem prior est electione, secundum quod probat sanctus Doctor, 1 p., q. 23, art. 4. Conceditur tamen quod ex Dei æterna dilectione, qua æternaliter dilexit creaturas, tali tempore datur bonum creaturæ, secundum quod sapientia sua disposuit, et ipse æternaliter voluit.

Ad tertium, negatur minor. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 20, art. 2; et 23, art. 4 : « Voluntas in nobis diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitamur ad diligendum; voluntas autem Dei, qua vult bonum alicui dili-

(α) *acceptationem.* — *acceptionem* Pr.

gendo, est causa quod illud bonum ab illo habeatur. » — Et cum probatur : quia tunc omnes creaturæ immutabiliter profluerent in esse ; — negatur consequentia. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 8, ad 3um : « Posteriora habent necessitatem secundum modum priorum ; unde ea quæ fiunt voluntate divina, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum ; et sic non omnia sunt necessaria absolute. » — Hæc ille. — Et *de Veritate,* q. 23, art. 5, dicit : « Oportet, inquit, patiens assimilari agenti. Et ideo, si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta ; si autem sit debile, erit similitudo imperfecta ; sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius assimilatur patri non solum in natura speciei, sed etiam in multis accidentibus ; e contrario vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, deficit prædicta assimilatio. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari ; ut non solum fiat illud quod Deus vult fieri, quod est etiam quasi assimilari secundum speciem ; sed ut fiat illo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfigit ex ordine suæ sapientiæ. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 1um, dicit : « Ex voluntate non sequitur aliquid eo modo quo voluntas habet esse, sed eo modo quo voluntas disponit. » Unde argumentum istud solum tenet in causis naturalibus, et non in voluntariis.

Ad argumenta **secundo loco** facta, nunc dicitur quod Deus nihil necessario vult necessitate absoluta nisi suam bonitatem, ut probat sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 3, et *de Veritate,* q. 23, art. 4 ; ac per hoc nullam formam creatam necessario vult, aut diligit, aut complacet in ea. — Et cum probatur quod immo ; — dicitur

Ad primam probationem : Conceditur major et minor ; sed totum argumentum non probat nisi quod Deus necessario diligit virtuosum et exsistentem in charitate, supposito quod aliquis sit talis ; sed non probat quod necessitate absoluta Deus diligit charitatem vel charum, nec justitiam aut justum, loquendo de creatis habitibus aut habituatis ; non enim necessario Deus vult eis esse, ac per hoc nullum tale necessario diligit.

Ad secundum, negatur similiter minor, loquendo de justitia vel virtute creata, nisi intelligatur necessitas aut immutabilitas ex suppositione.

Ad tertium, per idem.

Ad quartum, negatur major. Non enim est simile ; quia amor Dei causat in re dilecta bonum quod diligit, non autem odium Dei causat peccatum quod odit. Minor etiam negatur : quia Deus odit aliquos antequam aliquid boni aut mali egerunt, ut patet de Esau ; et ideo consimiliter diligit aliquos antequam quidquam boni, aut acceptabilis, aut gratificum habeant. Concedo tamen quod, sicut posito actu vitioso Deus eum odit necessario necessitate suppositionis, ita posita gratia, quæ est quædam participatio divinæ naturæ, Deus eam necessario diligit charitative, modo prædictæ necessitatis.

Ad argumentum factum in pede quæstionis nunc dicitur. Dicit enim sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 27, art. 1, ad 6um, quod « nulla creatura simpliciter est anima Christi nobilior ; sed secundum quid omne accidens animæ ejus est ea nobilius, in quantum comparatur ad ipsam ut forma ejus. Vel potest dici quod gratia, in quantum creatura, non est nobilior anima Christi, sed in quantum est quædam similitudo divinæ bonitatis expressior quam similitudo naturalis quæ est in anima Christi. » — Hæc ille. — Et eodem modo potest dici de charitate. Eamdem solutionem ponit, 1. *Sentent.,* dist. præsenti, q. 1, art. 1, ad 6um : « Dicendum, inquit, quod nobilitas aliquorum potest attendi dupliciter, scilicet : vel simpliciter, vel secundum quid. Dicitur autem simpliciter dignius esse, quod secundum suum esse est nobilius ; et hoc modo anima Christi, et anima cujuslibet justi, est nobilior quam charitas creata quæ habet esse accidentis. Sed secundum quid charitas est nobilior quam anima Christi. In quolibet enim genere, actus est nobilior potentia, quantum ad illud genus. Unde, sicut albedo corporis Christi, quantum ad hoc esse quod est esse album, est nobilior quam sit corpus Christi, ita et scientia ejus creata est nobilior quam anima ejus, quantum ad hoc quod est esse scientem, quod est esse secundum quid ; et similiter charitas quantum ad tale esse : quia se habet in illo esse ad animam Christi, sicut actus ad potentiam. »

Et hæc de quætione dicta sufficiant.

QUÆSTIO II.

UTRUM CHARITAS AUGERI POSSIT

Ulterum, circa decimam septimam distinctionem quæritur : Utrum charitas possit augeri.

Et arguitur quod non : quia nullum simplex et invariabile potest augeri ; sed charitas est hujusmodi ; igitur, etc. Major patet : quia augeri est variari, et moveri, et majus fieri, quod repugnat simplici. Minor patet : quia charitas est quædam forma accidentalis ; modo forma simplex est et invariabilis, secundum Auctorem *Sex Principiorum.*

In oppositum arguitur per Magistrum et sanctos.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur an et quomodo charitas augetur. In secundo an possit augeri in infinitum.

ARTICULUS I.

AN ET QUOMODO CHARITAS AUGETUR

A. CONCLUSIONES

Circa primum, sit ista

Prima conclusio : quod charitas creata potest augeri.

Probatur per Augustinum, *super Joann.* (ep. 186, cf. Tract. 74 *in Joann.*), qui dicit quod *charitas meretur augeri ut aucta mereatur perfici.* Item, omne illud in quo progressus attenditur secundum diversos gradus, augetur. Sed charitas est hujusmodi. Nam dicit Augustinus (*super* 1. *Joann.* tract. 5) : *Charitas cum fuerit nata, nutritur; cum nutrita fuerit, roboratur; cum fuerit roborata, perficitur.* Item, charitas dividitur in charitatem incipientem, proficientem, et perfectam, ut recitatur 3. *Sentent.*, dist. 29, cap. ultimo.

Secunda conclusio est quod licet intensio aliquarum qualitatum fiat per remotionem contrarii, tamen intensio charitatis non fit illo modo.

Istam ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 2, ad 3um, ubi sic ait : « Non est de ratione intensionis alicujus qualitatis quod sit per remotionem a contrario; sed hoc accidit qualitati secundum quod est in subjecto participante contrarium. Sed hoc est de necessitate intensionis, quod qualitas educatur de imperfecto ad perfectum; sicut patet de diaphano, in quo nihil est contrarium luci, quod potest lumen intendi secundum incrementum virtutis illuminantis. Hæc autem imperfectio est de potentialitate ipsius naturæ quæ subjicitur perfectioni et actui, etc. » Ibidem etiam dicit, arguendo, quod « augmentum charitatis potest esse in illis in quibus nihil est de contrario charitatis, sicut in angelo et in homine in statu innocentiæ ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod intensio charitatis non provenit ex remotione contrarii, sicut in aliquibus qualitatibus contingit, ut ipse ostendit, *de Veritate*, q. 8, art. 14 : « Sciendum, inquit, quod formarum quædam sunt unius generis, quædam diversorum. Formæ quidem quæ sunt diversorum generum, diversas potentias respiciunt, cum unitas generis ex unitate materiæ sive potentiæ procedat, secundum Philosophum. Unde possibile est unum subjectum simul perfici diversis formis diversorum generum; quia tunc una potentia non determinabitur ad diversos actus, sed diverse; sicut si aliquod corpus est simul album et dulce : albedo enim inest ei secundum quod participat de natura diaphani, dulcedo autem secundum naturam humidi. Formæ vero quæ sunt unius generis, unam potentiam respiciunt, sive sint contrariæ, ut albedo et nigredo, sive non, ut triangulus, et quadratum. Hæ igitur formæ in subjecto tripliciter esse dicuntur : uno modo, in potentia tantum, et sic sunt simul, quia una potentia est contrariorum et diversarum formarum unius generis; alio modo, secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri, et sic etiam simul esse possunt; ut patet cum aliquis dealbatur : tunc enim, toto dealbationis tempore, albedo est ut in fieri, nigredo vero ut in corrumpi; tertio modo, ut in actu perfecto, ut cum jam est albedo in termino dealbationis, et sic impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto; oporteret enim eamdem potentiam ad diversos actus terminari, quod est impossibile, sicut et unam lineam ex una parte terminari ad diversa puncta. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod formæ contrariæ possunt, secundo modo et primo modo, simul esse; et quomodo, in talibus, ad diminutionem vel corruptionem successivam unius, augetur alia; quod est intentum.

Pro ista conclusione facit quod dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 5, q. 3 : « Triplex, inquit, est modus formarum. Quædam enim formæ sunt quæ recipiunt magis et minus, secundum elongationem a contrario et secundum accessum ad causam propriam; sicut albedo. Et ideo talis forma successive recipitur in subjecto, et postquam recepta est intenditur et remittitur. Quædam autem forma est quæ non recipit magis et minus, nec sic nec sic, quia impositio ejus in indivisibili consistit; sicut forma substantialis. Et talis forma nec recipitur successive in subjecto, nec intenditur aut remittitur postquam suscepta fuerit. Quædam autem forma medio modo se habet; quia non recipit magis et minus secundum elongationem a contrario, eo quod nullo modo suo contrario miscibilis est, et in hoc convenit cum forma substantiali; sed tamen suscipit magis et minus (α) quantum ad (β) accessum ad suam causam; sicut patet de luce. Et ideo talis forma non recipitur successive, sicut nec forma substantialis; sed tamen, postquam inest, potest intendi et remitti, sicut forma accidentalis contrarium habens. Et talis forma est gratia; quia nullam commixtionem patitur cum suo opposito, eo quod suum oppositum magis habet naturam privationis quam alicujus positionis, sicut et tenebra; et ideo oportet quod recipiatur subito in subjecto, et tamen potest intendi et remitti secundum accessum ad gratiæ causam. » — Hæc ille.

(α) *minus*. — Om. Pr.
(β) *oppositum*. — Ad. Pr.

Tertia conclusio est quod charitas non potest augeri isto modo quod charitas addatur charitati.

Probatur ista conclusio, secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 2 : « In omni, inquit, additione oportet intelligere duo diversa, quorum unum alteri additur. Si autem intelligantur duæ charitates, aut intelliguntur diversæ secundum speciem, aut secundum numerum. Constat quod non secundum speciem, cum omnes charitates sint in eadem specie virtutis. Diversitas autem secundum numerum, est ex diversitate materiæ; sicut hæc albedo differt in numero ab illa quæ est in diverso subjecto; unde non potest qualitas addi qualitati, nisi per hoc quod subjectum (α) subjecto additur. Charitas autem quæ ponitur addi, numquam fuit in aliquo subjecto, antequam in isto; et secundum hoc quod est in isto, non differt numero ab aliqua charitate in eodem exsistente, ut probatum est. Unde nullo modo est intelligere additionem. » — Hæc ille.

Eamdem rationem facit, 1ª 2æ, q. 52, art. 2. Arguit enim sic : « Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est quod talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris quando de pallido fit album; dicit enim Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si vero hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non potest esse nisi vel quia aliqua (β) pars subjecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine qui prius frigebat in una parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eamdem formam; sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed, secundum utrumque istorum duorum modorum, non dicitur aliquid magis album, sed majus. » — Hæc ille.

Item, magis ad propositum, 2ª 2æ, q. 24, art. 5, sic arguit : « Omnis additio est alicujus ad aliquid; unde in omni additione oportet saltem præintelligere distinctionem eorum quorum unum additur alteri, ante ipsam additionem. Si igitur charitas addatur charitati, oportet præsupponi charitatem additam, ut distinctam a charitate cui additur, non quidem ex necessitate secundum esse, sed saltem secundum intellectum; posset enim Deus etiam quantitatem corporalem augere addendo aliam magnitudinem non præexsistentem, sed tunc creatam (γ), quæ quamvis non fuerit prius in rerum natura, habet tamen in se unde ejus distinctio intelligi possit a quantitate cui additur. Si igitur charitas addatur charitati, oportet præsupponere, ad minus secundum intellectum, distinctionem unius charitatis ab alia. Distinctio autem in formis est duplex : una quidem secundum speciem; alia autem secundum numerum : distinctio quidem secundum speciem, in habitibus, est secundum diversitatem objectorum; distinctio vero secundum numerum, est secundum diversitatem subjecti. Potest igitur contingere quod aliquis habitus per additionem augeatur, dum extenditur ad quædam objecta (α) ad quæ prius se non extendebat; et sic augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. Hoc autem non potest dici de charitate; quia etiam minima charitas se extendit ad omnia illa quæ sunt ex charitate diligenda. Non ergo talis additio in augmento charitatis potest intelligi præsupposita distinctione secundum speciem charitatis additæ ad eam cui superadditur. Relinquitur ergo, si fiat additio charitatis ad charitatem, quod hoc fit præsupposita distinctione secundum numerum, quæ est secundum diversitatem subjectorum; sicut albedo augetur per hoc quod album additur albo, quamvis hoc augmento non fiat aliquid magis album. Sed hoc in proposito dici non potest, quia subjectum charitatis non est nisi mens rationalis; unde tale charitatis augmentum fieri non posset nisi per hoc quod una mens rationalis alteri adderetur, quod est impossibile; quamvis etiam si esset possibile, tale augmentum faceret majorem diligentem, non autem magis diligentem. Relinquitur ergo quod nullo modo charitas potest augeri per additionem charitatis ad charitatem. » — Hæc ille. — Eamdem rationem ponit, *de Virtutibus*, q. 1, art. 11.

Secundo probatur sic, ista conclusio, per eum, in 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2, art. 2). Nam, « secundum Dionysium, 5. cap. *de Divinis Nominibus*, tantum distat inter ipsas divinas participationes et participantes, quod participatio, quanto simplicior est, tanto est nobilior; participans vero, quantum majorem habet compositionem donorum participatorum, tanto nobilius est : sicut esse est nobilius quam vivere, et vivere quam intelligere, si unum sine altero intelligatur; omnibus enim esse oportet præeligere; sed quod habet plura ex his melius est. Sed charitas est quædam participatio divinæ bonitatis. Ergo, quanto compositior est per additionem charitatis ad charitatem, minus valebit; ergo, si charitas augetur per additionem, quanto magis augetur minus erit eligenda. Hoc autem est inconveniens. Ergo non augetur per additionem. » — Hæc ille.

Tertio sic, ibidem : « Si simplex simplici addatur,

(α) *subjectum.* — *solum* Pr.
(β) *aliqua.* — *alia* Pr.
(γ) *creatam.* — *creatura* Pr.

(α) *objecta.* — *opposita* Pr.

nihil majus efficit, ut probat Philosophus (6. *Physicor.*, t. c. 2). Sed charitas est quid simplex. Ergo per additionem charitatis ad charitatem non efficietur major charitas. » — Hæc ille. — Et hanc rationem facit in locis præallegatis.

Quarto arguit per dictum Aristotelis, 4. *Physicorum* (t. c. 84); et Commentatorem, commento 84, ubi Commentator ait : « Idem corpus transfertur de minore quantitate in majorem, non aliqua quantitate in actu adveniente, ex qua fit majus; sed fit majus ex eo quod sit in potentia aliquid, non ex illo quod est in actu. » — Hæc sunt verba Commentatoris. — Et post dicit, ibidem, quod « caliditas non crescit ex alia caliditate adveniente ». Et ita erit de charitate.

Quarta conclusio est quod ponere charitatem augeri isto modo quod magis firmatur et radicatur in subjecto, et quod non augetur essentialiter, implicat contradictionem.

Hanc probat sic sanctus Doctor, *de Virtutibus*, ubi supra (q. 1, art. 11) : « Nihil, inquit, aliud est qualitatem augeri quam subjectum magis participare qualitatem. Non enim est aliud esse qualitatis (α) nisi quod habet in subjecto. Ex hoc autem ipso quod subjectum magis participat qualitatem (б), vehementius operatur; quia unumquodque agit in quantum est actu, unde quod magis reductum est in actu, perfectius agit. Ponere ergo quod aliqua qualitas non augetur secundum essentiam, sed augeatur secundum radicationem in subjecto, vel secundum intensionem actus, est ponere contradictoria esse simul. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2), art. 1, dicit : « Ex hoc, inquit, quod charitas magis firmatur et radicatur in subjecto, sequitur ipsam augeri essentialiter. Nulla enim forma potest intelligi magis firmari in subjecto, nisi per hoc quod habet majorem victoriam super subjectum suum. Augmentum autem victoriæ redundat in augmentum virtutis; et per consequens, in augmentum essentiæ, quia virtus, si non est ipsa essentia, oportet quod sit ab essentia, et commensuretur sibi sicut effectus causæ proximæ. » — Hæc ille.

Item, 2ª 2æ, q. 24, art. 4, ad 3um, dicit : « Quidam dixerunt charitatem non augeri secundum suam essentiam, sed solum secundum radicationem in subjecto, vel secundum fervorem. Sed hi propriam vocem ignoraverunt. Cum enim sit accidens, ejus esse est inesse. Unde nihil aliud est ipsam secundum essentiam augeri quam eam magis inesse subjecto; quod est eam magis in subjecto radicari. Similiter etiam ipsa essentialiter est virtus ordinata ad actum; unde idem est ipsam augeri secundum essentiam, et ipsam habere efficaciam ad producendum actum ferventioris dilectionis. Augetur ergo secundum essentiam, non quidem ita quod esse desinat vel incipiat in subjecto, sed ita quod magis in subjecto esse incipiat. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod charitas augetur per hoc quod educitur de imperfecto ad perfectum.

Unde, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2), art. 2, sic dicit sanctus Doctor : « Quando, inquit, charitas augetur, nihil ibi additur; sicut dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 84), quod aliquid efficitur magis album vel magis calidum, non per additionem alicujus albedinis vel caloris, sed quia illa qualitas quæ prius inerat, intenditur secundum propinquitatem ad terminum. Hæc autem intensio contingit diversimode in qualitatibus simplicibus et compositis, primis et secundis. Qualitates enim compositæ vel secundæ intenduntur secundum intensionem qualitatum primarum, sicut sapor et sanitas et hujusmodi, secundum intensionem caloris et frigoris, humiditatis et siccitatis. Qualitates autem primæ et simplices intenduntur ex causis suis, scilicet ex agente et recipiente. Agens enim intendit reducere patiens de potentia in actum suæ similitudinis quantum potest. Sicut autem non calidum est potentia calidum, ita minus calidum respectu magis calidi. Unde, sicut per actionem calidi efficitur de non calido calidum, non quod ponatur ibi aliquis calor, sed ille qui est in potentia educitur in actum; ita etiam efficitur magis calidum per actionem calidi, in quantum educitur calor qui inerat ut actus imperfectus, in majorem perfectionem et assimilationem agentis. Et hoc contingit secundum quod potentia subjecta actui, quæ quidem, quantum in se est, ad multa se habet, magis ac magis terminatur sub actu illo : vel quia augetur virtus agentis, sicut ex conjunctione plurium luminarium intenditur illuminatio; vel ex parte ipsius materiæ, secundum quod efficitur susceptibilior illius actus, sicut aer quanto plus attenuatur fit susceptibilior luminis. Intensio autem charitatis non contingit ex hoc quod virtus agentis fortificetur, sed tantum ex hoc quod natura recipiens, quæ quantum in se est dispersionem quamdam habet secundum quod est plura, magis ac magis præparatur ad susceptionem gratiæ, secundum quod ex dicta multitudine vel confusione potentialitatis in unum colligitur per operationes quibus ad charitatem suscipiendam præparatur; et ideo Dionysius perfectum sanctitatis semper designat per hoc quod est ex partita vita in unicam consurgere. Et sic patet quod augmentum charitatis simile est augmento qualitatum naturalium, licet origo ejus differat ab origine illarum. Cujus ratio est : quia qualitates naturales educuntur de potentia materiæ, qua-

(α) *qualitatis.* — *charitatis* Pr.
(б) *qualitatem.* — *charitatem* Pr.

rum inchoationes quasdam materiæ Deus in opere creationis indidit; et ideo, quando in actum prodeunt, est exitus de imperfecto ad perfectum. Dona autem gratuita non reducuntur quasi de potentia naturæ (α); quia nihil est in potentia naturali, quod per agens naturale educi non possit. Et ideo origo gratiæ est per novam infusionem; sed augmentum ejus est per hoc quod de imperfecto ad perfectum actus infusus educitur. » — Hæc ille.

Item, 2ª 2æ, q. 24, art. 5, hoc idem dicit : « Sic, inquit, charitas augetur, scilicet solum per hoc quod subjectum magis ac magis participat charitatem, id est, secundum quod magis reducitur in actum illius formæ et magis subditur illi. Hic enim est modus proprius augmenti cujuslibet formæ quæ intenditur, eo quod esse hujus formæ totaliter consistit in eo quod inhæret susceptibili. Et ideo, cum magnitudo rei sequatur esse illius, formam esse majorem hoc est eam magis inesse susceptibili, non autem aliam formam advenire; hoc enim esset, si forma haberet aliquam (β) quantitatem ex seipsa, non per comparationem ad subjectum. Sic igitur charitas augetur per hoc quod intenditur in subjecto; et hoc est ipsam augeri secundum essentiam. » — Hæc ille.

Item *de Virtutibus*, ubi supra (q. 1, art. 11), dicit : « Sicut corpus quod movetur ad quantitatem perfectam dicitur augeri, et ipsa quantitas perfecta dicitur magna respectu imperfectæ; ita illud quod movetur de qualitate imperfecta ad perfectam dicitur augeri secundum qualitatem, et ipsa perfecta qualitas dicitur magna respectu imperfectæ. Et quia perfectio uniuscujusque rei est ejus bonitas, ideo Augustinus (6. *de Trin.*, cap. 8) dicit quod *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius*. Moveri autem de imperfecta forma ad perfectam, nihil est aliud quam subjectum magis reduci in actum. Nam forma est actus. Unde subjectum magis formam participare, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formæ. Et sicut ab agente reducitur de pura potentia in actum, ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod aliquæ formæ intensibiles intenduntur non solum secundum majorem participationem subjecti, sed etiam per additionem alicujus.

Probatur ista conclusio, secundum sanctum Thomam, 1ª 2æ, q. 52, art. 1, ubi sic ait : « Cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur 7. *Physicorum* (t. c. 17), dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari : uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quam in alio, secundum diversam aptitudinem ex natura vel ex consuetudine; non enim habitus et dispositio dant speciem subjecto, neque iterum in sui ratione includunt indivisibilitatem. » — Hæc ille. — Et intendit hoc quod aliqua forma non participatur secundum magis et minus ex duobus, secundum quod ipse ponit ibi : « Duobus, inquit, modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus. Uno modo, quia participans habet speciem secundum illam. Et inde est quod nulla substantialis forma participatur secundum magis et minus; et propter hoc dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod *sicut numerus non habet magis et minus, sic nec substantia quæ est secundum speciem*, id est, quantum ad participationem formæ specificæ, *sed si quidem quæ cum materia*, id est, secundum materiales dispositiones, invenitur magis et minus in substantia. Alio modo potest contingere ex hoc quod ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quod si aliquid participet illam formam, quod participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quod species numeri non dicuntur secundum magis et minus; quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum, tricubitum; et de relationibus, ut duplum, triplum; et de figuris, ut trigonum, tetragonum. Quæcumque enim participant rationem dictorum, oportet quod indivisibiliter participent. » — Hæc ille.

Item, art. sequenti, sic dicit : « Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, in quibusdam horum potest fieri augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod aliquid ei additur, vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem, secundum participationem subjecti; in quantum scilicet idem motus potest vel magis vel minus (α) expedite aut prompte fieri. Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut, cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditius et clarius unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis. In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem;

(α) *naturæ*. — *materiæ* Pr.
(β) *aliquam*. — *aliam* Pr.

(α) *vel magis vel minus*. — Om. Pr.

quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes suas partes sit tale; quod autem ad perfectiorem commensurationem perducatur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. » — Hæc ille.

Item, 2ª 2æ, q. 24, art. 5, ad 1um, dicit : « Scientia, inquit, habet quantitatem, in quantum est habitus, ex parte objectorum; et sic, augetur per additionem, in quantum aliquis plura cognoscit. Habet etiam quantitatem, in quantum est quædam forma accidentalis, ex eo quod est in subjecto; et secundum hoc, augetur in eo qui certius eadem scibilia (α) cognoscit nunc quam prius. » — Hæc ille.

Item, ibidem (in corpore articuli) dicitur : « Potest, inquit, contingere quod aliquis habitus augeatur per additionem, dum extenditur ad quædam objecta ad quæ prius se non extendebat; et sic, augetur scientia geometriæ in eo qui de novo incipit scire aliqua geometricalia quæ prius nesciebat. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod non omnis forma est augmentabilis seu intensibilis.

Istam conclusionem probat a priori sanctus Doctor, 1ª 2æ, q. 52, art. 1, sic dicens : « Illud, inquit, secundum quod aliquid sortitur speciem, oportet esse fixum et stans quasi indivisibile. Quæcumque enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), quod species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem. Si igitur aliqua forma vel quæcumque res, secundum seipsam vel secundum aliquid sui, sortiatur rationem speciei, necesse est quod secundum se considerata habeat determinatam rationem, quæ neque in plus excedere nec in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor, et albedo, et hujusmodi aliæ qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multo magis substantia, quæ est per se ens. Illa vero quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem. Sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem (β) termini, ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate. Nam corpus pertingit ad rationem sanitatis, secundum quod habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt diversæ dispositiones convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus et in minus; et tamen semper remanebit ratio sanitatis. Si autem nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic ergo patet qualiter aliqua forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non. Si vero consideremus formam secundum participationem subjecti, sic inveniuntur quædam formæ recipere magis vel minus, et quædam non. Cum enim illud a quo habet aliquid speciem oporteat manere fixum et stans indivisibile, duobus modis potest contingere quod forma non participatur secundum magis et minus : vel quia participans habet speciem secundum ipsam; vel quia indivisibilitas est de ratione formæ. » — Hæc ille quasi in forma. — Aliqua enim detraxi in medio et in fine; quia in probatione præcedentis conclusionis dicta sunt. — Ex prædictis tamen patet quod formæ quæ recipiunt speciem ex se vel aliquo sui, non sunt intensibiles secundum se; secundo, quod formæ quæ dant speciem participanti eas, vel de quarum ratione est indivisibilitas, non sunt intensibiles secundum participationem subjecti.

Eamdem conclusionem ponit, *de Virtutibus*, ubi supra (q. 1, art. 11) : « Non contingit, inquit, omnibus formis intensio secundum participationem subjecti, propter duo. Primo quidem, ex ipsa ratione formæ, eo scilicet quod illud quod perficit rationem formæ est aliquid indivisibile, puta numerus : nam unitas addita constituit speciem; unde binarius et ternarius non dicitur secundum magis aut minus; et per consequens non invenitur magis et minus in quantitatibus quæ denominantur a numeris, puta bicubitum, tricubitum; neque in figuris, puta triangulare et quadratum; neque in proportionibus, puta duplum, triplum. Alio modo, ex comparatione formæ ad subjectum; quia inhæret ei modo indivisibili. Et propter hoc forma substantialis non recipit intensionem nec remissionem, quia dat esse substantiale, quod est uno modo. Ubi enim est aliud esse substantiale, est alia res. Et propter hoc Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), assimilat diffinitiones numeris. Et inde est quod nihil substantialiter de altero prædicatur, etiamsi sit in genere accidentis, cum magis et minus; non enim dicitur albedo magis, et minus color. Et propter hoc etiam qualitates in abstracto significatæ, quia significantur per modum substantiæ, non intenduntur; non enim dicitur albedo magis vel minus, sed album. » — Hæc ille in forma.

Istam eamdem conclusionem ponit, eodem libro, quæst. ult., art. 3.

Sed sciendum quod, cum dictum fuit, in probatione quintæ conclusionis, quod aliqua forma augetur per additionem, non est hoc intelligendum, quod

(α) *scibilia*. — *sensibilia* Pr.
(β) a verbo *ejus* usque ad *unitatem*. — Om. Pr.

aliqua per se una forma intendatur ex additione formæ ad formam in eodem subjecto primo, ita quod ex illis fiat una. Hoc enim est impossibile; quia, si illæ formæ sunt diversarum specierum, non potest ex illis per se una conflari; si autem sint ejusdem speciei, non possunt esse in eodem adæquato et primo subjecto. Sed intelligit sanctus Doctor quod aliquæ formæ augentur per additionem formæ ad formam, non quod additio fiat intrinsece formæ quæ intenditur, sed extrinsece. Scientia enim augetur propter additionem specierum intelligibilium ad invicem, quæ quidem species sibi invicem adduntur, non autem adduntur habitui scientiæ quæ est simplex habitus. Unde, 1ª 2æ, q. 54, art. 4, ad 3um, dicit : « Ille qui in aliqua scientia acquirit per demonstrationem scientiam unius conclusionis, habet quidem habitum, sed imperfecte. Cum vero acquirit per aliam demonstrationem scientiam alterius conclusionis, non generatur in eo alius habitus, sed habitus qui prius inerat fit perfectior, utpote ad plura se extendens, eo quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una oritur ex alia. » — Hæc ille. — Patet ergo quod in augmento scientiæ per additionem, additur demonstratio demonstrationi, vel conclusio conclusioni, non autem habitus habitui, nec forma formæ; cum ipse expresse dicat, in corpore illius articuli, quod habitus est simplex qualitas non constituta ex pluribus habitibus, etiam si ad multa se extendat. Et eodem modo dicendum est de sanitate, et aliis formis, quæ augentur per additionem. De hoc dictum est in prologo diffusius (q. 3).

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

I. Argumentum Gregorii. — Sed contra secundam conclusionem arguitur multipliciter. Gregorius (1. *Sentent.*, dist. 17, q. 3, art. 2) primo probat, quinque vel sex mediis, quod impossibile est formas contrarias simul esse in aliquo subjecto, in quocumque gradu. Arguit enim sic. Si esset possibile aliqua contraria in aliquo gradu simul esse in eodem subjecto primo, hoc esset possibile de primis contrariis, scilicet caliditate et frigiditate et aliis activis ad invicem et passivis. Consequens est falsum, ut probabo. Igitur et antecedens. Consequentia tenet : quia eadem ratio in omnibus. Patet etiam hoc (α) ex concessione omnium contrarie opinantium, et ex omnibus argumentationibus (β) quas inducunt ad conclusionem oppositam. Falsitatem consequentis probo.

Primo sic. Impossibile est naturaliter aliqua duo talia contraria esse in diversis subjectis approximatis secundum quod requiritur ad agendum et patiendum, omni impedimento remoto, quin unum agat in aliud et expellat illud; ergo impossibile est aliqua duo talia simul esse in eodem subjecto primo. Antecedens est communiter concessum, et per experientiam notum. Sed tenet consequentia per locum a majori. Magis enim videretur possibile quod talia contraria compaterentur se in sitibus propinquis et diversis subjectis, quam in eodem subjecto primo. Et ideo, sic arguendo, consequentia est evidens; licet non e converso sequatur : aliqua contraria non compatiuntur se in eodem subjecto primo; ergo nec in diversis subjectis approximatis. Instantia enim habetur in contrariis non activis et passivis ad invicem, verbi gratia, albedine et nigredine, quæ, secundum veritatem, in nullo gradu compatiuntur se in eodem subjecto, et secundum communem concessionem non compatiuntur se in gradibus intensissimis (α); unde communiter etiam adversarii concedunt impossibile esse naturaliter quod albedo intensissima et nigredo intensissima sint simul in eodem adæquato subjecto; et tamen in diversis subjectis propinquis secundum situm se compatiuntur in gradibus quantiscumque, ut experientia docet.

Secundum medium est tale. Aut contraria compossibilia sunt in eodem subjecto in quantiscumque gradibus, aut non in quantiscumque, sed in aliquantis sic et in aliquantis non. Primum non potest dici; quia tunc contraria, in suis excellentiis, sive in summo, essent compossibilia; quod nullus dicit, nec dicere potest : quia tunc talia non magis essent contraria quam siccitas et caliditas, albedo et dulcedo. Si dicatur quod in aliquantis sic et in aliquantis non, tunc sumantur aliqua duo talia simul exsistentia in eodem subjecto primo, et sint calor et frigus, et sit calor ille A et frigus B. Tunc quæro : aut A calor potest secum pati præcise B et non majus frigus intensive nec minus quam est B; aut majus sed non minus; aut minus tantum et non majus; aut tam majus quam minus.

Et si dicatur primum, — contra, sic. Calor A non potest compati secum in eodem subjecto minus frigus quam est frigus B; ergo major calor quam est A non potest secum compati minus frigus quam est B; et ultra : igitur, si intendatur calor A, non minuetur frigus B. Quod est contra opinantes qui dicunt quod quando unum contrarium intenditur, reliquum remittitur. Prima consequentia patet : quia quanto unum contrarium plus excedit aliud, tanto minus compatitur illud secum; et hoc patet si accipiantur contraria in diversis subjectis propinquis secundum situm, ut supra dicebatur. Secunda etiam consequentia patet. Quia alioquin, post intensionem caloris A et remissionem frigoris B, in eodem subjecto simul essent major calor quam A et minus frigus quam B;

(α) *quod.* — Ad. Pr.
(β) *argumentationibus.* — *arguentibus* Pr.

(α) *intensissimis.* — *intensivis* Pr.

quod repugnat antecedenti. Item. Si calor A non potest secum compati minus frigus quam frigus B, ergo nec major calor quam A potest secum compati frigus B; et ultra : igitur, si intendatur calor A, necessario simul intendetur frigus B; et per consequens, quando aliquod calefactivum intendet calorem alicujus remisse calidi, intendet etiam simul frigus in eo exsistens, et simul faciet ipsum magis calidum et magis frigidum quam esset prius; quod est contra omnem experientiam et opinionem. Probatur tamen consequentia. Tum primo, quia si detur oppositum consequentis, non erit necesse, quando intendetur calor A, remitti frigus B; quia nunquam agens naturale per se corrumpit aliquam formam, nec in toto nec secundum partem, nisi propter incompossibilitatem formæ inducendæ; si ergo major calor quam A est compossibilis toti frigori B, non oportebit aliquam partem frigoris B corrumpi, ut major calor quam A generetur; et sic erit intensio unius contrarii sine remissione alterius secum exsistentis; quod ipsi negant. Tum secundo probatur eadem consequentia, quia si major calor quam A compati potest secum totum frigus B, eadem ratione calor A potest secum compati aliquod frigus minus quam B, quod in eadem proportione se habeat ad calorem A in qua proportione se habet totum frigus B ad illum majorem calorem (α) quam A cui dicitur compossibilis. Item, ex alia parte, si calor A non potest secum compati minus frigus quam B, ergo nec minor calor quam A poterit stare cum toto frigore B, et multo minus cum majori frigore quam est B; et sic sequitur ulterius quod si remittatur calor, oportebit simul remitti frigus, et si frigus intendatur, non remittetur calor, quin potius necessario simul intendetur; quæ omnia sunt contra naturam et contra opinantes. Et consequentiæ patent ex dictis.

Si vero dicatur secundum, scilicet quod calor A potest compati secum majus frigus quam est B non autem minus; — arguitur contra. Primo. Quia si non potest compati secum minus frigus, ergo secum exsistens non poterit remitti, nisi simul remittatur et ipse calor A. Item : nec major calor quam A compatietur secum minus frigus quam B, nec etiam ipsum; et per consequens non erit possibile A intendi quin simul intendatur frigus exsistens cum eo. Secundo. Si calor A potest secum compati majus frigus quam est B, ergo frigus B poterit intendi sine remissione caloris A; quod est contra opinantes. Et consequentia patet ex dictis. Item: sequitur quod major calor quam est A poterit stare cum majore frigore quam est B, ut ex dictis potest probari; et per consequens poterit intendi absque hoc quod frigus remittatur, immo etiam esto quod simul frigus intenderetur.

Si vero dicatur tertium, scilicet quod calor A potest secum compati minus frigus quam est B non autem majus, — potest primo argui, contra hoc quod dicitur quod non potest compati secum majus, sicut contra unam partem primi membri quæ erat eadem cum ista, est argutum. Secundo, contra illud quod dicitur quod potest secum compati minus frigus. Nam ex hoc sequitur quod totum frigus B poterit stare cum aliquo calore majore quam est A, ad quem se habeat (α) in illa (β) proportione, in qua se habebit minus frigus quam est B, quod dicitur posse stare cum toto calore A, ad ipsum A. Ex quo ultra sequitur quod non erit necesse ad intensionem caloris A remitti frigus B, ut supra est argutum.

Si autem detur quartum, scilicet quod calor A potest secum compati majus frigus quam est B et similiter minus quam est B, — contra. Primo. Quia utraque pars potest reprobari ex dictis. Nam prima reprobata est arguendo contra secundum membrum divisionis; et secunda, contra tertium. Secundo. Si calor A potest secum compati majus frigus quam B, aut potest secum compati quantumcumque majus, et per consequens summam frigiditatem naturaliter possibilem (γ), et sic cum tanta frigiditate quanta est frigiditas aquæ staret tantus calor quantus est A, et eadem ratione cum tanto calore quantus est calor ignis staret naturaliter aliqua satis magna latitudo frigiditatis, quod est omnino falsum; aut non quantumcumque majus frigus, sed usque ad certam latitudinem. Et tunc ponatur quod calor A sit in subjecto simul cum tota illa latitudine frigoris, qua majorem secum non potest compati, et huic subjecto approximetur aliquod frigefactivum potens intendere frigus illud, non tamen usque ad summum gradum frigiditatis possibilem naturaliter, et totum hoc est possibile; et tunc certum est quod illud frigefactivum intendet illud frigus. Aut ergo remanebit calor A non remissus post intensionem illius frigoris, et sic illud frigus ante intensionem ejus non fuit maximum quod secum poterat compati calor A; quod est contra positionem. Aut remittetur simul calor A, et aliqua pars ejus remanebit. Et tunc, contra, primo : quia si totus calor A non potest simul stare cum frigore majore, multo minus ejus pars poterit, ut supra argutum est; secundo : quia si minor calor quam est A potest stare cum majore frigore quam est illud datum, ergo et calor A poterit stare cum aliquo frigore adhuc majore quam sit illud datum, quod in eadem proportione se habeat ad ipsum, in qua ad illum calorem minorem se habet illud frigus majus quod ponitur cum ipso stare; et per consequens, illud non fuit maximum potens stare cum calore A, ut ponebatur. Aut in tali

(α) *A in qua proportione se habet totum frigus B ad illum majorem calorem.* — Om. Pr.

(α) *habeat.* — *habet* Pr.
(β) *illa.* — *aliqua* Pr.
(γ) *possibilem.* — Om. Pr.

intensione totaliter corrumpetur calor A; et cum frigus istud non fiat summum per illud agens, ex casu posito, erit adhuc remissum et poterit ulterius intendi; et similiter aliquod corpus frigidissimum poterit remitti in frigiditate ad æqualitatem istius; et sic poterit esse aliquod frigidum remissum sine mixtione caloris, et etiam poterit esse intensio et remissio in uno contrario sine alterius mixtione; et per consequens non est necesse ponere in aliquo gradu contraria simul. — Similiter contra aliam partem potest argui. Quia : aut calor A potest secum compati quantumcumque minus frigus quam est B in infinitum; aut non, sed usque ad certam parvitatem frigoris. Primum dici non potest; quia tunc cum toto frigore B posset stare summa caliditas; quod est reprobatum. Patet consequentia : quia summa caliditas naturaliter possibilis non tantum excedit frigus B, quantum calor A excedit aliquod frigus sibi compossibile, si in infinitum minus potest secum compati. Si vero compatiatur secum minus frigus usque ad determinatam parvitatem frigoris, et non ultra; tunc ponatur cum hujusmodi parvo frigore, et approximetur aliquod calefactivum intendens calorem, ut prius dicebatur de frigefactivo intendente frigus, et procedit argumentum penitus eodem modo, et ad easdem conclusiones deducit.

Tertium medium est tale. Si contraria possunt se compati in aliquibus gradibus, ergo durities et mollities poterunt simul esse in eodem subjecto; et cum in omne in quo est subjective durities sit durum, et in quo est mollities sit molle, idem poterit esse durum et molle. Hoc autem falsum est; quia tunc contradictoria essent simul vera. Quod patet ex diffinitionibus eorum, ut patet, 4. *Meteorologicorum* (t. c. 29) : *Durum est quod non cedit in seipsum secundum superficiem; molle autem, quod cedit non econtra circumstando.* Idem ponitur, 3. *Cœli et Mundi* (t. c. 11). Et intelligendum est, quod nisi præter solitum et communem cursum naturæ Deus operetur, durum non cedit in seipsum, molle autem cedit (α). Si ergo idem esset durum et molle, idem cederet in seipsum secundum superficiem non econtra circumstando, et non cederet, etc. Similis ratio potest fieri de rectitudine et curvitate, si ponerentur esse aliquæ qualitates secundum se distinctæ et aliis inhærentes. Si enim idem esset curvum et rectum, contradictoria essent simul vera, ut probatur ex diffinitionibus eorum; est enim rectum : cujus medium non exit ab extremis, curvum autem : cujus medium exit extrema.

Quartum medium est de formis contrariis quæ natæ sunt fieri circa animam, ut error et scientia circa eamdem conclusionem, virtus, et vitium illi oppositum. Simul enim posset esse in anima quodlibet illorum, et simul posset aliquis scire aliquam veritatem et errare circa illam, et simul assentire firmiter et dissentire, et eamdem rem simpliciter velle et nolle, et de eodem delectari simul et contristari; quæ sunt contra humanam experientiam.

Quintum medium est : quia tunc eodem modo quælibet duæ formæ substantiales vel accidentales possent naturaliter informare eamdem materiam, cum nullæ videantur plus incompossibiles quam contrariæ; et sic in eadem materia poterunt simul esse forma paleæ et forma lapidis vel ferri, et forma vini et aceti, ossis et olei; quod est absurdum. Duæ etiam animæ rationales poterunt esse in uno corpore, contra quod est articulus Parisiensis 27, qui est talis : quod Deus posset plures animas in uno corpore facere, error.

Sextum medium sumitur ex dictis Philosophi inferentis quod si contraria essent simul, contradictoria essent simul. Unde, in 4. *Metaphysicæ* (t. c. 27), dicit sic : *Quoniam autem impossibile contradictionem simul esse veram de eodem, palam quod nec contraria simul inesse contingit eidem.* Et mox infert probationem : quia, ut dicit, *unum contrariorum est privatio alterius.* Quod non est intelligendum essentialiter, cum utrumque sit ens, sed antecedenter et illative. Nam ad positionem unius, sequitur negatio alterius circa idem subjectum. Et hoc ideo quia essentia unius incompossibilis est naturaliter essentiæ alterius in eodem subjecto; unde ex hoc præcise dicuntur essentiæ contrariæ. Negatio autem circa determinatum subjectum, est privatio, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 15). Si ergo in eodem simul sunt contraria, verbi gratia, albedo et nigredo, sequitur : in hoc subjecto est albedo; ergo in hoc eodem subjecto non est nigredo. Et similiter sequitur : in hoc est nigredo; ergo in hoc non est albedo; et ultra : igitur in hoc subjecto est albedo, et in hoc subjecto non est albedo, quæ sunt contradictoria. Et similiter sequitur : in hoc subjecto est nigredo et in hoc subjecto non est nigredo, accipiendo scilicet esse secundum actum, quo modo aliquid dicitur simpliciter esse, non autem esse in potentia quod est esse secundum quid; nam quod tantum est in potentia tale, non simpliciter et sine determinatione dicitur tale, sed potius negatur esse tale, ut dicit Commentator, 4. *Metaphysicæ,* commento 15. Et propterea concludit Philosophus (t. c. 27) : *Si igitur impossibile est simul affirmare et negare, vere impossibile et contraria simul esse, sed aut quo*, id est, secundum quid *ambo; aut alterum quo, alterum vero simpliciter quasi; aut ambo sunt simul in eodem in potentia tantum*, quia scilicet neutrum est in actu, sed utrumque potest inesse, sicut contingit quando contraria sunt mediata; *aut unum in actu, aliud autem in potentia tantum,* quia quando alterum est actu in re, ita quod simpliciter et sine addito vere dicitur esse in illa, reliquum non invenitur in

(α) *durum non cedit in seipsum, molle autem cedit.* — Om. Pr.

ea, nisi in temporibus diversis, ut dicit Commentator, ibidem, commento 27, et allegat ibi Commentator quamdam translationem quæ est manifestior quam sua et quam nostra, dicens : « Et in alia translatione in loco totius illius est aliud manifestius sic : *et si impossibile est ut insimul negetur et affirmetur, impossibile est ut contraria sint insimul, sed quandoque hoc, et quandoque hoc.*» Item, Philosophus, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 27), probat quod impossibile est aliquem opinari contradictoria simul esse vera, per hoc quod impossibile est eumdem simul habere contrarias opiniones, et opiniones de contradictoriis sunt contrariæ ; quæ tota probatio super hoc fundatur, quod contraria non possunt simul eidem inesse. Item, infra (t. c. 27), contra Anaxagoram ponentem contraria simul esse (α), propterea quia videbat ex eodem generari contraria et nihil generatur ex eo quod non est, dicit Philosophus quod potestate contingit simul eidem inesse contraria, actu autem non. Et Commentator, ibidem, commento 27 : Dicere, inquit, quod contraria exsistunt insimul in eodem, potentia est verum, actu autem est falsum. Et ad idem propositum, antea, commento 15, dicit quod « omnia contraria non sunt exsistensia insimul actu, sed potentia, et, quod non est actu, non est ens. »

II. Argumentum Adæ.— Adam etiam (1. *Sentent.*, dist. 6, q. 4) ad idem propositum arguit probando quod sit impossibile naturaliter contraria esse in eodem et quantocumque gradu, sic : Quia qualitates contrariæ non compatiuntur se in gradibus intensis ; igitur nec in gradibus remissis. Antecedens datur ab omnibus. Sed consequentia probatur.

Primo. Quia gradus remissus ita est talis naturæ vel talis sicut gradus intensus ; et per consequens, si albedini ex natura albedinis repugnat nigredini coexsistere, ita habebitur repugnantia in remissa albedine, respectu nigredinis, sicut in intensa. Si autem non repugnat quia est albedo, sed quia est tanta albedo, hoc erit dictum voluntarium et sine ratione ; quia supposito isto gradu nigredinis qui stat in eodem subjecto cum albedine tanta, volo quod iste gradus perficiat subjectum illud sine omni gradu albedinis : si igitur post illi subjecto approximetur dealbativum quod possit introducere gradum albedinis præhabitum, istud non corrumperet aliquid nigredinis ad hoc quod introducat albedinem istam in isto gradu : quia nulla est repugnantia inter istos gradus albedinis et nigredinis, hoc dato ; igitur pari ratione fortius dealbativum posset, permanente ista nigredine, introducere albedinem majorem, nam si diceretur oppositum, fictio est sine ratione.

Secundo. Quia repugnantia quæ est inter gradus intensionis, aut est formalis, aut virtualis : formalis, inquit, sicut esse album et non esse album formaliter repugnat respectu albedinis ; et esse cæcum et esse videntem, virtualis est, quia una forma est corruptiva alterius. Si primo modo, tunc, sicut prius, cum albedo in minori gradu sit ita albedo sicut in majori gradu (α), ita repugnabit parvus gradus albedinis gradui alterius sicut magnus. Si sit solum virtualis repugnantia, hoc est irrationabile, secundum hanc viam ; quia ista fictio ponit quod magnus gradus valde dominans non intensissimus unius contrarii stabit bene cum parvo alterius, et tamen si esset virtualis repugnantia in causa, quare gradus intensi non compatiuntur se, multo fortius magnus gradus ipsius contrarii non (β) compateretur secum parvum alterius. Et hæc ratio potissime probat de simul compati in esse permansivo et quieto.

Tertio. Si nigredo in gradu remisso possit naturaliter stare cum albedine, aut igitur quia nigredo est, et tunc omnis nigredo, et per consequens (γ) nigredo intensissima poterit sic stare etiam cum albedine intensa, quod iterum est contra concessum ; vel quia nigredo in tali gradu ; et hoc dari non potest. Quia, tunc, vel repugnaret minori nigredini stare cum majore albedine, vel majori nigredini cum minore (δ) albedine ; quod falsum est. Quia, cum data nigredo non sit maxima, intendi posset ; et (ε) cum albedo secum stans non subito corrumperetur, (ζ) maneret minor cum majori nigredine. Igitur non minori ; quia si non repugnat majori, nec minori. Et iterum, albedo cum qua stat datus gradus posset intendi ; igitur, secundum illam fictionem, nigredo data posset remitti usquequo haberetur minor nigredo et major albedo. Et sic non videtur quin possit dari pro causa quare remissi stant simul, quin intensiores stare possint.— Dices forte quod tantus gradus unius contrarii posset stare cum tanto alterius contrarii gradu, dato aliquo maximo cum quo possit stare naturaliter, sed non cum majori.— Contra. Si talis et tantus gradus potest stare cum tanto et non cum minore, igitur oportet proportionaliter quod sicut una qualitas crescit, ita contraria decrescat ; et per consequens in aliquo instanti essent æquales. Et si possent se compati in talibus gradibus æqualibus, non apparet quare non possent intendi æqualiter, et compati se in gradibus majoribus æqualibus ad invicem, et in majoribus usque ad summum, et ita in gradibus intensissimis. Consequentia patet, si Deus approximaret activa contraria, vel unum tantum, et ex alia parte conservaret formam, et istam (η) pro-

(α) a verbo *Item* usque ad *esse*. — Om. Pr.

(α) *sit ita albedo sicut in majori gradu.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *omnis.* — Ad. Pr.
(δ) *majore albedine, vel majori nigredini cum minore.* — Om. Pr.
(ε) *et.* — *quia* Pr.
(ζ) *sed.* — Ad. Pr.
(η) *istam.* — *ista* Pr.

portionaliter intenderet secundum (α) actum alterius activi approximati, et tunc formas illas naturis suis relinqueret : aut enim istæ in esse permanerent postea sibi relictæ, et tunc naturaliter se compatiuntur ex parte sua, et habetur intentum ; vel una aget in aliam, cum tamen sint æquales, et ita non obstante contrarietate semper agunt ad invicem, et destruunt se finaliter, et non compatiuntur se etiam in gradibus remissis datis non plus quam in aliis gradibus æqualibus.

Quarto. Secundum quod arguit Occam, ab omni forma inhærente subjecto alicui adæquato vere denominari potest subjectum tale quale potest aliquid esse per inhærentiam talis formæ, licet hoc non sit verum de subjecto non adæquato, nam Ethiops est albus secundum dentes, non tamen est albus ; ita quod si forma sit perfecta, perfecte denominari potest subjectum hujus esse tale, si imperfecta imperfecte. Si igitur calor et frigus sunt simul in gradibus remissis in eodem subjecto adæquato, illud erit simul calidum et frigidum, licet non sit in summo.

Quinto. Tunc odium Dei, in (β) gradu remisso, eadem ratione posset stare cum amore Dei ; quod videtur inconveniens.

Sexto. Si dati gradus naturaliter se compatiantur, addatur igitur alteri pars similis vel major per potentiam Dei, et relinquat eas formas naturis suis ; aut igitur permanebit utraque in dato gradu, aut non. Si sic, igitur non erat naturalis repugnantia inter tales formas ex natura talium formarum, nec etiam tantarum. Si non, oportet quod una destruat vel diminuat aliam. Et si hoc, igitur multo fortius ageret ad corruptionem alterius postea minoris ; quia si forma major illius speciei non potest resistere et defendere se contra formam tanti gradus contrariæ speciei, nec minor illa. Et sic, vel in nullo gradu se compatiuntur, vel in quolibet.

Septimo. Si contraria coextendantur, sequitur quod aliquis sit calor in centuplo majoris virtutis quam frigiditas data, et tamen quod nec iste calor nec aliquid habens illum potest agere in habens frigiditatem datam nisi intendendo eam ; quod videtur magnum inconveniens. Probatur consequentia. Sit A ille calor, et frigiditas, data in alio subjecto, sit B. Volo quod habens calorem A sit unum calidum remissum, in quo tu ponis calorem et frigus coextendi. Tunc, si calor in A gradu compatitur secum in eodem subjecto frigus, in quo ponis quod compatiantur se ; ponit enim opinio certum gradum (γ) frigoris compossibilem gradui A caloris in eodem subjecto adæquato ; et si iste debet crescere, oportet calorem minui ; et si calor in isto debet crescere, oportet frigus minui, secundum imaginationem istius opinionis. Capiatur igitur aliud frigus in centuplo remissius frigore quod per te est cum calore A, et illud frigus in alio subjecto per casum vocetur B ; igitur, secundum hanc positionem, B coextenditur cum calore intensiore quam A ; et hæc responsio habet sustinere quod sicut decrescit frigus, ita proportionaliter crescit calor. Sit igitur C corpus habens frigus B, et sit D primum calidum, cujus calor est minor et frigiditas major. Tunc arguo sic. D est minus calidum quam C ; igitur calor in D non remittit frigus in C, quia tunc intenderet calorem suum. Et hoc non, cum calor C sit intensior. Igitur, vel non aget in C vel in eo intendet frigus B ; et per consequens non poterit in C agere, nisi intendendo frigus illius ; quod erat probandum. Tenet ultima consequentia ; quia, si D sit minus calidum quam C, et D in agendo per suum calorem in C nititur ipsum assimilare sibi ; et hoc non potest nisi remittendo calorem ipsius. Et hoc est quod erat probandum.

Octavo. Si calor et frigus simul coextendantur, igitur quando unum istorum intenditur, aliud remittitur, et econtra. Igitur esset dare medium instans, in quo subjectum illud æqualiter informaretur formis contrariis, et in quo aliquid æqualiter componeretur ex contrariis. Consequens est contra Commentatorem, 10. *Metaphysicæ,* commento 23, et 1. *de Cœlo,* commento 7. — Ex istis videtur quod nunquam formæ contrariæ sint simul in eodem subjecto primo, etiam in actu incompleto.

III. Argumenta Scoti, Cattonis, et aliorum. — Secundo loco arguitur contra eamdem conclusionem probando quod contraria in actu completo et quieto, et non solum in fieri, possunt simul esse.

Primo arguit sic Scotus, in secundo. Si contraria non possent naturaliter eidem simul inesse, sequitur quod quando subjectum aliquod transmutatur continue de una forma contraria in aliam, forma corrumpenda haberet ultimum instans sui esse, vel forma generanda haberet primum sui esse. Consequentia est satis patens. Nam instans copulans totum tempus in quo subjectum est sub forma expellenda, et totum in quo est sub forma generanda, vel erit ultimum præcedentis, vel primum sequentis ; totum enim tempus hoc et tempus illud totaliter se excludunt, si contraria non ponantur simul ; et iterum, nullum medium tempus est inter illa, alias subjectum per aliquod tempus careret utraque forma ; et per consequens, idem instans copulat utrumque. Sed consequens est falsum, quantum ad primam partem, ut patet, 6. *Physicorum* (t. c. 31) ; et similiter quantum ad secundam, alioquin esset dare primam mutationem, et primum mutatum esse, vel primam partem motus qui est secundum formam posteriorem, verbi gratia : frigefactionis, si subjectum moveatur a calido in frigidum ; quod est inconveniens. — Confirmatur. Quia, sicut in motu tali non est dare pri-

---

(α) *secundum.* — Om. Pr.
(β) *in.* — *et* Pr.
(γ) *gradum.* — Om. Pr.

mam remissionem formæ abjiciendæ, sic non est dare primam generationem formæ inducendæ.

Secundo. Agens naturale non remittit unam formam, nisi causando in ejus subjecto aliquid incompossibile illi formæ secundum aliquem gradum; et secundum quod causat illud in majori et majori gradu, corrumpit gradum majorem vel minorem præexsistentis formæ.

Tertio. Philosophus, 6. *Physicorum* (t. c. 32), dicit quod omne quod movetur, habet aliquid utriusque extremi. Et per consequens, omne quod movetur ex contrario in contrarium, habet aliquid utriusque contrarii; quod etiam habetur ex Commentatore, 5. *Physicorum*, commento 12 et 54. Et videtur manifestum ad sensum quod aquæ successive calefactibili aliquid caloris inest, manente adhuc frigiditate nec totaliter corrupta. Unde ad instans a quo incipit motus, concurrunt simul duo motus ejusdem subjecti, scilicet remissionis formæ abjiciendæ, et intensionis formæ quæ inducitur; et neutrius motus est dare primam partem.

Quarto arguit sic Catton. Constat quod quando agens agit in subjectum habens formam contrariam, non subito introducit totam formam intensive, sed in tempore, et partem ante partem. Aut ergo hoc provenit ex incompossibilitate partium formæ; et hoc non, quia omnes sunt ejusdem rationis et natæ componere unam formam perfectiorem. Aut ex insufficientia agentis; et hoc non est verum : tum quia agens naturale in susceptivo disposito potest simul inducere effectum suæ activitati proportionatum, nisi aliud obstet; tum quia hoc tollitur ponendo sufficientiam. Aut, tertio, hoc provenit quia subjectum non potest simul eas recipere; et hoc non est verum, quia in fine motus omnes simul inerunt. Aut, ultimo, propter qualitates vel dispositiones contrarias in passo repugnantes formæ inducendæ; et habetur propositum, quia simul cum parte formæ introducta est pars prioris repugnans parti introducendæ; et sic sunt simul contraria in gradibus remissis.

Quinto arguitur ab aliis. Omne quod stat cum motu ad aliquam formam, stat cum termino motus. Hoc patet; quia talis motus non est nisi forma fluens, et incompleta, 3. *Physicorum* (t. c. 17). Sed forma contraria, ex qua subjectum transmutatur, stat cum motu, quia ipsa est causa successionis motus prædicti, secundum Commentatorem, 4. *Physicorum* (com. 71), dicentem quod causa successionis in motu est resistentia; in motu autem ad formam non potest esse resistentia, nisi ratione formæ contrariæ exsistentis in subjecto.

Sexto. Constat quod in mixto manent qualitates elementorum remissæ, quidquid sit de formis substantialibus eorumdem, alioquin non aliter disponeretur materia ad formam mixti quam ad formam elementi. Ergo, cum quælibet pars mixti sit mixta, et qualitates elementorum sint contrariæ, sequitur quod in eadem parte materiæ sint qualitates contrariæ in esse remisso.

Septimo. Si sint aliqua agentia contraria apta agere mutuo approximata et dispositione debita ad agendum et patiendum, et inter illa minimum medium (α), verbi gratia, minimus aer; et sint illa agentia calidum et frigidum sub talibus gradibus quod utrumque possit agere in reliquum per tale medium minimum; quod totum est possibile; — tunc distans non posset agere in distans nisi agendo in medium, ut patet secundo *de Anima*, et cum (β) utrumque istorum agat in reliquum, sequitur quod utrumque agat in medium, et cum (γ) actiones sint contrariæ, illud minimum simul totum movebitur motibus contrariis; et per consequens, motus contrarii sunt simul in eodem, et formæ permanentes contrariæ erunt in eodem, scilicet caliditas et frigiditas.

Octavo. Motus sursum et deorsum sunt contrarii, 5. *Physicorum* (t. c. 50). Sed isti possunt simul esse. Ergo, etc. Minor probatur. Quia, si lancea moveatur sursum, et musca moveatur super lanceam versus deorsum motu proprio, illa musca simul movetur sursum et deorsum. Idem potest probari de anima humana, quæ, licet per accidens, realiter tamen et vere simul movetur sursum et deorsum; verbi gratia : cum quis manus conjunctas separat elèvando unam sursum, et aliam deprimendo deorsum.

Nono. Differentiæ dividentes idem genus ex opposito sunt contrariæ, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 26), et illæ sunt simul in eodem subjecto; quia duæ species, verbi gratia, calor et siccitas, sunt in eodem subjecto, et istæ constituuntur differentiis divisivis ejusdem generis ex opposito; ergo et tales differentiæ oppositæ, sunt in eodem subjecto. Assumptum probatur. Quia vel illæ duæ species cum sint ejusdem generis immediate continentur sub oppositis differentiis illius, et habetur propositum; vel ambæ continentur sub altera differentia, et tunc, cum differentia addita generi constituat speciem, calor et siccitas erunt ejusdem speciei subalternæ. Et tunc quæritur : aut calor et siccitas continentur in diversis oppositis differentiis illius speciei subalternæ, et habetur propositum; vel continentur sub altera, et tunc sequitur quod erunt sub altera una specie inferiori subalterna. Et tunc, ut prius, quæratur : an contineantur sub oppositis differentiis illius speciei subalternæ; vel sub altera. Et sic, vel (δ) procedetur in infinitum, vel erunt ejusdem speciei specialissimæ, vel devenietur ad aliquod genus, sub cujus oppositis differentiis calor et siccitas continentur. Et

(α) *medium*. — Om. Pr.
(β) *cum*. — Om. Pr.
(γ) *cum*. — *tamen* Pr.
(δ) *vel*. — Om. Pr.

cum duo prima sint falsa, relinquitur tertium, quod est propositum.

Decimo. Cum habitu virtutis stat aliquis gradus vitii, vel dispositionis ad vitium, quæ cum aucta est fit habitus, et per consequens est ejusdem rationis cum habitu vitii; ergo contraria stant simul. Consequentia patet. Sed antecedens probatur. Quia, si temperatus eligat actum oppositum, causabitur aliquid per illum; alias, per nullum alium, simili ratione, aliquid causaretur; et sic, nunquam posset oppositum vitium generari. Illud autem quod causabitur, vel erit vitium, vel dispositio ad vitium; et illud stabit cum virtute temperantiæ, cum virtus non corrumpatur per unum actum oppositum.

Undecimo. Arguitur per Philosophum, 5. *Physicorum* (t. c. 52), dicentem quod motus qui sunt ex extremis in medium, sunt ponendi inter motus contrarios. Et est ratio, ut dicit, quia medium ad utrumque dicitur quodammodo. Ubi Commentator, commento 52, dicit quod Philosophus « ideo dixit : quodammodo, quia medium est contrarium utrique extremo, non simpliciter, sicut alterum extremum est contrarium reliquo, sed medium est contrarium utrique extremo per illud quod est in eo de reliquo extremo; et contrarietas ejus differt a contrarietate alterius extremi in hoc, quoniam contrarium, in eo, scilicet unum extremum, non est in sua ultima perfectione sicut est in ipso extremo. Et subdit quod utrumque extremum invenitur in medio non perfecte; unde in transmutatione quæ fit de viridi ad album, viride est quasi nigrum, viride enim non transmutatur ad album nisi secundum quod est in eo de nigro, non secundum quod est in eo de albo; et etiam quando viride transmutatur in nigrum, transmutatur secundum quod est in eo de albo; et similiter quando album transmutatur in viride, transmutatur in nigrum quod est in viridi ». — Hæc Commentator. — In quibus verbis manifeste patet eum sensisse quod in colore medio sit utrumque extremorum contrariorum, licet non in sua ultima perfectione, sed in esse imperfecto et remisso.

Duodecimo. Quia Philosophus, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 23), et Commentator, commento ibidem vigesimo tertio, expresse dicunt quod omnia media inter contraria sunt composita ex contrariis; et in pluribus aliis locis idem videntur ponere. Ex quo sequitur quod, secundum eorum opinionem, contraria sunt simul, licet in gradibus remissis.

IV. Alia argumenta Gregorii. — Tertio loco, arguit Gregorius (dist. 17, q. 3, art. 1) contra illam conclusionem, probando quod dato quod contraria essent simul in eodem subjecto primo, adhuc ex remotione unius illorum, aliud non intenderetur. Arguit igitur

Primo sic. Quia, secundum illam opinionem, nulla forma vere augmentaretur; sed solum secundum apparentiam tantum. Quia, in rei veritate, forma quæ dicitur augmentata non est major neque perfectior quam prius; sed solum apparet major, propter absentiam sui contrarii, quod impedit ejus apparentiam. Sicut, cum pannus lineus aqua madefactus exponitur ad solem, per abstractionem vel corruptionem aquæ et humorum apparet albior, quamvis secundum veritatem non sit albior in se.

Secundo. Quia sequitur quod nunquam forma augeatur in aliquo subjecto, quin simul in eodem subjecto augeatur forma contraria. Et sic impossibile esset aliquod subjectum fieri magis album, nisi ipsum simul fieret magis nigrum; quod est absonum. Probatur consequentia. Nam sequitur, secundum opinionem : albedo augetur; ergo minus permiscetur nigredini; et ultra : ergo nigredo minus miscetur albedini. Et hæc secunda consequentia patet. Quia impossibile est aliquid magis permisceri alicui quod non magis permiscetur sibi; sicut impossibile est quod aliquid sit mixtum alicui quod e converso non (α) sit permixtum sibi. Sequitur ergo : albedo minus permiscetur nigredini; ergo nigredo illa minus miscetur albedini; et ultra : igitur illa nigredo augetur. Ergo de primo ad ultimum sequitur : albedo in hoc subjecto augetur; igitur nigredo in hoc subjecto augetur; et sequitur : in hoc subjecto augetur albedo et nigredo; ergo hoc subjectum fit magis album et magis nigrum.

Tertio. Quia, cum forma remittitur, aut ideo dicitur magis misceri formæ contrariæ, quia illi (β) magis conjungitur et intimatur; et hoc est falsum, quia, secundum opinionem istam, utraque est in eodem subjecto adæquato, et, secundum veritatem, si utraque est simul in eodem subjecto adæquato, utraque totam materiam sibi subjectam immediate informat, et per consequens non sunt aliquando minus conjunctæ, aliquando magis; item, si ita esset, una non magis diceretur remitti quam alia, nec econtra, quia si una alteri magis unitur, necesse est quod reliqua illi etiam magis uniatur. Vel ideo dicitur magis misceri formæ contrariæ, quia forma illa cui miscetur est in se major quam ea cui primo miscebatur; vel, e converso, ipsa est minor, et forma contraria cui primo miscebatur est æqualis ut (γ) prius, vel major. Verbi gratia : si calidum aliquod fiat minus calidum, et per consequens remittatur calor ejus, si ideo remittitur vel minuitur calor ejus quia miscetur majori frigiditati, hoc non potest esse, nisi : vel quia frigiditas augetur, et calor remanet in se uniformis, non major, nec minor quam prius; aut quia frigiditas in se remanet tanta, et calor minuitur; aut utroque modo, quia scilicet et calor minuitur, et frigiditas augetur. Et quodcumque

(α) *sit mixtum alicui quod e converso non.* — Om. Pr.
(β) *illi.* — *ibi* Pr.
(γ) *ut.* — *vel* Pr.

horum detur, sequitur quod forma minuatur in se et etiam secundum se, et augeatur. Immo, dicere quod forma non augetur per additionem alicujus similis, nec minuitur per subtractionem seu corruptionem alicujus partis, et dicere cum hoc quod remittitur per majorem mixtionem contrarii secundum intellectum datum, est implicare contradictionem. Primus etiam modus dari non potest, secundum se; quia, si calor non minuitur, dato quod frigiditas augeatur, non erit calor remissior, sed tantum frigiditas erit intensior; nec subjectum erit minus calidum quam fuit prius, sed solum erit frigidius quam fuit ante; sicut si dulcedo pomi maneat in æquali gradu, et rubedo augeatur, non ex hoc erit ejus dulcedo minor, aut ipsum minus dulce quam prius, sed erit tantummodo magis rubeum quam fuit. Et per consequens, si hoc modo calor remittitur, calor non remittitur. — Si vero dicatur secundo quod frigiditas manet in eodem gradu, sed calor minuitur; — contra. Primo. Quia, secundum hoc, frigiditas non intenditur, et tamen miscetur minori contrario; quod est contra opinionem. Secundo. Quia, secundum hoc, posito quod sicut minuitur calor, minueretur frigiditas, quod utique Deus posset facere, tunc nec minueretur calor, nec frigus, et sic utrumque minueretur, et neutrum minueretur; quod est impossibile. Et patet consequentia. Minueretur enim, per positum; et non minueretur, quia non esset minor mixtio contrarii quam erat prius. Unde, si sit calor decem graduum mixtus frigiditati octo graduum, non erit minor mixtio contrariorum quam si misceatur calor novem graduum cum frigore septem graduum; aut si erit minor mixtio contrariorum, calor erit intensior, et similiter frigus, quia, secundum opinionem (α), calor ille est intensior qui frigori est immixtior, et e converso de frigore. Et per consequens, in hoc casu, utraque forma augetur et minuitur. Et si augetur, non minuitur. Minuitur ergo et non minuitur.

Quarto. Si ideo calor minuitur quia frigiditati magis miscetur, et ideo præcise magis miscetur quia minuitur, sequitur ergo quod ideo calor minuitur quia minuitur. Et ideo, esto quod contraria simul miscerentur in forma remissa, et quod ad intensionem vel remissionem formæ sequitur major vel minor mixtio cum contrario, non tamen hoc quod est formam intendi vel remitti est illud ipsum quod est eam magis vel minus misceri contrario; quinimmo talis major vel minor mixtio præsupponit causaliter intensionem vel remissionem formæ secundum suas partes intrinsecas.

Quinto. Constat quod Deus posset annihilare totam frigiditatem quæ est in subjecto remisse calido, et calorem remanentem minuere eodem modo quo dicitur minui exsistente simul cum eo frigiditate. Hoc posito, patet quod calor remitteretur, et subjectum fieret minus calidum; et tamen non magis misceretur contrario. Et per consequens, non est idipsum formam remitti, et eam magis misceri contrario.

Sexto. Si Deus annihilaret totam frigiditatem exsistentem, secundum te, in corpore remisse calido, et illud corpus approximaret alteri corpori calidiori quod prius poterat intendere calorem in isto : aut (α) intendetur calor illius remisse calidi, et habetur propositum; quia tunc erit intensio sine minori mixtione contrarii; aut non intendetur, et tunc sequitur quod forma contraria per se juvaret et non impediret actionem agentis; quod est contra naturam.

Septimo. Si forma non est remissa nisi propter mixtionem contrarii, ergo in quocumque est forma sine hujusmodi mixtione, ipsum est summe tale, et forma illa est intensissima. Consequens est falsum; quia, cum in aere puro non sit aliqua frigiditas, nec etiam aliqua qualitas media inter calorem et frigus, sed pura caliditas (β), sequitur quod calor in aere puro esset intensissimus, et aer esset calidissimus, et ignis non esset calidus in summo supra aerem.

Octavo. Nam aer potest fieri magis calidus, et iterum fieri minus calidus redeundo ad gradum caloris naturaliter sibi convenientem; et tamen, nec primo modo, nec secundo modo plus miscebitur suus calor frigiditati; quia, ut dictum est, in eo nulla est frigiditas, nam formæ elementorum in sua simplicitate exsistentium sunt simplices, nulli formæ contrariæ mixtæ, quidquid sit de qualitatibus corporum mixtorum.

Sic ergo videtur quod illa secunda conclusio ex triplici capite sit falsa.

§ 2. — Argumenta contra tertiam, quartam et sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam, quartam et sextam conclusiones, arguit Aureolus (dist. 17, q. 2), dicens quod impossibile est formam intendi per radicalem participationem subjecti, nisi habeat in essentia sua partes et gradus. Quod probat multipliciter.

Et **primo** sic. Impossibile est esse novum motum sine acquisitione novi termini realis; alioquin acquisitio esset sine eo quod aliquid acquireretur, et factio absque eo quod aliquid fieret. Sed, si fiat intensio per participationem formæ in subjecto, motus intensionis erit novus absque hoc quod aliqua nova realitas acquiratur. Nec enim acquiretur realitas formæ, quia jam ante erat ens (γ); ens autem acquiri et

(α) *quia*. — Ad. Pr.

(α) *aut*. — *autem* Pr.

(β) *caliditas*. — *qualitas* Pr.

(γ) *ens*. — Om. Pr.

fieri non potest, quod enim fit non est, ut patet 1. *Physicorum* (t. c. 76). Nec acquiretur aliqua pars formæ, aut gradus essentiæ, quia partem et partem non habet, nec gradum et gradum in essentia, secundum istum modum ponendi. Nec acquiretur esse, aut gradus essentiæ : tum primo (α), quia esse et essentia, vel sunt idem, vel saltem esse est proprietas vel actualitas essentiæ, unde intimius sequitur essentiam quam risibilè aut aliqua propria passio suum subjectum ; et quodcumque horum detur, impossibile est quod esse habeat gradus et intendatur, quin eodem modo essentia habeat gradus ; tum secundo, quia esse videtur habere mensuram et varietatem atque determinationem a forma, et ita non suscipit, nisi forma variata, variationem ; tum tertio, quia esse, de quo loquimur, est esse exsistentiæ, quod non est nisi unum in uno supposito, et sequitur formam substantialem, quæ nec intenditur nec remittitur, et per consequens nec esse. Nec potest poni quod acquiratur nova participatio seu radicatio in subjecto : tum primo (β), quia talis participatio, vel esset relatio, et tunc non suscipit magis et minus, vel esset absolutum, et tunc aliquid absolutum haberet partes et gradus, non obstante sua simplicitate, et posset pari ratione idem dici de forma ; tum secundo, quia impossibile est indivisibile magis et minus intimari seu radicari sive participari ; tum tertio, quia relatio non suscipit magis et minus, nisi per fundamenta ; unde participatio intendi non potest, nisi forma participata intendatur. Ergo impossibile est poni quod charitas augeatur per sui participationem in subjecto, non habendo in essentia sua gradus aut partes.

Secundo principaliter arguit sic. Impossibile est formam amplius et magis participari, nisi aliquo facto circa formam, vel circa essentiam subjecti, et circa ejus dispositionem. Sed major participatio formæ in subjecto non fit propter aliquid factum in essentia subjecti ; quia non suscipit magis et minus in essentia ipsa anima, nec intenditur dum charitas augetur. Nec etiam fit variatio circa dispositiones subjecti, quibus forma magis participetur quia subjectum magis disponitur. Aut enim magis disponitur propter dispositiones alterius rationis, ita ut correspondeant gradibus quibus forma intenditur, dispositiones alterius rationis ; hoc autem esse non potest, quia cum gradus sint infiniti, inter quemcumque gradum majorem et minorem oporteret esse infinitas dispositiones alterius rationis. Aut magis disponitur propter intensionem dispositionis (γ) ejusdem rationis ; et tunc remanet eadem difficultas, quomodo illa dispositio intendatur, cum sit forma accidentalis. Si enim in sui essentia intendatur, pari ratione quælibet forma accidentalis posset sic intendi. Si vero per majorem dispositionem subjecti, quæretur de illa, et erit processus in infinitum. Et iterum, si forma intenderetur propter dispositionem subjecti, in subjecto dispositissimo, per necessitatem esset forma in summo ; cujus oppositum patet in aere, qui non est luminosus in summo, quantumcumque sit summe dispositus. Item, intellectus possibilis est summe dispositus ad susceptionem actus et speciei ; nec tamen ista sunt semper in eo in summo. Unde manifestum est quod formæ participatio non est amplior propter dispositionem subjecti. Ergo relinquitur quod fiat per hoc quod forma aliquid ad suam essentiam pertinens acquisivit. Et istis duabus rationibus dicit arguens quod (α) impossibilitas nostræ positionis insolubiliter est ostensa. Sed, ut evidentius ostendatur, arguit (ibid., art. 2)

Tertio sic. Impossibile est verificari contradictoria de prædicato (β) reali secundum diversa tempora de subjecto, quin sit facta mutatio in aliquo reali secundum illa tempora in subjecto. Sed forma quæ intenditur, prius fuit remissa realiter, deinde non remissa realiter, sed intensa. Ergo necesse est ut aliqua realitas advenerit subjecto. Non potest autem illa realitas esse pars subjecti, quia anima partes non habet, si (γ) loquamur de charitate ; nec pars dispositionis, quia aer est dispositissimus respectu lucis ; nec pars esse aut participationis formæ, cum ista non possit intendi nisi forma intendatur. Ergo necesse est quod in essentia formæ sit facta realis variatio.

Quarto sic. Impossibile est quod aliquid de novo realiter perficiatur aut intendatur, nisi adveniente aliqua realitate perficiente ; alioquin materia posset perfici per non realitatem, et secundum hoc forma non realiter differret a materia ; unde negans hanc propositionem, tollit viam qua probatur quod forma et materia realiter non sint idem. Sed albedo intensa vere perficitur et actuatur et intenditur realiter. Ergo necesse est advenisse novam realitatem perficientem.

Quinto sic. Impossibile est quod idem sit realiter perfectius se, vel excedens in perfectione. Sed forma intensa in perfectione excedit remissam. Ergo impossibile est quod penitus sint idem. Advenit ergo aliquid reale in intensa, per quod non sit (δ) omnino idem indifferens a remissa.

Sexto sic. Impossibile est unam et eamdem realitatem esse terminum a quo et ad quem in eadem transmutatione ; quoniam mobile partim est in termino a quo et partim in termino ad quem, et recedit a termino a quo et accedit ad terminum ad quem ; recedere autem ab aliquo et accedere simul ad illud est impossibile. Sed in motu intensionis, forma qua-

(α) *aut gradus essentiæ ; tum primo.* — Om. Pr.
(β) *tum primo.* — Om. Pr.
(γ) *dispositionis.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *prædicato.* — *prædicamento* Pr.
(γ) *si.* — *nisi* Pr.
(δ) *sit.* — Om. Pr.

lificativa est vere terminus ad quem, prout est intensa, et terminus a quo, prout est remissa; si enim qualitas non esset terminus ad quem, jam non esset alteratio, quæ terminatur ad prædicamentum qualitatis, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 18). Ergo necesse est quod forma intensa et remissa secundum aliquam realitatem distinguantur.

Septimo sic. Omne quod movetur est in potentia ad illud ad quod movetur, quia motus est *actus exsistentis in potentia*, 3. *Physicorum* (t. c. 6); omne autem quod est in potentia, caret aliquo actu, in quem tendit per motum, ut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 15). Sed constat quod subjectum exsistens sub forma remissa, vere movetur ad formam de genere qualitatis, et ad realitatem aliquam pertinentem ad illud (α) genus. Ergo necesse est quod aliqua realis qualitas illius generis acquiratur.

Octavo sic. Omne illud in quod est motus, seu omnis forma secundum quam aliquid dicitur moveri, necessario habet partes, quarum aliquæ dicuntur advenire, et oppositæ illarum recedere; ita dicit Commentator, 1. *Physicorum*, commento 62, quod « partes oppositi successive recedunt a subjecto, et fiunt in ipso partes geniti; unde in generatione hominis non cessant partes spermatis recedere, et partes hominis fieri, donec forma humana perficiatur; et hoc, si forma recipit partitionem; si autem non, hoc necessario accidit in accidentibus propriis illius formæ ». Sed manifestum est quod minus album secundum albedinem movetur ad magis album. Ergo necesse est quod in albedine sint (β) partes, et quod adveniat aliqua pars albedinis magis albo.

Nono sic. Impossibile est verum motum esse sine termino, cum motus non sit aliud quam via ad aliquem terminum; et adhuc impossibile est terminum illum motum præcedere, et non capere esse per motum. Sed intensio (γ) formarum accidentalium est vere motus. Ergo necesse est quod ejus terminus realiter acquiratur. Terminus autem ejus est qualitas et non participatio qualitatis, alias alteratio esset motus ad prædicamentum relationis. Ergo necesse est realitatem acquisitam fuisse pertinentem ad qualitatem. — Hæc ille.

§ 3. — Contra quintam et septimam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra quintam et septimam conclusionem, arguit Gregorius (dist. 17, q. 4, art. 1), probando quod forma intensibilis non ideo formaliter intendatur quia dat aliud et aliud esse subjecto, vel quia plus inest ei quam prius, ut videtur innuere probatio dictarum conclusionum. Arguit (α) igitur

Primo sic. Cum enim dicis quod forma dat esse subjecto, aut intelligis quod forma causet quamdam tertiam entitatem distinctam a se et ab ipsa materia et ab utraque simul, quæ dicatur esse formæ illius; aut non intendis dicere quod aliqua tertia entitas media ibi causetur, sed per hæc verba : albedo dat subjecto esse album, non aliud intelligis quam si dicatur : subjectum est album per albedinem, non imaginando aliquam entitatem tertiam, præter albedinem et subjectum, per quam sit formaliter album.

Si primo modo intelligatur, falsitas opinionis patet.

Primo, quia nulla talis tertia entitas ponenda est inter formam et materiam, quæcumque sit, sive substantialis sive accidentalis; nam, positis præcise entitatibus formæ et subjecti, et forma exsistente in subjecto, subjectum erit tale per formam, ut album per albedinem, et per consequens superflue et vane ponitur alia entitas, quæ sit esse album. Et si dicatur quod eo ipso quo dicitur formam esse in subjecto ponitur tertia entitas, quæ est inesse, et illud esse quod ponis (β) non est aliud quam inesse; hoc est falsum; quia, secundum hoc, esset processus in infinitum in hujusmodi esse. Nam adhuc, illo esse posito, necesse est adhuc, ut subjectum sit tale, quod ipsum sit in subjecto, et per consequens ponitur aliud inesse, et sic in infinitum. Similiter, si quantitas non seipsa extenderet materiam formaliter, sed imprimeret materiæ quamdam rem tertiam vel extensionem, pari ratione illa impressa imprimeret aliam in infinitum. Standum igitur est in primo, ut dicamus quod forma seipsa perficit, et materia seipsa perficitur; ita quod nihil est aliud uniens materiam formæ, vel faciens quod materia perficiatur per formam. Nec valet dicere quod verum est illud esse non esse aliquam aliam rem vel essentiam, est tamen aliqua modalitas vel realitas secundum se distincta a forma et a materia; modalitas autem non est res vel essentia, sed modalitas rei vel essentiæ; hoc, inquam, non valet, quia, vel (γ) talis modalitas est aliqua entitas una vel plures, vel nec est una entitas nec plures. Si detur secundum, sequitur quod ipsa nihil est. Si dicatur primum, et ipsa non est plures entitates, nec est materia, nec forma; ergo est quædam tertia entitas impressa materiæ ab ipsa forma; et eadem ratione, ut dictum est, illa imprimit aliam, et in infinitum; vel qua ratione dicetur quod ipsa non imprimit aliam, eadem ratione dicetur, immo multo rationabilius, quod forma nullam talem entitatem imprimit a se distinctam. Ex quo patet quod talis responsio non erit nisi fuga verbalis, et dictum sine intellectu est.

(α) *illud*. — Om. Pr.
(β) *sint*. — *fiant* Pr.
(γ) *intensio*. — *mutatio* Pr.

(α) *arguit*. — *arguitur* Pr.
(β) *ponis*. — *ponimus* Pr.
(γ) *vel*. — Om. Pr.

Secundo. Quia, si ponatur talis tertia entitas, quæ sit esse datum a forma ipsi materiæ, et habens in se gradus, ut dicitur, quærendum est, an talis entitas sit ejusdem rationis specificæ cum ipsa forma, aut alterius rationis ab ea. Si ejusdem, et ipsa intrinsece habet gradus, et est divisibilis (α); ergo et forma etiam habebit gradus, quod tu negas. — Item. Omnes rationes quas facis ad probandum quod forma secundum essentiam non habeat gradus, sunt contra hoc etiam. Si vero sit alterius rationis a forma, qualiscumque entitas sit, habebit propriam quidditatem et certitudinem, ita sicut et forma; et similiter talis entitas secundum se et suam essentiam, erit sicut quidam numerus, sicut et ipsa forma; et per consequens illæ rationes æque militant contra gradualitatem intrinsecam illius entitatis, quam vocas esse, sicut contra gradualitatem intrinsecam formæ. — Item, sicut tu probas quod forma non intendatur penes additionem partis ad partem, secundum essentiam, ex hoc: tum quia plura accidentia solo numero differentia non possunt esse in eodem subjecto, tum quia illæ partes formæ non possent facere per se unum, tum quia tunc forma per intensionem fieret compositior, et per consequens imperfectior; sic etiam potest argui contra gradus istius tertiæ entitatis; nam illi sunt ejusdem rationis, cum nihil augeatur nisi per simile. — Item, quæram a te, quomodo illi gradus possunt facere unum; et erit æqualis difficultas, sicut de partibus formæ. Et similiter, poterit argui quod tunc, quanto illud esse intenderetur, tanto (β) fieret compositius, et per consequens imperfectius; et sic, esse formæ intensioris (γ) erit imperfectius, et forma quanto esset intensior, tanto haberet esse imperfectius. — Et universaliter, omnis ratio quam facis contra alios de essentia formæ, potest fieri contra tertiam entitatem, quam tu dicis esse formæ.

Si vero intelligitur opinio tua *secundo modo supra posito,* scilicet quod non sit aliqua alia entitas tertia, a subjecto et forma distincta, sed per eamdem præcise formam, in se non auctam vel intensam, subjectum nunc sit magis tale quam prius, et similiter unum subjectum sit magis tale quam aliud (δ), non obstante (ε) quod forma, secundum quam est tale, non sit secundum se major intensive quam sit illa per quam aliud subjectum est tale; et hoc propter majorem vel minorem dispositionem subjecti ad formam illam; tamen adhuc iste modus loquendi non continet veritatem. Quod probatur quintuplici ratione.

Prima talis est. Quia, si hoc esset verum, sequitur quod omne subjectum habens formam, et magis dispositum ad illam, quam aliud (ζ) subjectum habens similem formam sit dispositum, esset magis tale per suam formam, quam aliud minus dispositum esset tale per suam. Hæc consequentia patet, secundum dicta tua. Quia, si non esset magis tale, ergo ipsum non esset (α) magis dispositum ad talem formam; nam, secundum te, omne subjectum ad formam magis dispositum, et habens formam, magis perficitur per illam, et est magis tale per illam. Sed illud repugnat antecedenti. Quare, consequentia tenebat. Sed falsitas consequentis patet ad sensum. Nam, posito quod aer sit multo magis dispositus ad lumen quam aqua, vel nubes, et candela parva causet lumen in aere, sol autem in aqua, vel in nube, constat quod aqua erit multo luminosior quam aer, et similiter nubes erit magis lucida quam ipse aer. Nec valet dicere quod hoc est, quia sol est majoris virtutis in illuminando quam candela; quia, esto quod ita sit, adhuc (β) nisi ipse causet majus lumen intensive quam sit lumen candelæ, aut subjectum illuminatum ab ipso sit magis dispositum ad lumen quam aer, non erit illud magis luminosum; sicut, esto quod Deus sit majoris virtutis in causando lumen quam sit ipse sol, si tamen causet minus lumen in subjecto æque disposito quam sol, illud erit minus lucidum quod a solo Deo illuminabitur effective, quam illud quod erit illuminatum a sole. Item, sequitur quod si aer sit summe dispositus ad lumen, et illuminetur a candela, non fiet magis lucidus propter majorem appropiationem candelæ ad ipsum. Item, duo causativa luminis, quorum unum sit multo virtuosius alio, verbi gratia, parva candela et magnus ignis, æque approximata subjectis illuminabilibus, et summe dispositis ad lumen, facerent illa subjecta æque lucida; nec agens majoris virtutis faceret suum passum magis tale, quam agens minoris virtutis, passo utriusque æque disposito ad actionem suscipiendam; quod est contra principia philosophica. Et utraque consequentia patet, secundum te; quia, si ponatur æqualis dispositio in subjectis, est æqualis inhærentia formæ, et per consequens subjecta æque talia. Et patet quod istæ rationes æque procedunt contra primum modum dicendi; quia (γ), secundum eum, ad æqualitatem dispositionis subjectorum, sequitur inhærentiæ æqualitas (δ) accidentis ad subjectum; et per consequens, illius esse quod dat forma, quod non est aliud, secundum te, quam suum inesse; et similiter (ε), æqualitas participationis formæ, et terminationis per formam, et modi (ζ) exsistendi sub forma, et cæterorum quæ dicuntur in proposito.

Forte, inquit, dicetur quod aliter loquendum est

(α) *divisibilis.* — *indivisibilis* Pr.
(β) *tanto.* — Om. Pr.
(γ) *formæ intensioris.* — *intentionis* Pr.
(δ) a verbo *et similiter* usque ad *aliud,* om. Pr.
(ε) *non obstante.* — *non absolute* Pr.
(ζ) *aliud.* — *ad* Pr.

(α) *esset.* — *est* Pr.
(β) *adhuc.* — Om. Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.
(δ) *æqualitas.* — *inæqualitas* Pr.
(ε) *similiter.* — *simul* Pr.
(ζ) *modi.* — *modum* Pr.

de formis quæ in esse et in fieri dependent a suis agentibus, cujusmodi est lumen, et aliter de formis quæ tantummodo in fieri dependent ab ipsis (α), ut calor, et albedo, et similes qualitates. Nam, sicut formæ primi modi dependent in suo esse ab agentibus, et subjecta non sunt talia, nisi agentibus debite præsentibus; sic etiam, ad suum perfectius et intensius esse, dependent ab eisdem et conditionibus eorum. Sic quod, secundum quod sua agentia sunt magis vel minus propinqua, aut majoris vel minoris virtutis, ita subjecta talium formarum sunt magis vel minus talia per suas formas ab illis agentibus causatas; non obstante quod illæ formæ inter se secundum suas essentias non mutuo se excedant (β). Unde, quod in aliis formis faciunt dispositiones subjectorum, hoc faciunt in istis dispositiones et proportiones agentium; quamvis etiam et istæ aliter et aliter perficiant subjecta secundum alias et alias subjectorum dispositiones. — Hæc, inquit, responsio nulla est. Quoniam propter hujusmodi conditiones agentium, nunquam subjecta essent magis vel minus talia per formas ab agentibus illis causatas, nisi ab agentibus sic conditionatis perfectior vel imperfectior forma causaretur. Unde, si Deus conservaret in aere lumen causatum a candela distante, et non coageret ipsi candelæ ad causandum de cætero lumen, aut suspenderet ejus actionem quoquo alio modo (γ), et ipsa candela fieret propinquior aeri illuminato illo lumine prius ab ea (δ) causato, et nunc a solo Deo conservato, certum est quod ille aer non ex hoc fieret luminosior. Similiter, si essent mille candelæ eidem parti aeris approximatæ, et Deus omnium actiones suspenderet præter quam unius, non intensius lumen facerent omnes mille simul quam illa sola. Eodem modo, si sint agentia inæqualis virtutis, et Deus non impediret actionem debilioris agentis, sed impediret actionem fortioris, non ut omnino non ageret, sed ne plus ageret quam agens debilius, constat quod aer non fieret magis lucidus ab agente fortiori quam a debiliori. — Confirmatur. Quoniam posito quod Deus conservet immediate totum lumen causatum a candela, et similiter conservet totum lumen causatum ab igne magno, sic quod neutrum lumen ulterius dependeat a candela vel ab igne; aut etiam posito quod Deus in diversis partibus aeris æque ad lumen dispositis, creet unum lumen æquale lumini causato a candela, et lumen æquale lumini causato ab igne; certum est quod una pars aeris erit lucidior alia, et tamen idem erat agens, et idem conservans, et æque proximum. Quod ergo subjectum unum sit magis tale per formam, quam aliud, aut ipsum uno tempore quam alio, secundum quod agens est vigorosius vel propinquius, hoc est quia perfectiorem et majorem intensive formam inducit: sicut una anima est magis Deo grata quam alia, esto quod ex se sint æque dispositæ et agens sit idem, quia majorem gratiam Deus creat in una quam in alia; immo, si una esset magis disposita quam alia, et in minus disposita crearet gratiam majorem, illa esset magis grata. Et similiter est de corporalibus formis, quod subjectum est magis tale, quia forma, per quam est tale, est major intensive; et hoc solo posito, erit magis tale, et eo solo remoto, non erit magis tale.

Secunda ratio talis est. Quandocumque aliquod subjectum fit magis tale per aliquam formam, ipsum transmutatur secundum illam formam (α). Hoc patet. Quia, alias, ipsum se haberet secundum eam eodem modo quo prius; et per consequens, non fieret magis tale per ipsam quam esset prius. Ergo, quandocumque aliquid fit magis tale per aliquam formam, vel transmutatur ab illa, vel ad illam. Et hoc patet; quia non potest aliter secundum illam transmutari. Constat autem quod non transmutatur ab illa; quia sic, nec fieret magis tale per ipsam, sed minus tale. Ergo transmutatur ad illam. Ergo, in nullo instanti ante finem temporis mensurantis illam intensionem, ipsum et quælibet pars ejus habet totum illud de forma, quod immediate post habebit; alioquin, aliquid transmutaretur ad illud, ad quod jam transmutatum est et quod actu habet et in quo vel sub quo quiescit; quæ omnia impossibilia sunt, ut patet, 6. *Physicorum* (t. c. 32). Similiter, sequitur quod in quolibet instanti dicti temporis, ipsum quod (β) transmutatur, aut aliqua ejus pars, habet aliquid quod immediate prius non habuit, propter eamdem rationem.

Respondetur quod subjectum illud transmutatur ad formam, quam prius habuit et actu habet, et ad quam est jam transmutatum; non tamen est transmutatum ad ipsam, nec eam actu habet, taliter vel tali modo ad qualiter (γ) ipsam habendam transmutatur. Nam habet eam imperfecte et imperfecte participat illam; post transmutationem autem, habet illam perfecte. Et ideo transmutatur ad ipsam perfecte habendam. Et posset dari exemplum de cœlo, quod totum syncathegorematice movetur localiter et de loco ad locum, ut patet, 6. *Physicorum* (t. c. 85), in solvendo unam rationem Zenonis; et per Commentatorem, ibidem, commento 85. Et tamen cœlum semper habet eumdem locum totum cathegorematice secundum rem et substantiam, quamvis sit alius et alius secundum rationem et formam, quamvis quælibet pars mutet locum secundum substantiam et formam, ut (δ) ibidem dicunt Philosophus et Commentator.

(α) *ipsis.* — *eo* Pr.
(β) *non mutuo se excedant.* — *non se extendant* Pr.
(γ) *quoquo alio modo.* — *Angelo aliquo* Pr.
(δ) *ea.* — *eo* Pr.

(α) *ipsum transmutatur secundum illam formam.* — Om. Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.
(γ) *ad qualiter ipsam habendam transmutatur.* — *ad quantum habendam ipsum transmutatur* Pr.
(δ) *ut.* — *at* Pr.

mentator. Cœlum ergo movetur totum ad locum quem actu habet, quia continue acquirit eumdem locum aliter quam prius haberet; nec sequitur aliquod inconveniens de prædictis. Sic in proposito forsan diceret quis de forma.

Sed hæc responsio non valet. — Primo, quoniam impossibile est imaginari quod subjectum magis vel perfectius participet formam uno tempore quam alio, aut illa magis (α) perficiat subjectum, aut ei magis inhæreat vel radicetur, aut aliquo alio modo se habeat subjectum sub forma, vel forma in subjecto, quo ipsum sit magis tale formaliter per ipsam, nisi forma in se secundum suam essentiam sit perfectior et major intensive. Nam : aut subjectum dicetur magis perfici per formam, aut illam magis participare, et sic de aliis modis exprimendi hoc, quia secundum plures partes suas perficitur per illam, quam prius; aut quia eædem suæ partes pluribus partibus formæ perficiuntur quam prius; aut quia ipsa forma firmius inhæret sibi et immobilius. Primum dici non potest : tum quia forma informans aliquam partem subjecti, non potest eadem ipsa naturaliter aliam (β) informare de novo; tunc quia, esto quod ita esset, sic quod forma ingrederetur magis ad intima subjecti, adhuc subjectum non esset magis tale per eam, licet esset majus tale. Similiter tertium non facit ad propositum. Tum quia ex hoc subjectum non esset magis tale formaliter, immo posset esse econtra; sicut quis per ruborem verecundiæ, qui est passio faciliter delebilis, aliquando magis rubeus est quam unus alius (γ) per rubedinem, quæ est passibilis qualitas, et magis radicata et firmata in subjecto. Unde (δ) non ex hoc quod aliqua forma, verbi gratia, albedo, permanentius et immobilius inhæret subjecto, aut diuturnius, (ε) est ipsum magis tale, quamvis sit diutius tale; sicut etiam dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6). *Neque*, inquit, *perpetuum esse, magis bonum; sed neque magis quod diuturnius est, eo quod unius diei.* Tum quia neque ex hoc tali novo modo habendi, subjectum transmutaretur. Nam magis quiescendo sub forma, radicatur et firmatur ipsa in subjecto, quam si subjectum transmutaretur secundum eam; quod autem fit magis tale, necessario magis transmutatur secundum formam illam (ζ). Relinquitur ergo secundum, scilicet quod ideo subjectum dicitur magis participare formam, quia secundum totum vel easdem partes suas perficitur pluribus partibus formæ, aut forma perfectiore et majore intensione; et habetur propositum. — Secundo non valet responsio, quoniam impossibile est totum subjectum cathegorematice transmutari secundum totam formam quam habet non perdendo illam, quin aliqua pars subjecti acquirat aliquam partem formæ, quam prius non habebat; quia, si quælibet pars subjecti habet eamdem partem formæ præcise nunc et prius (α), tota forma prius posita cathegorematice et syncathegorematice uniformiter penitus se habet ad totum subjectum, et per consequens totum subjectum cathegorematice uniformiter se habet ad totam formam cathegorematice, ac per hoc non mutatur. Istud patet in exemplo eorum. Nam, si nulla pars cœli acquireret novam partem loci secundum materiam vel substantiam, sed quælibet pars maneret in eadem parte loci, impossibile esset totum cœlum cathegorematice mutare locum secundum formam, aut transferri de circulatione perfecta in circulationem perfectam, quæ sunt loca secundum formam, ut patet in 4. *Physicorum*, commento 45, sed semper haberet eamdem circulationem, ut patet. In proposito autem, constat quod non sic contingit. Nam una pars subjecti non informatur alia parte formæ qua prius informabatur alia pars subjecti, sicut una pars cœli habet eamdem partem loci, quam alia pars cœli habebat prius. Quapropter, si quælibet pars subjecti retinet eamdem partem formæ precise quam prius habuit, nec aliam partem acquirit, necessario sequitur quod nec totum subjectum, nec aliqua pars ejus transmutetur secundum illam formam.

Tertia ratio principalis est. Si forma intenderetur præcise secundum esse propter majorem dispositionem subjecti, cum illa dispositio sit forma quædam, quærendum est : utrum illa sit major secundum suam essentiam, et habetur propositum; aut tantum secundum esse et propter aliam majorem dispositionem subjecti ad ipsam, et sic : vel procedetur in infinitum in dispositionibus; vel erit devenire ad aliquam dispositionem, quæ ideo sit major, quia in se et secundum suam essentiam habet plures gradus, et habetur propositum. Et cum hoc, eadem ratione, concedi debet de qualibet forma, quod ipsa secundum suam essentiam intendebatur.

Sed ad hanc rationem dupliciter respondetur. — Primo quidem, dicendo quod secundæ qualitates intenduntur propter intensionem primarum qualitatum formalium, quæ sunt qualitates activæ et passivæ, et sunt dispositiones ad qualitates secundas. Illæ (β) autem intenduntur propter intensionem primarum qualitatum materialium, quæ sunt raritas et densitas. Illæ vero non intenduntur propter intensionem aliarum primarum qualitatum priorum; sed raritas præcise intenditur propter majorem extensionem materiæ, et densitas propter majorem materiæ constrictionem; nam tanto res est rarior, quanto ipsa sine additione alicujus extrinseci, occupat vel

(α) *magis.* — Om. Pr.
(β) *aliam.* — *aliter* Pr.
(γ) a verbo *per ruborem* usque ad *alius,* om. Pr.
(δ) *unde.* — Om. Pr.
(ε) *non.* — Ad. Pr.
(ζ) a verbo *quod autem* usque ad *illam,* om. Pr.

(α) *prius.* — Om. Pr.
(β) *illæ.* — *aliæ* Pr.

nata est occupare majorem locum; econtra est de densitate. Quod autem materia nunc sit extensior vel minus extensa, non requiritur aliqua alia dispositio, sed in natura sua est, ut sic formaliter possit extendi per quantitatem et ab agente active. Et sic vitatur processus in infinitum in dispositionibus. — Secundo, respondetur quod possibile est formam intendi propter majorem dispositionem subjecti, esto quod illa dispositio subjecti non intendatur. Nam una forma potest recipi in subjecto, mediante duplici qualitate; sicut caliditas, mediante siccitate et humiditate. Siccitas tamen magis disponit ad calorem quam humiditas; unde, in materia sicca, cæteris paribus, est calor intensior quam in humida. Si ergo aliquod subjectum sit calidum et humidum, et postea fiat siccum, erit (α) calidius quam prius fuit; et tamen subjectum non erit magis dispositum ad calorem propter intensionem primæ dispositionis, sed propter novam dispositionem alterius rationis a prima.

Contra. — Prima responsio non valet. Tum quia non est necesse quod quandocumque aliquod subjectum fit magis vel minus tale, ipsum rarefiat vel condensetur. Quod patet. Quia, si lunæ appropinquaretur aliquod corpus potens eam illuminare, quanto plus appropinquaretur, tanto ejus lumen intenderetur; et tamen ipsa non rarefieret aut condensaretur. Tum quia etiam in formis spiritualibus, in anima rationali, est intensio et remissio; et tamen ibi nulla est condensatio vel rarefactio; et ibi tunc ratio facta est insolubilis. — Secunda quoque responsio non valet. Nam possibile est aliquam intensionem esse continuam; quo posito, non potest dici quod forma intenditur propter aliam dispositionem secundum speciem, nisi poneretur quod in qualibet parte temporis mensurantis intensionem illam, subjectum sit mutatum secundum infinitas formas specie differentes. Item, cum possibile sit aliquam earum esse tantum per unum instans, sequitur quod simul habebit infinitas formas specie differentes; quæ sunt inconvenientia.

Quarta ratio principalis est. Quia, si ideo forma accidentalis suscipit magis et minus, quia subjectum quod perficit, est seu potest esse magis et minus dispositum; cum etiam subjectum vel materia formæ substantialis, aliquando sit magis disposita ad illam formam substantialem, quam prius fuit; similiter, una materia, plus quam alia, nam forma substantialis non habet dispositionem in esse individuali, cum quædam corpora magis videamus disposita ad animam quibusdam aliis, unde et meliores habet operationes in eis; similiter, non quælibet materia, in qua inducitur forma ignis, est eodem modo et æque bene disposita ad ipsam, ut patet ad sensum; — sequitur quod etiam formæ substantiales suscipiant magis et minus; quod est falsum. Unde, nisi in subjecto magis disposito esset forma intensive (α) secundum se major quam ea quæ est in minus disposito, ipsum non esset magis tale quam illud. — Dicetur forte quod ideo forma substantialis non suscipit magis et minus, quia dat esse specificum substantiale; et tale esse non potest variari, nisi ipsa varietur secundum speciem. — Sed hoc non valet. Quoniam, sicut forma substantialis dat esse specificum substantiale, ita forma accidentalis dat esse specificum accidentale. Si igitur propter aliam (β) dispositionem subjecti potest variari esse formæ accidentalis, non variata forma accidentali specifice; sic, propter aliam dispositionem materiæ, potest variari esse formæ substantialis, ipsa non variata specifice. Et sic (γ), sicut eadem forma accidentalis specie et numero, propter majorem vel minorem dispositionem subjecti, potest subjecto dare esse magis vel minus; sic et substantialis. Aut, si substantialis non poterit, neque etiam accidentalis hoc poterit.

Quinta ratio principalis est : quia opinio ista in falso fundatur. Propter hoc enim negat formam habere in essentia sua aliquam partibilitatem aut latitudinem, quia Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), assimilat essentias formarum ipsis numeris. Sed similitudo illa potius probat oppositum, scilicet formam esse divisibilem et habere partes intrinsecas. Nam prima similitudo quam Philosophus ponit, est quod numerus habet partes intrinsecas, et essentialiter est divisibilis, licet non in infinitum; et sic, secundum hoc, essentia formæ habebit partes intrinsecas. Similiter, Philosophus ibi non assimilat numeros ad essentias formarum, secundum quod hic est sermo de formis; sed eos assimilat ad diffinitiones exprimentes essentias rerum; et non ad quascumque, sed ad diffinitiones substantiarum compositarum, quas solas proprie diffiniri immediate probavit. Quod patet evidenter. Dicit enim, ponendo primam similitudinem : *Nam diffinitio numerus quidem divisibilis est et in indivisibilia.* Ubi Commentator, commento 10, exponens ait « Diffinitio assimilatur numero, quia diffinitio dividitur in res indivisibiles, quemadmodum numerus; sed differunt in hoc, quoniam illud quod non dividitur, in numeris, est unitas, et in diffinitione, est genus et differentia. » Deinde ponit Philosophus aliam similitudinem : *Et quemadmodum nec a numero ablato aliquo, aut addito, ex quibus numerus est, non adhuc idem numerus est, sed alter, quamvis minimum auferatur, aut addatur; sic nec diffinitio nec quod quid erat esse adhuc erit, aliquo ablato, aut addito.* Ubi Commentator : « Quemadmodum quando alicui numero additur

(α) *erit.* — *et* Pr.

(α) *intensive.* — *intensione* Pr.
(β) *aliam.* — *aliquam* Pr.
(γ) *sic.* — Om. Pr.

unum, aut diminuitur unum, transfertur in aliam naturam numeri; similiter diffinitiones compositæ ex primo genere et pluribus differentiis, quando ab eis diminuitur aliqua differentia, transfertur diffinitio ad diffinitionem alterius naturæ, et similiter quando additur in eis aliqua differentia; verbi gratia : quoniam cum dixerimus, in diffinitione animalis, quod est corpus nutribile et sensibile, si diminuamus ultimam differentiam, remanebit diffinitio vegetabilium; et si addatur alia differentia, scilicet rationale, erit diffinitio hominis. » — Hæc Commentator.

Ex quibus patet quod dictum Philosophi nullo modo est ad propositum, cum solum loquatur de diffinitionibus, et non de formis extra animam. Item, esto quod loqueretur de essentiis formarum extra animam, adhuc non loqueretur nisi de formis substantialibus, sicut non loquitur nisi de diffinitionibus substantiarum compositarum; et ideo illud dictum nihil facit pro te. Et si dicatur quod Philosophus ibi subdit : *Et quemadmodum nec numerus habet magis et minus, nec quæ secundum speciem substantiam, sed si quidem cum materia;* ubi vult quod substantia quæ est forma, non suscipit magis et minus, nisi secundum quod est in materia; sed hoc non potest intelligi de substantia, secundum quod distinguitur ab accidente, quoniam talis substantia non suscipit magis et minus, etiam secundum quod est in materia; accipit ergo substantiam pro essentia; et est ejus intentio quod essentia formæ secundum se (α) non suscipit magis et minus, sed secundum quod est in materia; et hoc est suscipere magis et minus secundum esse. Dicendum, inquit, quod ista similitudo attenditur inter numerum et essentiam substantiæ compositæ, vel etiam formam substantialem illius. Et est sensus quod forma vel essentia talis non habet in se latitudinem vel majoritatem intensivam; sed si quam habet latitudinem, hæc est latitudo extensiva, quæ est secundum diversas partes quantitativas, quæ, secundum ipsum, principaliter ex materia competunt rei; et propter hoc, unus homo non est magis homo quam alius, licet sit major. Et huic concordat expositio Commentatoris, ibidem. Ait enim sic : « Forma substantialis non recipit magis et minus. Non enim est unus homo majoris humanitatis quam alius homo, secundum formam; sed si fuerit majoris humanitatis, erit secundum quod forma est in eo in materia. » Constat autem quod talis majoritas, quæ est secundum partes materiæ, est tantum majoritas extensiva.

Ulterius arguit (Ibid., q. 5, art. 1) specialiter quod charitas non augetur per solam majorem dispositionem subjecti. Quærit enim per quid anima uno tempore est magis disposita ad charitatem quam alio. Nam, hoc : — aut est quia habet majorem charitatem, ita quod minor charitas disponit ad majorem, sicut dicunt aliqui quod minus lumen disponit ad majus; et si sic dicatur, ponuntur gradus in esse charitatis, et conceditur propositum. — Aut ideo est magis disposita, quia ejus cupiditas est diminuta, et unus homo est magis dispositus quam alius, quia ejus cupiditas est minor; et hoc reprobatur. Tum primo, quia si nullus homo unquam peccasset, nullam aliquis cupiditatem habuisset; et tamen unus fuisset justior et Deo (α) charior quam alius, et idem homo uno tempore quam alio. Tum secundo, quia in bonis angelis non fuit ulla cupiditas; et tamen non omnes habuerunt æqualem charitatem, antequam essent beati, sicut nec omnium est æqualis beatitudo; sed unus alio majorem habuit, supposito quod habuerunt meritum antequam præmium; aut etiam, si non prius, sed simul, nihilominus nunc unus habet majorem charitatem quam alius, et tamen nullus habet cupiditatem minorem, cum nulla sit in eis cupiditas. Tum tertio, quia : vel cupiditas minuitur secundum suam essentiam, et habetur propositum; vel secundum esse tantum, propter aliam dispositionem, et sic de alia quæratur in infinitum. — Aut, tertio, anima est magis disposita, propter aliquam aliam formam exsistentem in ea; et tunc : vel oportet quod semper, quandocumque charitas augetur, nova forma secundum speciem acquiratur in anima, per quam sit (β) magis disposita, quod videtur inconveniens, et maxime si contingat charitatem augeri continue; vel quod illa forma disponens augeatur (γ) in sua essentia. — Aut, quarto, anima est magis disposita propter remotionem alicujus formæ indisponentis ad charitatem; et tunc eodem modo necesse est quod semper in augmento charitatis, vel tollatur forma alterius rationis, vel eadem essentialiter minuatur, et conceditur propositum.

Forte, inquit, dicetur ad hanc rationem quod ista major dispositio animæ est major capacitas ejus; unde, sicut anima fit magis et magis (δ) capax charitatis, sic eam magis participat et fit charior. — Contra. Aut capacitas animæ est aliqua entitas distincta ab essentia et potentia animæ, aut non. Si sic, non est nisi quædam forma exsistens vel in essentia vel in potentia; et tunc quærendum est quomodo fiat major, an scilicet in sua essentia, vel qualiter, ut prius. Si vero capacitas non sit talis entitas distincta, cum ipsa anima non suscipiat intensionem in seipsa, neque etiam potentia, oportet intelligere quod capacitas ideo dicatur major (ε), quia anima est capacior; immo idipsum oportet intelligere per hoc quod dicitur quod capacitas animæ est major,

(α) *secundum se.* — Om. Pr.

(α) *a Deo.* — *ideo* Pr.
(β) *sit.* — *fit* Pr.
(γ) *augeatur.* — *augetur* Pr.
(δ) *magis.* — *minus* Pr.
(ε) *major.* — *minor* Pr.

quam si diceretur : anima est magis capax charitatis; et ille est melior intellectus qui possit haberi ex illis verbis. Sed tunc stat quæstio, quare anima uno tempore est magis capax quam alio ipsius charitatis; quia, vel hoc est propter remotionem alicujus formæ impedientis capacitatem, sicut oculus est minus capax lucis propter aliquem humorem impedientem, et fit magis capax per remotionem illius; vel hoc est propter appositionem alicujus disponentis. Et utrumlibet istorum dicatur, ratio procedit contra illud ut supra. — Item. Constat quod vitium aliquando augetur in anima; et sumatur primum vitium genitum in anima Socratis; et de ipso quæratur qualiter augetur, nec potest inveniri aliqua dispositio in anima ad vitium illud, per quam anima sit magis disposita ad majus vitium illud, nisi ipsummet vitium, cujus unus gradus disponit ad alium. Et similiter argui potest de aliis habitibus animæ et etiam actibus qui intenduntur.

II. Argumenta Godofridi. — Ulterius arguit Godofridus (apud Aureolum, dist. 17, q. 2, art. 1), quod charitas non augeatur illo modo quo ponit conclusio, sed per adventum alterius charitatis perfectioris, et corruptionem prioris, sex mediis.

Primum est tale. Termini motus sunt incompossibiles. Sed charitas remissa, est terminus a quo in motu intensionis; intensa vero est terminus ad quem. Ergo, ista adveniente, illa abjicietur. Et si dicatur quod terminus a quo non est forma remissa quantum ad illud quod dicit positive, sed prout est sub privatione gradus perfectioris; et ita positivum prioris charitatis remanere poterit in charitate aucta; hoc non valet. — Tum quia tota alteratio videtur ejusdem rationis, et ex natura sua habere quod sit inter terminos positivos per se. — Tum quia motus a non subjecto in subjectum, habens pro termino a quo privationem, magis est mutatio et generatio quam motus, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 7). — Tum quia prior charitas per se pertinet ad motum intensionis, et non per accidens; certum est autem quod non pertinet ad subjectum ut terminus ad quem; restat ergo quod ut terminus a quo; et ita abjicietur, adveniente perfectiori charitate.

Secundum medium est tale. Sicut est in motu ad ubi, ita videtur esse in motu augmenti et intensionis cujuslibet formæ. Sed manifestum est quod in motu ad ubi, continue primum ubi corrumpitur in adventu secundi. Probat enim Philosophus, 6. *Physicorum* (t. c. 74), quod mobile non est in spatio sibi æquali, nisi tantum per instans; et ita nec in eodem ubi. Et insuper, si esset in eodem ubi per duo instantia, cum inter duo instantia sit tempus medium, esset in eodem ubi per tempus, et per consequens non moveretur. Et iterum, si maneret idem ubi, aut secundum se totum, aut secundum aliquam sui partem : vel esset subjective in toto mobili, et sic mobile simul esset in duobus ubi, priori scilicet et posteriori; vel si prius esset in una parte, et deinde transiret ad aliam, migraret de subjecto in subjectum; quod est impossibile. Ergo, in adventu secundi, ubi primum corrumpitur; et per consequens, in adventu formæ perfectioris, corrumpitur minus perfecta.

Tertium est. Illa inter quæ cadit comparatio, videntur differre realiter, et fore incompossibilia. Sed inter charitatem intensam et remissam, cadit comparatio. Dicitur enim una perfectior et major alia. Commentator etiam dicit, 5. ***Physicorum***, commento 19, quod nos videmus eamdem speciem transmutari de simili in simile, ut album transmutatur ad magis album. Ergo forma intensa et remissa realiter distinguuntur.

Quartum est tale. Contraria impossibile est esse simul. Sed Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. 19), et Commentator, ubi supra (commento 19), expresse dicunt quod minus album et magis album contraria sunt. Unde verba Commentatoris sunt hæc : « Cum igitur transmutatio fuerit de magis in (α) minus, dicetur transmutari ad contrarium, quoniam non fit minus nisi ex mixtione contrarii. » Ergo forma intensa et remissa sunt contrariæ et incompossibiles.

Quintum est. Sicut se habet magis et minus in formis substantialibus, sic se videtur habere in accidentalibus. Sed in substantialibus, forma perfectior differt realiter et numero a forma imperfectiori; non enim anima imperfectior continetur realiter in anima perfectiori. Ergo nec forma accidentalis imperfectior remanebit realiter in forma perfectiori, immo corrumpetur in ejus adventu.

Sextum est. Charitas intensior videtur continere imperfectiorem, sicut tetragonum continet trigonum, sicut sensitivum vegetativum. Sed ista continentia non est realis, sed tantum virtualis. Igitur forma remissa non continetur realiter in intensa, sed corrumpitur in ejus adventu.

III. Argumenta Adæ. — Ulterius arguit Adam, fortificando rationes Scoti, probando, tribus mediis, quod nec charitas, nec alia forma, potest fieri major quam fuit prius in sua specie, sine additione novæ partis ad præexsistentem.

Primum est. Quandocumque aliquod subjectum est aliquale per formam sibi inhærentem, si ista forma illi inhæreat, ipsum est tale, et si uniformiter inhæreat, subjectum uniformiter erit tale. Sed si aliqua forma semel insit alicui subjecto, vel inhæreat sibi, illa forma non aucta nec diminuta per additionem aut subtractionem a subjecto, etiam talis forma sibi uniformiter et non magis nec minus sibi inhæret. ergo tunc subjectum per eam erit uniformiter tale, Et non magis nec minus tale. Et hoc est, inquit, quod arguit Occam : quandocumque aliquid est

(α) *in.* — *et* Pr.

natum denominare alterum, si omnis res importata per quodlibet eorum, eodem modo se habeat in se, eodem modo denominabit. Sed nunc est ita quod subjectum denominatur a qualitate; et si non sit additio, subjectum eodem modo se habet in se, et similiter qualitas. Igitur semper uniformiter denominabitur. Igitur non dicitur vere primo minus tale, et postea magis tale. Oportet quod sit aliqua variatio, vel a parte subjecti, vel a parte formæ, ex quo præcedens non corrumpitur. Oportet igitur quod aliquid novum fiat ibi, vel scilicet nova forma, vel novum compositum ex forma et subjecto. Et quocumque istorum dato, habetur intentum. — Dicetur forte quod formam hujusmodi intendi non est nisi eam perfectius inhærere subjecto, vel subjectum ipsam perfectius participare. Contra istam cavillationem arguitur, inquit, et est

Secunda ratio principalis. Impossibile est transire de contradictorio in contradictorium, id est, de veritate propositionis ad ejus falsitatem, vel econtra, sine motu locali, vel positione (α) alicujus rei vel destructione, ubi transitus temporis non sufficit, nec Deus miraculose supplet vicem causæ effectivæ creatæ. Sed in proposito, quando de minus albo fit magis album, solum tempus non sufficit, quia neutrum extremum significat tempus, vel instans determinat, nec ejus verificatio de illo cui convenit, determinat sibi certum tempus vel instans; nec Deus miraculose supplet ibi vicem causæ effectivæ, (β) quia ista denominatio non est a causa extrinseca, sed intrinseca, id est, a forma inhærente, et (γ) in vicem talis causæ Deus non potest supplere, cum non possit esse albedo vel alia forma inhærens alicui, nec possit facere quod paries sit albus sine albedine; et sine dubio, sicut non potest facere quod sit albus sine albedine, ita non posset facere quod sit magis albus vel minus, nisi secundum exigentiam subjecti vel formæ inhærentis. Ergo, cum omnia possint cum dicto transitu remanere in eodem situ et loco, quibus prius, et per consequens motus localis in proposito non sufficit, oportet quod aliquid destruatur vel noviter producatur. Nihil autem oportet ibi destrui. Ergo hic aliquid novum producitur. Et patet quod non oportet ex parte subjecti aliquid novum produci. Ergo hoc erit ex parte formæ; quod est intentum; vel erit ex parte compositi, et hoc non, nisi forma componat cum alia parte subjecti, cum qua non prius; igitur, etc.

Tertio ad principale arguit sic. Impossibile est esse realem transmutationem, sine reali acquisitione alicujus novi, vel destructione alicujus antiqui, vel reali acquisitione nova alicujus præexsistentis quod de novo acquiratur. Sed manifestum est quod nihil præexsistens de novo acquiritur, quia quæritur quid, et cui, nec invenietur; nec aliquid destruitur, quia tunc non esset augmentatio vel acquisitio, si aliquid deperderetur. Igitur sequitur quod aliquid ibi de novo producitur. Et potest, inquit, sub illa forma sic argui. Impossibile est aliquam formam in subjecto aliquo augeri nisi subjectum mutetur. Ergo, quando charitas augetur in homine, oportet quod homo mutetur. Igitur aliquid novum recipit, etc., ut prius.

Dicetur, inquit, quod nec aliquid noviter perdit, nec recipit, licet realiter transmutetur; sed salvatur ibi magis et minus secundum inesse accidentis ipsi subjecto; quod quidem inesse est ipsi esse; et ita majoritas quantum ad inesse, attribuitur majori dispositioni subjecti, vel majori remotioni indispositionis. — Sed contra istam cavillationem arguitur, inquit, secundum Scotum, supponendo : primo, quod idem non potest bis naturaliter produci; secundo, quod impossibile est motum vel mutationem realem esse sine termino reali. Tunc, sic. In augmentatione charitatis, vel alterius formæ, est realis transmutatio, alteratio, vel productio; igitur habet aliquem terminum realem qui producitur. Sed non habet præcise pro termino, realitatem quæ præcessit, quia idem non potest naturaliter bis produci, nec etiam supernaturaliter, sine interruptione sui esse. Ergo nec naturaliter poterit aliqua realitas per aliquam augmentationem, vel aliam quamcumque mutationem, bis acquiri. Igitur realitas quæ acquiritur per motum vel mutationem intensionis, non est eadem positione cum illa quæ præfuit. — Item. Si forma est indivisibilis, dat subjecto esse indivisibiliter tale quale natum est esse per talem formam; non enim subjectum est tale secundum formam, nisi quia forma est talis secundum se. — Item. Si ideo subjectum est magis tale quam prius, per formam aliquam in se et secundum se simplicem, quia magis disponitur quam prius, de ista dispositione majori (α) quæram : aut est forma ista secundum quam subjectum dicitur magis tale quam prius; et tunc habetur intentum : quod in forma ista erit sumere magis et minus. Vel non, sed alia forma. Et tunc, subjectum dicetur magis tale secundum istam formam, propter aliquam dispositionem præcedentem, vel secundum istam in se. Si secundum, habetur propositum. Si secundum aliam dispositionem, tunc quærendum est de dispositione ista prima : aut est forma alia, aut non. Si sic, vel erit processus in infinitum in hujusmodi dispositionibus, vel dabitur magis vel minus in aliqua forma secundum se. — Item. De ista majori inhærentia, quæro per quem modum fit : vel quia illud accidens quod ponitur simplex in essentia, attingit aliquas partes subjecti ad quas non prius attingebat; et hoc non potest dari,

(α) *positione*. — *propositione* Pr.
(β) *tum*. — Ad. Pr.
(γ) *et*. — Om. Pr.

(α) *majori*. — *minori* Pr.

ubi subjectum est indivisibile, ut anima vel angelus; et tamen in talibus potest aliqua qualitas, puta charitas, intendi; similiter, nec in substantiis divisibilibus, quia tunc accidens intraret novum subjectum sine subjecto priori, et tunc non videtur quin eadem ratione posset deserere subjectum, et ita naturaliter migrare de subjecto in subjectum. Aut ista intimatio fit alio modo : utpote quod accidens præcise informando idem subjectum quod prius, magis quam prius inhæreat; et hoc non potest dari, quia ista via non potest dare aliquem terminum (α) unde transitus de contradictorio in contradictorium salvari valeat, ut supra est probatum. Similiter, sicut albedo non potest inhærere alicui subjecto quin ipsum sit album, ita non est possibile quod albedo inhæreat alicui subjecto, quin ita perfecte et intime inhæreat sibi, sicut unquam poterit, quia nulla potest ratio assignari de opposito. Nec valet dicere quod diuturnitas sit in causa; quia diuturnius alba non propter hoc sunt albiora, et ita cito potest quandoque aliquid fieri albius quam prius, in tempore modico, sicut unum aliud in tempore multum majori.

IV. Argumenta Scoti. — Arguitur sic, secundum Scotum (dist. 17, q. 5). **Primo.** Quia tunc charitas cujuslibet beati esset æqualis, in natura charitatis, charitati Christi; et cum, secundum Augustinum, 6. *de Trinitate*, cap. 7, in rebus incorporeis, idem sit majus esse quod melius, charitas cujuslibet beati esset æqualis charitati animæ Christi in bonitate essentiali, et æque bona sicut ista secundum se; quod videtur maximum inconveniens theologicum.

Secundo. Si continue augetur prima qualitas, sine aliqua novitate partis alicujus advenientis, sequitur quod agens, continue ageret, et tamen nihil ageret; nam continue calefaciens, augendo calorem, continue agit, et nihil agit, nisi detur intentum. Consequens est falsum. Et patet consequentia. Quia non facit formam præexsistentem, quia hoc posset poni quodammodo in conservatione, non tamen in augmentatione; nec facit novam partem; igitur nihil agit. Item, si agit et non est assignare quid agit, igitur otiose agit.

Tertio. Quia sequitur quod aliqua parva albedo potest fieri perfectior, quam aliqua alia creatura mundi sit de facto, nullo sibi addito; quod videtur absurdum. Et probatur consequentia. Quia, secundum istam opinionem, aliqua res simplex potest fieri in duplo perfectior absque aliquo novo sibi addito, sicut charitas remissa potest fieri in duplo intensior, nullo sibi adveniente, et eadem ratione ista duplo intensior potest fieri in quadruplo intensior, et sic in infinitum; quia quantumcumque procedatur secundum duplum et duplum dupli, nunquam poterit perveniri ad aliquam, quin contingat illa duplo intensiorem imaginari, et aliam in quadruplo, et sic in infinitum; et quidquid præter Deum potest imaginari intellectus apprehensione simplici, sine conceptu composito vel aggregato ex repugnantibus, potest Deus facere, cum sit omnipotens. Et tenet ista consequentia; quia omnis creatura istam charitatem vel albedinem in proportione finita excedit; et quacumque finita Deus potest facere perfectiorem.

Quarto. Si caliditas fieret duplo vel quadruplo perfectior, absque (α) aliquo sibi addito, tunc vilissima substantia, utpote una parva forma elementaris, posset fieri ita perfecta substantia, sicut est angelus, nullo sibi addito.

Quinto. Si semper manet eadem forma, nullo sibi addito, tunc mobile moveretur continue ad illud quod habet; et tunc otiose. Consequentia est Philosophi, 4. *Physicorum,* (tex.) comm. 19, ubi probatur quod locus non est materia nec forma, quia si sic, cum mobile moveatur ad locum, moveretur ad illud quod habet; et ita otiose.

Sexto. Quia, secundum Commentatorem, 3. *Physicorum :* Motus est generatio partis post partem perfectionis ad quam vadit mobile.

Septimo. Quia, cum motus alterationis, in augmentatione, non sit nisi forma illa, vel mobile, vel congregatum ex his, si nihil adveniat de novo, nec illud quod prius erat (β) adveniat noviter alteri, semper esset ibi præcise idem motus numero, sive cresceret sive decresceret forma, et pars alterationis, et tota alteratio. Nam, simili modo arguitur et tenetur a multis, ponentibus tempus esse cœlum, per syllogismum expositorium, quia dies hodierna erit cras, et quod tempus præteritum erit tempus futurum, et sic de similibus; et tunc apparet quod frustra et otiose moveretur; illud enim frustra moveretur, quod nec secundum se totum, nec secundum aliquam sui partem, fieret in alio situ quam ante, nec perderet situm aliquem præhabitum.

Octavo. Quia omne agens approximatum passo, potens in aliquam operationem in quam prius non potuit, cæteris paribus, habet nunc aliquid in se quod prius non habuit. Sed calor in gradu intenso, approximatus calefactibili, potest in effectum intensum in quem prius non potuit, quando fuit in gradu remisso. Igitur est nunc, in calore, sicut pars, vel in subjecto caloris, sicut forma, quod prius non fuit; et illud est ejusdem rationis, vel non oportet saltem, ad tale augmentum salvandum, quod addatur aliquid alterius rationis.

(α) *terminum.* — Om. Pr.

(α) *absque.* — *ab* Pr.
(β) *erat.* — Om. Pr.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumentum Gregorii.— Ad argumenta, primo loco contra secundam conclusionem inducta, dicitur quod contraria ad invicem activa et passiva, cujusmodi sunt calor et frigus, possunt simul esse in gradibus remissis. Et hoc videtur ponere sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 4, ad 4[um], ubi sic ait : « Formæ elementorum manent in mixto, non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriæ elementorum, sed remissæ, in quibus est virtus elementarium formarum; et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti. » — Hæc ille. — Ecce quod ponit qualitates elementorum in gradu remisso manere in mixto. Constat autem illas esse contrarias. — Item, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q[la] 1[a], ad 4[um] : « Sicut, inquit, qualitas simplex, non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia (α) efficitur propria tali formæ, illa forma mixtionis, quæ est qualitas resultans ex qualibus simplicibus ad medium venientibus, non est forma substantialis corporis mixti, sed est accidens proprium et dispositio ad formam substantialem corporis mixti. » — Hæc ille.

Tunc *ad primum* in oppositum, dicitur quod qualitates contrariæ, in tali proportione possent se habere, quod paterentur se in sitibus proximis, sicut compatiuntur se in mixto. Et ideo antecedens argumenti falsum est.

Ad secundum dicitur quod contraria in aliquibus gradibus non compatiuntur se. Et tunc, ad divisionem quam facit arguens, dicitur quod est possibile quod A et B sint in tali proportione quod A non posset compati naturaliter majus frigus quam B, quin statim remitteretur; nec minus frigus, quin intenderetur.

Tunc, ad argumentum quo arguitur contra secundum membrum hujus dicti et infertur quod si A non potest pati secum minus frigus quam B, igitur nec calor major quam A potest secum pati minus frigus quam B, negatur consequentia.

Et ad probationem, dicitur quod non oportet quod quanto unum contrarium plus excedit aliud, tanto minus compatiatur illud secum; sed sufficit quod quanto est majus, tanto contrarium stans cum eo sit minus. Verbi gratia : si calor ut quatuor non compatitur secum frigus ut unum, non oportet quod calor ut octo non compatiatur frigus ut unum; sufficit enim quod minus de frigore stet cum calore ut octo, quam cum calore ut quatuor. Nec valet probatio per simile de contrariis in diversis sitibus. Nam calor magnus ageret in frigus magnum sibi proximum secundum situm in alio subjecto, quousque illud frigus esset remissum ad gradum possibilem stare cum illo calore; et ultra non remitteret (α) illud agens, nisi calor esset summus; tunc enim frigus approximatum remitteret usque ad non gradum. Causa autem quare dictus calor non remitteret datum frigus nisi usque ad certum gradum, et similiter quare calor compatitur parvum frigus quod tamen minor calor non compateretur, videtur esse quia repugnantia quæ est inter contraria in forma, nulla diversa substantia, et similiter incompossibilitas coexsistendi in eodem subjecto, consurgit ratione distantiæ formarum ad invicem; et quia summus gradus unius contrarii, puta caloris, summe distat a latitudine contraria; ideo, ubi est summus gradus caloris, ibi nihil est de contraria latitudine, sed non gradus frigoris; et ubi est summum frigus, ibi est non gradus caloris (β). Et ita proportionaliter, quanto calor est proximior summo gradui, magis distat a summo gradu frigoris, et minus distat a non gradu frigoris et a gradibus proximis non gradui, ac per hoc compatitur tales gradus frigoris. Calor autem remissus, magis distat a non gradu frigoris, et proximior est summo frigori; ideo compatitur secum frigus majus, et non pateretur minus, nisi eo facto intenderetur; quia, quo magis appropinquaret ad non gradum frigoris, eo magis appropinquaret ad summum caloris, ac per hoc esset intensior.

Ad secundam probationem, ibidem, contra hoc factam, conceditur consequentia ibi facta, scilicet quod sicut A non compatitur minus frigus quam B, ita nec major calor, puta C, potest compati B. Sed negatur consequentia secunda ibi facta : C non potest compati B; ergo, si A intendatur, intenderetur B. Hoc enim non sequitur; sed totum oppositum : scilicet, quod si A intendatur, remittetur B. Nec istam secundam consequentiam probavit arguens, sed primam, de qua nullum fit sibi dubium, dupliciter probat. Causa autem quare secunda consequentia non valet, est ista : quod enim C, major calor quam A, non possit stare cum B, hoc est, non quia requirit plus de frigore sibi coextendi, ad quam mentem vadit arguens; sed quia non compatitur frigus tam intensum. Quia enim C est intensior calor quam A, et ipsi A coextenditur frigus B, oportet quod C remissius frigus coextendatur, vel nullum, ut supra declaratum est.

Et sic patet quod pars illa quæ ponit quod calor A non potest compati minus frigus quam B, adhuc non sufficienter improbatur.

Similiter, illa pars quæ ponit quod nec cum majori, A posset coextendi, non impugnatur suffi-

(α) *materia.* — *multipliciter* Pr.

(α) *remitteret.* — *remittere* Pr.
(β) *caloris.* — Om. Pr.

cienter. Prima namque probatio assumit falsam consequentiam, scilicet istam : minor calor quam sit A non compatitur frigus B; ergo nec majus frigus quam B. Ista, inquam, consequentia non valet. Cujus causa prius dicta est. Nam plus distant in suis actualitatibus calor ut duo, et frigus ut quatuor, quam calor ut duo, et frigus ut sex; ut patet, si ponamus in exemplo : quod summus calor sit ut 10; et similiter summum frigus. Tunc, ubi est summus calor, erit non gradus frigoris; et econtra, ubi est summum frigus, erit non gradus caloris. Ubi autem erit calor ut 9, erit frigus ut unum ; et ubi erit calor ut 8, erit frigus ut duo. Et sic proportionaliter, ut patet in figura præsenti, vel alia quæ melius potest figurari; in qua patet quomodo proportionaliter calor, quanto minor est, stat cum majore frigiditate, et econtra.

Frigus	10	9	8	7	6	5	4	3	2	1
Calor	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

Ad tertium argumentum, dicitur quod durities et mollities simul esse possunt in esse incompleto, scilicet si una sit in fieri, alia in corrumpi, aut si una sit intensa et in esse completo, alia in esse diminuto et remisso, et hujusmodi. Nec ex hoc sequitur quod contradictoria inessent, quia licet diffinitiones talium qualitatum videantur includere affirmationem et negationem, hoc non est ideo quia istæ formæ sint contradictorie oppositæ, sed quia diffinitiones illæ dantur per effectum diffiniti, scilicet cedere et non cedere comprimenti. Nec etiam non cedere est effectus duritiei, sed circumloquitur effectum ejus contrarium effectui mollitiei. Similiter, dato quod diffinitiones includerent oppositionem contradictionis ex simultate contrariorum tali qualem concedimus, solum probaretur quod contradictoria essent simul in actu incompleto, vel unum actualiter, aliud potentialiter; non autem quod essent simul in actu completo et modo dissimili. Quapropter non esset ibi contradictio, quia affirmatio et negatio antequam contradictorie opponantur, debet esse ad idem et secundum idem, et similiter; quod non esset ibi. Et præterea, defectus præcipuus hujus argumenti est in illa consequentia : durities et mollities sunt in eodem; ergo illud est durum et molle. Non enim quicumque gradus formæ denominat subjectum ejus tale quale aptum est denominari per formam illam in esse completo, utputa album vel nigrum; et ista solutio est verior.

Ad quartum dicitur quod formæ contrariæ circa animam, præsertim si sint per motum inductibiles, compatiuntur se in gradibus remissis et in esse incompleto quantum est ex se, nisi aliud prohibeat; et maxime formæ quæ sunt ibi per modum habitus. Non tamen sequitur quod idem sit et volens et nolens; propter hoc quod non quilibet gradus formæ sufficit denominare subjectum esse tale in actu, ut dictum est ad tertium. De actibus autem intellectus vel voluntatis (α) et hujusmodi, secus est; quia tales actus non sunt simul multi in eodem intellectu, aut voluntate, naturaliter.

Ad quintum dicitur quod impossibile est plures formas substantiales simul eamdem materiam adæquate informare. Quia quælibet talis dat esse indivisibiliter suo susceptibili, et ei indivisibiliter inhæret; et ideo, si plures informarent eamdem materiam, quælibet esset æque actualiter dans esse, nec una esset remissior, alia intensior. Secus de accidentalibus formis.

Ad sextum dicitur quod ratio Aristotelis bene probat quod si contraria in esse completo essent in eodem subjecto, contradictoria de eodem dicerentur. Et hoc idem ostendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 34 (q. 1, art. 4). Sed si contraria ponantur simul in esse incompleto, non sequitur contradictio, quia unum illorum denominabit subjectum, et non aliud. Verbi gratia : sit albedo ut 9, cum nigredine ut 1 in aliquo subjecto; tale subjectum non erit album et non album; sed erit simpliciter album; et non dicetur nigrum, nisi in potentia vel actu incompleto. — Ad illud de 4. *Metaphysicæ*, dicitur quod Aristoteles ibi vult quod nullus potest opinari insimul duo contradictoria actualiter, quia tunc haberet contrarias opiniones in actu completo, quia forma imperfecta non denominat subjectum simpliciter.

II. Ad argumentum Adæ. — Ad argumentum Adæ, dicitur quod contraria non in quocumque gradu se compatiuntur, sed in aliquo sic et in aliquo non, ut patet in figura superius posita. Et ideo negatur consequentia ibi facta. Ad cujus probationem dicitur.

Ad primum, quod ille gradus albedinis cui repugnat coexsistere nigredini, hoc habet non solum quia est (β) talis naturæ vel speciei, sed quia est gradus summus, et gradus summus (γ) requirit subjectum dispositum et ab omni indisponente remotum, ac per hoc a suo contrario. Nec hoc est dictum sine ratione. Et ad casum ibi positum, dico quod illud raro contingit naturaliter, scilicet quod gradus remissus in talibus qualitatibus, quarum subjectum semper est sub aliquo contrariorum, vel sub medio inter contraria, sit sine omni gradu qualitatis oppositæ. Si tamen hoc fieret, dico quod illud dealbativum, si per motum successivum induceret albedinem præ-

(α) *voluntatis.* — *bonitatis* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *et gradus summus.* — Om. Pr.

dictam, incipiendo a non gradu, et sic uniformiter intendendo et per gradus medios transeundo, oporteret quod intenderetur per prius nigredo ab aliquo alio agente. Verbi gratia : si albedo ut 9 stat cum nigredine ut 1 ; si auferretur totaliter albedo et remaneret unicus gradus nigredinis, non esset naturaliter possibile in tali casu successive induci albedinem, nisi prius intensa nigredine ; quia nigredo ut 1, et albedo ut 1, non se compatiuntur naturaliter ; immo, nec albedo ut 2, nec ut 3, nec ut 4, nec ut 5, nec ut 6, aut 7, vel 8, posset stare cum illa parva et sola nigredine. Et hoc intelligo in cæteris contrariis informantibus subjecta naturaliter receptibilia talis mixtionis contrariorum.

Ad secundum dico quod talis repugnantia est virtualis. Nec valet improbatio. Non enim est fictio, quod magnus gradus unius latitudinis non possit secum compati magnum gradum alterius, et tamen compatitur parvum. Cujus ratio dicta est prius : quia scilicet, primi duo naturaliter plus distant in suis actualitatibus quam secundi. Nam calor ut 9, et frigus ut 9, non possunt inhærere subjecto, quin utrumque actuaret illud complete ; et sic, idem esset calidum et frigidum, ac per hoc calidum et non calidum. Sed calor ut 9 potest esse cum frigore ut 1 ; quia illud frigus non denominabit subjectum actu frigidum, sed in potentia remota satis ; nullus enim gradus frigoris denominat subjectum frigidum, nisi sit ultra medium gradum totius latitudinis frigiditatis.

Ad tertium dico quod nigredo remissa potest stare cum albedine, non præcise quia nigredo est, nec quia hæc nigredo, sed quia est nigredo citra summum ; et ideo divisio ibi facta non valet. — Tunc ad replicam finalem, quæ deducit ad hoc quod si proportionaliter sicut calor intenditur ita frigus remittitur, ergo aliquando calor et frigus erunt æqualia ; conceditur ; scilicet, quando erunt in medio suarum latitudinum. Sed in tali gradu, non erit status, nec illa simultas erit nisi potentialis, quia oportet alterum contrariorum prædominari in omni mixto, ut ostendit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 4, et dist. 15, q. 2, art. 1, præsertim dum contraria sunt activa ad invicem. Dato tamen quod ibi esset status, et quod aliquod subjectum haberet medium gradum latitudinis albedinis, qui est ut 5, et medium nigredinis, qui est similiter ut 5, tale subjectum non esset album neque nigrum. Nec sequitur, si illi duo gradus æquales se compatiuntur, quod similiter alii duo gradus æquales se compatiantur ; ut puta, quorum quilibet sit ut 7, et quilibet ut 3. Et causa est, quia licet illi duo primi sint æquales sicut (α) et alii, tamen in suis latitudinibus non distant, ut patet in figura. Secus de cæteris ; omnes enim alii gradus æquales distant ab invicem ; nam calor ut 3, distat a frigore ut 3 ; nam quilibet eorum non patitur alium gradum sui contrarii nisi ut 7, ut patet in figura. Et cum dicit arguens de contrariis approximatis tali subjecto æqualiter habenti de formis contrariis ; dico quod nec Deus, nec natura intenderet talia contraria simul et semel ; quia sequitur contradictio. Licet enim ex hoc quod calor sit ut 5, et frigus ut 5, informetur tale subjectum, non dicetur illud calidum et frigidum ; immo nec calidum nec frigidum. Tamen, si calor ut 6, et frigus ut 6, idem subjectum informarent, tale subjectum esset calidum et frigidum ; et consequenter contradictoria simul eidem inessent ; quia omnis gradus ultra medium latitudinis potest denominare subjectum tale vel tale.

Ad quartum, responsum est statim. Non enim omnis forma denominat subjectum cui inhæret, nisi insit ei complete et in actu sufficienti ad denominationem ; cujusmodi non sunt gradus citra medium latitudinis, immo nec gradus medius albedinis denominat subjectum album, sed aliter.

Ad quintum dico quod si loquaris de habitu odii et de habitu amoris acquisitis per actus, non implicat contradictionem gradum unius simul esse cum alio. Si loquaris de actibus, negatur consequentia, quia tales non sunt simul ullo modo in eadem voluntate naturaliter.

Ad sextum dico quod si calor A et frigus B coextendantur in eodem subjecto, non potest uni eorum addi pars ; quia forma non habet partes, nisi ratione subjecti quanti, vel ratione objecti ; licet gradus habeat, prout forma sub tali esse dicitur talis gradus, et forma sub alio esse dicetur alius gradus. Dico ergo quod si Deus intendat dictum calorem, oportet quod remittat frigus, vel totaliter auferat. Unde arguens false imaginatur talem additionem caloris ad calorem.

Ad septimum dicitur, secundum sæpe dicta, quod non omnis calor agit in quantumcumque parvum calorem, nisi sit calor intensissimus cui repugnat omnis frigiditas, sicut in igne. Et ideo illud quod adducitur in argumento non est inconveniens.

Ad octavum dicitur quod illud commentum vigesimumtertium 10. *Metaphysicæ* clare ostendit propositum nostrum. Unde Commentator ibidem dicit quod « non solummodo est verum dicere quod omnia media sunt composita ex contrariis ; sed e converso, scilicet quod omnia composita ex contrariis sunt media. Compositum enim ex duobus debet habere ex altero illorum minus et ex altero magis ; quoniam impossibile est quod in composito ex contrariis sint duæ partes æquales, sed altera debet esse dominans, cui attribuitur forma. Et hoc demonstrat impossibile esse inveniri complexionem mediam in extremis contrariis, ut dicit Galienus esse possibile ; quoniam, si esset possibile, tunc esset possibile invenire compositum ex ipsis extremis, absque eo quod accideret

(α) *sicut.* — Om. Pr.

eis transmutatio et diminutio ; et jam fecimus sermonem contradicentem ». — Hæc ille. — Et 4. *Cœli et Mundi*, commento 26, dicit : « Contraria exsistunt in medio; verbi gratia : album et nigrum exsistunt in rubeo. » Et commento 6, dicit quod « gravius et minus grave differunt secundum magis et minus, propter illud quod miscetur eis ex altero contrario quod est leve ». — Ex quo manifeste patet quod contraria sunt simul, licet unum semper dominetur. Et ideo dico, ut prius, quod si unum contrariorum intendatur et aliud remittatur in instanti, media erunt æqualia et in potentia; id est, si ibi quiescerent; non autem in actu. Sicut enim dicit Commentator, 6. *Physicorum*, commento 76, mobile dum movetur continue, nunquam est in loco sibi æquali in actu, sed in potentia; quia non est in loco sibi æquali, nisi in instanti; esse autem in instanti solum, est esse in potentia. Unde ibidem sic ait : « Quia translatum in instanti non est quiescens, ergo non est in longitudine sibi æquali nisi in potentia, non in actu. Et causa in hoc est, quoniam instans non est in actu in tempore; et ideo motum non est in longitudine sibi æquali nisi in potentia, non in actu. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito.

III. Ad argumenta Scoti, Cattonis, et aliorum. — **Ad argumenta** secundo loco facta contra eamdem conclusionem, dicitur quod illa confirmant propositum. Non enim aliud concludunt, nisi quod contraria sunt simul in esse incompleto, ita quod unum illorum dominatur et se habet quasi actus, aliud autem est in esse incompleto; ut ponit conclusio. Et hoc idem dicit Commentator, 10. *Metaphysicæ*, ut allegatum est. Et hoc idem dicit, 1. *Physicorum*, commento 56, ubi sic dicit : « Subjectum inter contraria est ad similitudinem medii. Est enim simile ei quoquo modo, quia est (α) in potentia utrumque extremum. Sed tamen subjectum est utrumque extremum potentia pura; medium vero est utrumque extremum, non pura potentia, sed alia potentia. In medio enim est utrumque extremum (β) in actu; sed tamen non in ultima perfectione; ergo est in potentia utrumque extremum quodammodo, in actu alio modo. Subjectum vero (γ) est utrumque extremum in potentia pura. » — Hæc ille.

IV. Ad alia argumenta Gregorii. — Ad argumenta tertio loco inducta, dicitur quod aliquo modo concludunt, et aliquo modo non. Secundum enim quod dicit Commentator, 5. *Physicorum*, commento 19. « Album non fit minus album nisi ex mixtione contrarii. » Et commento 45, dicit quod « diminutum in omni genere est diminutum per mixtionem contrarii ». Et 2. *de Generatione* (commento 35), volens probare quatuor elementa esse in mixto, dicit quod si calidum non esset in composito, non esset in eo frigidum, nisi in fine, quasi in summo. Ex quibus patet quod aliquando formæ diminuuntur per mixtionem contrarii; et hoc præcipue quando subjectum naturaliter est semper sub altero contrariorum, vel sub medio, ita quod a tali contrarietate separari non potest, sicut est materia generabilium et corruptibilium respectu qualitatum activarum et passivarum et hujusmodi. Sed sciendum quod, sicut dicit sanctus Thomas, 2. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 1, ad 2[um] : « Intensio et remissio, in his quæ secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quæ secundum quantitatem augentur, in quibus quantitas quantitati additur ut major quantitas fiat; non enim calor calori additur ut fiat magis calidum, vel curvitas curvitati ut fiat magis curvum, ut dicitur in 4. *Physicorum* (t. c. 84); sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et suo opposito impermixtius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ad intensionem, in hujusmodi qualitatibus, duo concurrunt : primum est impermixtio oppositi; secundum est redditio qualitatis de imperfecto ad perfectum, et in hoc secundo formaliter consistit intensio, ut ponit secunda conclusio; sed primum se habet ut removens prohibens, vel ut dispositio ad intensionem. Et opposito modo est dicendum de remissione. Tunc

Ad primum, dicitur quod bene concludit quod si forma contraria abjiceretur et ad hoc non sequeretur eductio formæ de imperfecto ad perfectum, illud non esset vera intensio, sed formæ latentis manifestatio.

Ad secundum negatur consequentia. Nec valet probatio, quæ fundatur in alia falsa consequentia, scilicet : albedo minus permiscetur nigredini; ergo econtra nigredo minus permiscetur albedini. Non enim illo modo intelligenda est ista impermixtio, quod albedo segregetur a nigredine quasi duo manentia æqualia, ut post seorsum ponantur quæ fuerunt prius conjuncta; sed isto modo quod albedo prædominatur nigredini, et excedit eam in actualitate plus quam prius; ita quod nigredo coextensa albedini est potentialior quam prius, albedo autem actualior. Et ideo albedo dicitur impermisceri, quia subjectum ejus elongatur ab actualitate nigredinis; nigredo e contrario dicitur permisceri, quia subjectum ejus terminatur sub actu albedinis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3 (q[la] 3[a]), ad 4[um] : Contrarium elongat potentiam subjecti per indispositionem ab actu formæ contrariæ. Et similiter, *de Malo*, q. 2, art. 12, ponit quod « habilitas potentiæ passivæ ad actum suum minuitur per appositionem contrarii »; unde,

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) a verbo *potentia pura* usque ad *extremum,* om. Pr.
(γ) *vero.* — *vere* Pr.

quanto plus fuerit appositum de calore, tanto minuitur habilitas ad frigus. Et 1 p., q. 45, art. 5, ad 2um, dicit quod « contrarium ligat potentiam, ne reducatur in actum alterius contrarii ». Similiter, q. 48, art. 4, ponit quod habilitas subjecti ad formam remittitur per dispositiones contrarias, non per subtractionem alicujus. — Patet ergo quod ista impermixtio albedinis a nigredine intelligenda est isto modo : quia scilicet subjectum ejus solvitur ab actu nigredinis; et econtrario, nigredo dicitur permisceri, quia subjectum ejus trahitur ad actum albedinis et habilitatur ad actum nigredinis. Et sic, nigredo continue remittitur, usque ad non gradum, quando nigredo non est ibi nisi in potentia pura; et tunc ipsa non dicitur permixta albedini; quia permixtio dicit duo : scilicet, quod talis forma aliqualiter sit in actu; secundario, quod actus ille sit incompletus propter ligationem potentiæ ad actum oppositum.

Et si quæratur an ista impermixtio (α) sit causa intensionis, vel econtra; dicitur quod se habent quodammodo ut causa et causatum. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1^a 2^æ, q. 113, art. 8, ad 1um : « Recessus a contrario et accessus ad terminum dupliciter possunt considerari. Uno modo, ex parte mobilis; et sic, naturaliter, recessus a termino præcedit accessum ad terminum ; prius enim est in subjecto mobili oppositum quod abjicitur, et postmodum est illud quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est econtra. Agens enim, per formam quæ in eo præexsistit, agit ad removendum contrarium ; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras; et ideo, ex parte solis, prius est illuminare quam tenebras removere; ex parte autem aeris illuminandi, prius est purgari a tenebris quam consequi lumen, ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quomodo recessus a contrario prior est quodammodo accessu ad terminum, et quodammodo posterior; et eodem modo, est causa quodammodo, et quodammodo effectus. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, q^{la} 1^a : « Omnis prioritas secundum ordinem naturæ aliquo modo reducitur ad ordinem causæ et causati; quia principium et causa idem sunt. In causa autem contingit quod idem est causa et causatum, secundum diversum genus; ut patet, 2. *Physicorum* (t. c. 30), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2) : sicut ambulatio est causa efficiens sanitatis, et sanitas est causa finalis ambulationis. Similiter est de habitudine quæ est inter materiam et formam ; quia, secundum genus causæ materialis, materia est causa formæ, quasi sustentans ipsam ; et forma est causa materiæ, quasi faciens eam esse actu, secundum genus causæ formalis. Ex parte autem causæ materialis, secundum quamdam reductionem, omne illud per quod materia efficitur propria hujus formæ, sunt dispositiones et remotiones impedimentorum. Et ideo in generatione naturali, quia generatio unius est corruptio alterius, nam per hoc quod una forma inducitur alia expellitur, remotio formæ præexsistentis se tenet ex parte causæ materialis; et ideo, secundum ordinem causæ materialis, præcedit naturaliter introductionem alterius formæ; sed secundum ordinem causæ formalis, est e converso. Et quia forma, et finis, et agens, incidunt in idem numero vel specie, ideo, etiam in ordine causæ efficientis, introductio formæ prior est, quia forma introducta est quædam similitudo formæ agentis per quam agens agit; et similiter in ordine causæ finalis, quia natura principaliter intendit introductionem formæ, et ad hanc ordinat expulsionem omnis illius rei cum qua non potest stare formæ introductio. Unde, secundum ordinem causæ materialis, remotio formæ præcedentis præcedit introductionem alterius; sed secundum ordinem causæ formalis, efficientis, et finalis, introductio est prior. » — Hæc ille. — Ita in proposito, dico quod impermixtio contrarii et remissio illius, in ordine causæ materialis præcedit intensionem formæ, sed in ordine causæ formalis, et efficientis, et finalis, est econtra.

Ad tertium dico quod forma quæ remittitur, ideo dicitur magis misceri formæ contrariæ, quia subjectum suum magis trahitur ad actum formæ oppositæ quam prius. Et ideo forma opposita isti coextensa in se fit major, non quidem per additionem alicujus similis, sed quia subjectum magis reducitur in actum ejus; sicut, per oppositum, forma quæ remittitur fit minor, non per subtractionem alicujus suæ partis, sed quia subjectum minus actuatur per eam, et illa inest sibi minus quam prius. Sic ergo una minuitur et alia augetur; sed non illo modo quo arguens putat.

Ad quartum, dictum est in solutione secundi et primi. Conceditur enim quod intensio formæ non est impermixtio formaliter, immo consequitur talem impermixtionem in genere causæ materialis; licet præcedat eam in genere causæ formalis, et efficientis, et finalis.

Ad quintum dico quod utique Deus posset mutare qualitatem nullo modo mixtam suo contrario, immo penitus impermixtam. Sed dato quod illæ qualitates sint mixtæ, una non potest remitti naturaliter, quin alia intendatur; quia prius est formam contrariam intendi, quam aliam remitti. Deus tamen posset unam remittere, alia non intensa; sed non posset una intendi in subjecto participante formam contrariam, nisi alia remitteretur. Cujus causa est quod, licet ad intensionem formæ requiratur major subjecti dispositio, non tamen illa dispositio est causa præcisa intensionis hujusmodi; sed requiritur agens reducens subjectum magis dispositum quam prius,

(α) *impermixtio.* — *permixtio* Pr.

in actum formæ ad quam est dispositum perfectius quam prius. Et licet non subsit agenti naturali disponere materiam plus quam prius ad formam quam potest intendere, quin simul, immo forte eadem actione, intendat formam, tamen Deus posset unum sine alio facere.

Et per hoc patet responsio **ad sextum**. Unde, in illo casu dicti sexti argumenti, calor intenderetur sine remissione alicujus qualitatis.

Ad septimum negatur minor. Dicetur enim quod in aere est aliquid de frigiditate, in esse incompleto. Nec oportet quod omnes qualitates elementorum sint contrariis impermixtæ, nisi loquamur de qualitate propria eis. Unde, licet humiditas aeris puri sit impermixta siccitati, non tamen ejus caliditas frigiditati; quia caliditas non est sibi adeo propria sicut humiditas. Nec est inconveniens elementa habere qualitates mixtas contrariis. Nam levitas aeris est mixta gravitati, et gravitas aquæ est permixta levitati. Quod patet. Nam Commentator, 3. *Cœli*, commento 28, dicit sic : Habet aer in se levitatem et gravitatem aliquam ; et est manifestum : quia est medium inter extrema. Item, ibidem : Quoniam autem aer habet gravitatem et levitatem in suo loco, secundum modum quem diximus, manifestum est ex projectis in eo, et quia est medius inter extrema. Idem dicit de aqua et aere insimul, 4 *cœli*, com. 39. Et sicut dicit de gravitate et levitate, ita dicendum videtur de caliditate et frigiditate.

Ad octavum dicitur sicut ad præcedens.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam, quartam et sextam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** argumentorum Aureoli contra tertiam, quartam et sextam conclusiones, respondetur negando majorem. Sufficit enim, ad hoc quod motus sit novus, quod acquiratur vel habeatur terminus antiquus novo modo, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, quæst. ult., art. 2, ad 2um. Dico tamen quod in tali intensione non acquiritur aliqua forma vel pars formæ quæ non præfuit; tamen potest dici quod acquiratur nova forma. Dum enim charitas intenditur, illa charitas intensa potest dici nova realitas propter novum modum essendi in (α) subjecto, quia subjectum perfectius se habet secundum eam quam prius ; non tamen dicitur nova realitas propter hoc quod prius non esset in subjecto. Unde in illa intensione non acquiritur aliqua pars formæ, nec alia nova forma; sed subjectum aliud esse habet secundum illam formam quam prius; non tamen motus ille proprie loquendo terminatur ad ipsum esse formæ, sed ad formam sub illo esse.

Et cum probat arguens quod non sit aliud esse quam prius; dico, ad primam probationem, quod esse formæ accidentalis habet gradus; non quod componitur ex multis gradibus unum esse accidentale; sed quia unum illorum est perfectius alio, et continet eminenter aliud ; et secundum talia esse variatur forma, quia modo habet esse imperfectius, modo perfectius; vel potius subjectum secundum eam habet tale vel tale esse. Et ista est intentio sancti Doctoris. Dicit enim in *de Virtutibus* (q. 1, art. 11), ubi supra allegavi (in probatione tertiæ conclusionis), quod forma substantialis dat esse uno modo et est in subjecto modo indivisibili, quia ubi est aliud esse substantiale, est alia res, etc. Ex quo patet quod mens sua est quod subjectum formæ accidentalis, secundum illam formam potest habere aliud et aliud esse; sed non subjectum formæ substantialis. Et ideo una illarum est intensibilis, et non alia.

Ad secundam probationem, dico quod esse potest variari, forma non (α) variata nisi secundum illud esse; et quod una forma potest dare diversa esse, loquendo de forma accidentali, cujus est inesse subjecto; et illa diversitas potest provenire ex duobus, scilicet ex parte subjecti recipientis, quod plus aut minus potest disponi, aut ex parte agentis, quod plus trahit formam de imperfecto ad perfectum, secundum quod dictum est in probatione quartæ conclusionis, ubi allegavi sanctum Thomam in 1. *Sentent.* (dist. 17, q. 2, art. 1). Nec est verum quod arguens dicit, quod si esse habet gradus, quod essentia habeat. Non enim oportet rationem specificam variari ex diverso modo essendi; ergo nec oportet quod formæ fiat additio vel subtractio propter aliud et aliud esse in subjecto, quia talis additio variat speciem. Immo illud argumentum probaret quod nunquam duo homines essent unius speciei quia non habent eumdem modum essendi. Concedo tamen quod si forma quæ est charitas esset separata, illa non posset variari secundum esse. Ipse etiam falsum supponit, vel improprie loquitur, dicens quod esse varietur, et non forma. Nos enim hoc non dicimus; sed potius dicimus quod forma, et non esse, variatur secundum esse (β); vel, proprius loquendo, subjectum habet aliud et aliud esse secundum formam.

Ad tertiam probationem, dico quod esse exsistentiæ est esse substantiale, et illud non est nisi unum in uno supposito, nec nos de tali esse loquimur; sed si ipse loquitur de illo, male capit nos, quia nos loquimur de esse quod dat forma accidentalis, quod est esse inexsistentiæ, et non esse exsistentiæ; et talia tot sunt in supposito, quot sunt ibi formæ accidentales; immo suppositum per unam formam accidentalem habet successive diversa talia esse, scilicet cum illa forma intenditur aut remittitur. Quod autem

(α) *essendi in*. — *inessendi* Pr.

(α) *non*. — Om. Pr.

(β) *quod forma, et non esse, variatur secundum esse*. — *quod esse non variatur secundum esse* Pr.

multa talia esse sint simul in eodem supposito, secundum multas formas accidentales, alias dictum est et probatum quod est mens sancti Doctoris.

Ad alia vero quæ dicit in illo argumento, de participatione vel radicatione, concedi potest quod participatio dicit relationem. Et cum probat quod non, quia relatio non suscipit, etc., negatur, ut patet de similitudine, quæ dicitur major et minor, et aliquid similius quam aliud. Et cum dicit quod relatio non suscipit magis et minus nisi per fundamenta, concedo. Non tamen oportet quod fundamentum suscipiat magis, dum relatio suscipit magis; immo aliquando fundamentum remittitur cum similitudo intenditur, ut patet, quia cum albissimum continue remittitur, continue efficitur similius albo remisso. Dico autem quod sufficit quod fiat variatio in fundamento secundum magis et minus. Et ita est in proposito : quia participatio fundatur in esse quod forma dat subjecto; modo, in intensione, perfectius esse dat forma subjecto quam prius; et ideo participatio est major. Forma etiam participata, est major quam prius, secundum illud esse. Et sic patet quod participatio illa intenditur propter variationem fundamenti, vel, proprie loquendo, est alia participatio et major quam prius. Et cum dicit arguens, quod indivisibile non potest magis radicari, etc.; dico quod forma indivisibilis et indivisibiliter inexsistens subjecto, non potest magis participari ab illo, sicut anima humana; sed forma accidentalis non indivisibiliter inest, quia multa esse potest dare subjecto.

Et sic patet quod primum argumentum non insolubiliter concludit.

Ad secundum principale dicitur quod forma proprie non fit, sed compositum. Unde, cum charitas intenditur, anima fit charior quam prius; nec proprie charitas fit, sed anima fit chara. Loquendo tamen ad modum arguentis, dico quod in intensione charitatis, aliquid fit circa formam, quia ipsa educitur de imperfecto ad perfectum, de potentia in actum. Hoc autem contingit, quandoque propter vigorationem agentis, quandoque autem propter dispositionem subjecti, ut dictum est in quarta conclusione. Et cum dicit arguens quod hoc non potest esse per dispositiones ejusdem rationis (α), negatur. Dico enim quod charitas intenditur propter majorem dispositionem subjecti. Illa autem est frequentatio actuum charitatis, qui sunt ejusdem rationis; ita quod, quanto anima habet plures actus tales, tanto plus disponitur ad charitatem. Et cum dicit arguens : per quid et quomodo intenditur dispositio illa; dico quod non oportet quod dispositio intendatur, sed quod sit major extensive, id est, quod sint plures actus charitatis quam prius, et non quod aliquis eorum intendatur. Si autem quæritur quomodo actus charitatis est intensior vel remissior; dico quod poterit intendi et educi de imperfecto ad perfectum, non exigendo aliam priorem dispositionem ad illum actum. Non enim dico quod charitas intendatur formaliter propter majorem dispositionem subjecti, quia tunc homo qui causat illam dispositionem intenderet charitatem; quod est falsum. Sed illa dispositio se habet in habitudine causæ materialis; Deus autem in ratione efficientis, in intensione charitatis. Sed eductio de imperfecto ad perfectum, de potentia in actum, est formalis ratio intensionis charitatis. Nec oportet quod si charitas exigit dispositiones ad sui intensionem, quod ideo illi actus liberi arbitrii iterum exigant alias dispositiones ad sui intensionem, quia in illis non consistit formalis ratio intensionis charitatis, sed materialis; unde anima requirit dispositiones in corpore, et illæ dispositiones non exigunt alias. Sic in proposito. Et cum dicit arguens quod tunc in subjecto dispositissimo, etc., negatur consequentia; quia, ut dixi, in hoc non consistit formalis ratio intensionis alicujus formæ. Ultima tamen consequentia ibi facta, etiam negatur. Cum dicit : forma non est intensior propter ampliorem dispositionem subjecti, ergo forma est intensior per additionem alicujus vel acquisitionem, etc., non sequitur; quia est dare medium, immo media. Forma enim intenditur per hoc, formaliter, quod magis participatur in subjecto, vel magis actuat et perficit illud secundum perfectius esse, et magis educitur de potentia in actum, de imperfecto ad perfectum, ut dudum dictum fuit. Sed ad hoc quod forma sic educatur, requiritur agens, et, quandoque, potior dispositio subjecti quam prius, quandoque non, ut dictum est. Et sic patet ad secundum argumentum.

Ad tertium principale, quidquid sit de majori, dico ad conclusionem, quod male infertur. Nam ex dicta majore cum minore ibidem sumpta, solum sequitur quod sit facta mutatio secundum aliquid reale, et hoc concedimus; subjectum enim mutatum est secundum illam formam, quia magis est reductum in actum illius formæ quæ intensa est, illa autem forma est aliquid reale. Sed non sequitur ex illo argumento, quod aliqua realitas totaliter nova advenerit subjecto. Quod si accipiat talem propositionem pro majore, scilicet : impossibile est verificari contradictoria de prædicato reali secundum diversa tempora de subjecto, nisi adveniat sibi aliqua totaliter nova realitas vel perdatur ab illo, tunc negatur major. Hoc enim non requiritur; sed sufficit facta realis transmutatio secundum formam, non noviter acquisitam, sed reductam de imperfecto ad perfectum.

Ad quartum negatur major. Sufficit enim quod subjectum mutetur de potentia in actum; in quo processu acquirit novum esse, non autem essentiam aut partem essentiæ. Et cum probatur quod pari

(α) *rationis*. — Om. Pr.

modo posset dici quod materia, etc.; dico quod non est simile; quia, secundum sanctum Thomam, 2. *Contra Gentiles*, c. 54, materia non immediate actuatur per esse, sed per formam; essentia autem subsistens, vel forma subsistens, actuari potest per esse; quod esse non est essentia, nec res proprie loquendo, sed actus essentiæ.

Ad quintum dico quod licet nihil simul et semel sit perfectum et imperfectum, tamen nihil prohibet rem imperfectam prius, esse perfectam posterius, nulla realitate sibi addita, sed solum per exitum de potentia in actum.

Ad sextum dico quod idem eodem modo se habens et secundum idem esse, non potest esse terminus a quo et terminus ad quem in eadem transmutatione; sed eadem forma, sub esse imperfecto et ut est in potentia, potest esse terminus a quo, et ipsa eadem, secundum essentiam, erit terminus ad quem, prout habet esse perfectum et est in actu completo. Vel forte negatur quod forma remissa, sit terminus a quo præcise; sed ipsa cum privatione alicujus actus est terminus a quo, et ipsa prout est sub illo actu est terminus ad quem; ita quod secundum diversa esse est terminus a quo et terminus ad quem.

Ad septimum, dico, ad minorem, quod non omne quod est in potentia ad aliquam perfectionem caret illa totaliter; sed est possibile quod habeat illam perfectionem sub esse imperfecto, et sit in potentia ad eam sub esse actualiori et perfecto. Sic in proposito. Subjectum formæ quæ intenditur habet illam sub quodam esse, et est in potentia ad illam sub alio esse; nec oportet quod novam totaliter realitatem acquirat, sed quod procedat de potentia in actum modo prædicto.

Ad octavum dico quod non oportet formam secundum quam est motus habere partes in essentia, sed sufficit quod possit haberi a subjecto sub esse perfecto et sub esse imperfecto. Sed ad Commentatorem, dico quod ipse loquitur de forma substantiali; et intendit quod omnis forma substantialis, vel acquiritur successive secundum se, modo quo dictum est, vel saltem dispositiones ejus illo modo acquiruntur. Ipse enim vocat formam habentem partes, omnem formam quæ potest acquiri successive, ita quod forma sub tali esse dicitur una pars, et eadem sub alio esse est alia pars.

Ad nonum, concedo quod terminus ad quem est intensio, realiter acquiritur, quia sub alio esse reali habetur quam prius haberetur; non autem acquiritur totaliter noviter. — Et quod istæ solutiones sint secundum mentem sancti Doctoris, patet. Nam, 1ª 2æ, q. 52, art. 2, ad 2um, dicit : « Causa, inquit, augens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto; non autem formam novam; sed facit quod subjectum perfectius formam præexsistentem participet, aut quod amplius se extendat. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 3um, dicit : « Illud quod est minus calidum aut album, non est in potentia ad formam, cum jam actu formam habeat, sed in potentia ad perfectum participationis modum; et hoc consequitur per actionem agentis. » — Item, 2ª 2æ, q. 24, art. 5, ad 3um : « Augmentatio charitatis importat mutationem secundum magis aut minus; et ideo non oportet quod aliquid insit quod prius non fuerit, sed quod magis insit quod prius inerat. Et hoc est quod facit Deus charitatem augmentando, scilicet quod magis insit et quod perfectius participetur similitudo Spiritus Sancti in anima. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. ult., art. 2, ad 2um : « Deus, inquit, eadem operatione agit in omnia quæ sunt, quamvis forte illa operatio differat solum secundum rationem, secundum quod exit a ratione diversorum attributorum, vel diversarum idearum. Unde dico quod una et eadem operatione infunditur gratia, et augetur; nec est diversitas nisi ex parte recipientis, secundum quod ex illa operatione plus minusve recipit secundum quod ad eadem diversimode præparatur, sicut eadem irradiatione solis efficitur aer clarus, et magis clarus, depulsis nebulis et vaporibus, quæ receptionem luminis impediebant. Unde non oportet quod sit ibi alia et alia charitas. Et præterea, si essent duæ operationes, non oporteret quod terminarentur ad duo diversa (α) secundum substantiam, sed prima terminaretur ad esse charitatis imperfectæ, secunda vero ad eamdem charitatem secundum esse perfectum, secundum quod aliquid educitur de imperfecto ad perfectum. » — Hæc ille. — Ex quibus omnibus patet quod solutio argumentorum prædicta, est de mente sua.

§ 3. — Ad argumenta contra quintam et septimam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra quintam et septimam conclusionem dicitur.

Ad primum quidem dicitur quod forma causat esse distinctum a seipsa, non per modum efficientis, sed per modum quo subjectum proprium est causa proprii actus, ut alias dictum est (dist. 3, q. 3, ad 6um, in resp. ad arg. Adæ contra 1am concl.).

Et ad improbationem primam *hujus*, dico quod posito subjecto et forma, et quod forma sibi insit, jam ponitur illa tertia entitas, vel res, si tamen debet dici ens, vel res, et non potius actus entis. Nec sequitur processus in infinitum. Nam illud esse non inest per modum quo accidens vel forma inest subjecto, sed est in essentia ut actus in propria potentia. Similiter non oportet, si forma dat tale esse subjecto, quod ulterius illud esse det aliud esse; quia constitutum ex forma et subjecto est potentiale

(α) *diversa*. — Om. Pr.

ad ulteriorem actum non sic constitutum ex forma et esse, vel aggregatum. Illud quod additur ibi de impressione realitatis vel modalitatis, nihil valet; sed ex falsa imaginatione procedit, ac si esse inesset per modum formæ. Nec hoc est verbalis fuga; sed argumentum est verbum sine fructu; procedens ex inadvertentia distinctionis actus et potentiæ.

Secunda similiter improbatio hujus partis non valet. Dicitur enim quod illud esse non est ejusdem rationis cum forma, sicut nec actus cum potentia, licet reducatur ad illam rationem sicut principium exsistendi. Unde non est proprie ejusdem rationis specificæ; nec alterius; quia non habet rationem quidditatis. Sed, concesso quod sit alterius rationis, licet non specificæ; dicitur ad objectiones ibi factas per modum conclusionum. — Ad primam quidem, dico quod illud esse non habet gradus resultantes ex additione esse ad esse, plus quam forma; licet unum esse sit perfectius quam aliud. Unde, adveniente uno esse, desinit aliud. — Et ideo solvitur secunda objectio. — Item, tertia, per idem; quia non pono quod esse perfectius constituatur ex multis, plus quam forma; ac per hoc non (α) oportet dare per quid illa multa sunt unum. — Item, quarta solvitur; quia non dico quod esse perfectius, sit compositius, plus quam esse imperfectius. — Item, quinta solvitur; quia, licet unum esse sit dissimile alteri, tamen forma quæ successive habet talia dissimilia esse, augetur et fit major quam prius; quia, licet sint dissimilia, non tamen specifice, cum non sint sub aliqua specie, sed sunt modi specificæ rationis, quorum unus est alio perfectior, et perfectior eminenter continet imperfectiorem et ultra. Et si dicas quod ita poterit dici de forma, non est verum; quia tunc nulla forma esset major quam prius, sed post imperfectam veniret perfectior.

Cum etiam impugnatur *alia pars* divisionis factæ, sustinendo eam in quantum ponit formam intendi propter majorem dispositionem subjecti nulla additione facta formæ ad formam; dicitur

Ad primam rationem, negando consequentiam primam. Ut enim dictum fuit prius, licet dispositio subjecti quandoque sit causa intensionis formæ, non tamen est formaliter intensio. Nam intensio consistit formaliter in majori et perfectiori actualitate subjecti per formam, et eductione formæ de imperfecto ad perfectum; et ad hoc requiritur agens educens subjectum de potentia in actum formæ; requiritur etiam quod forma det perfectius esse quam prius. Et quandoque requiritur major dispositio subjecti quam prius; unde dico quod, sicut argumentum probat, aliquando unum subjectum erit dispositius ad participandum formam quam aliud, et tamen erit minus tale per eam, sicut exemplificatur de aere illuminato a candela, et de aqua illuminata a sole; unde aliquando ad hoc quod forma perficiens subjectum intendatur, requiritur major dispositio ex parte subjecti, tanquam necessaria ad intensionem in genere causæ materialis. Aliquando requiritur major appropinquatio, vel vigoratio ex parte agentis, vel quod plus influat, quam prius. Et ideo argumentum solum concludit quod formam intendi non est subjectum amplius disponi, nec est agens esse vigorosius, vel propinquius, vel plus influere, sed formaliter est formam perfectius esse dare subjecto, ad quod sequitur subjectum magis participare formam.

Ad secundum principale, responsum est in objectionibus Aureoli; quia subjectum formæ quæ intenditur, transmutatur secundum formam, in quantum eam novo modo habet et amplius perficitur per eam. Et ideo responsio quam arguens impugnat bona est. Nec sua impugnatio valet, propter insufficientiam divisionis. Nec enim subjectum magis dicitur perfici per formam, eo quod plures partes subjecti informet quam prius; nec quia plures partes formæ sunt in subjecto quam prius; nec ideo quod forma firmius inhæret subjecto, hoc est, quia diutius remaneret, vel quia difficilius tolleretur. Sed ideo dicitur firmius inhærere, vel magis radicari, quia perfectius esse dat subjecto quam prius, et potentia ad oppositam formam ligatur et elongatur ab actualitate opposita. — Secunda impugnatio similiter non valet. Quia minor est falsa. Nam forma quæ intenditur, aliud esse dat subjecto quam prius, et subjectum aliter participat actum ejus, quam prius, dum ex confusione quadam potentialitatis ad opposita colligitur, et terminatur per actum ejus, et elongatur ab opposito; licet nec pars formæ addatur, nec subtrahatur.

Ad tertium principale, dicitur quod responsio prima, ibidem data, quoad aliquid bona est. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.* (dist. 17, q. 2, art. 2), ut recitat quarta conclusio, dissimiliter intenduntur qualitates primæ et secundæ, simplices et compositæ. Nam, licet generaliter quælibet intendatur ex hoc quod perfectius actuat suum susceptibile, tamen aliqua non possunt hoc facere nisi prius subjectum disponatur per raritatem et densitatem; sicut contingit in qualitatibus simplicibus activis et passivis, nam summus gradus caloris non posset recipi nisi in subjecto raro, nec summa siccitas nisi in subjecto denso. Aliqua autem requirunt subjectum disponi secundum diversam mixtionem qualitatum activarum et passivarum, sicut sapor, color, odor. Quæcumque tamen qualitas, ad hoc quod intendatur, requirit agens educens eam de actu imperfecto ad perfectum, sive requirat cum hoc subjectum magis disponi, sive non. Et ideo responsionem illam non teneo ex toto. Concedo enim quod subjectum aliquando est dispositum, nec indiget rarefactione, nec condensatione, aut alia prævia

(α) *non*. — Om. Pr.

dispositione; et tamen forma non est intensissima, immo potest intendi.

Ad quartum, dico quod responsio ibidem data, bona est. Nec impugnatio valet. Licet enim forma accidentalis det esse specificum accidentale, tamen illud esse non est quo res formaliter exsistit aut simpliciter est in rerum natura, sicut est esse quod dat forma substantialis. Et ideo, si esse quod dat forma substantialis variaretur, non maneret idem ens quod prius; non autem oportet rem substantialiter variari, propter hoc quod habet aliud esse accidentale quam prius. Similiter, esse quod dat forma accidentalis, advenit enti subsistenti. Ideo variari potest, cum habeat subjectum fixum et stans. Esse autem quod dat forma substantialis, non advenit alicui subsistenti in esse completo; ideo, quantumcumque materia disponatur, forma non dabit aliud esse; quia variatio talium esse diversorum non haberet aliquod deferens in actu; ideo non posset fieri sine corruptione substantiali, plus quam transitus de substantiali forma in substantialem formam. Concedo tamen quod in eadem specie, una forma substantialis dat perfectius esse suæ materiæ, vel composito, quam alia, propter majorem dispositionem susceptivi. Et similiter, ex hoc contingit quod una anima est nobilior alia; quia perfectius esse suscipit in materia magis disposita. Tamen non ex hoc una forma substantialis est intensa, et alia remissa; quia, licet una sit perfectior alia, tamen nulla earum procedere potest de esse imperfecto ad esse perfectum per motum, nec augeri, licet procedere possit de potentia in actum.

Ad quintum, negatur minor. Dico enim quod prima similitudo quam ponit Philosophus, est pro nobis. Sicut enim numerus habet partem alterius rationis a toto numero, nam binarius habet partes alterius rationis a binario; ita diffinitio seu forma habet (α) partes essentiales, vel aliquid loco earum, scilicet genus et differentiam, vel materiam et formam, et hujusmodi; nulla tamen forma est partibilis in partes unius rationis cum ea, nisi per accidens, ratione quantitatis. Et ita nulla quidditas diffinibilis potest constitui ex multis similibus ei, sicut una humanitas ex multis humanitatibus, vel (β) una albedo ex multis albedinibus. Et per consequens forma intensa non includit multas sibi consimiles secundum speciem. Secunda similiter similitudo est pro nobis. Nam Philosophus loquitur universaliter de forma totius, quæ est quidditas diffinibilis et per diffinitionem importata. Et licet nulla quidditas accidentalis definiatur propriissima diffinitione, tamen proportionaliter diffiniuntur formæ et quidditates aliorum prædicamentorum ad quidditates substantiales, cum eadem sint principia omnium prædicamentorum secundum proportionem, ut dicitur in 12. *Metaphysicæ* (t. c. 22). Intendit ergo quod omnis additio differentiæ ad quidditatem, mutat speciem. Omnis autem additio formæ ad formam est differentialis; præsertim si sit additio ad constituendum aliquid per se unum, secundum mentem Philosophi et Commentatoris; quia semper forma quæ additur, erit alterius rationis a præcedente. Nam, si sit additio in esse quidditativo, constat quod forma unius rationis non est nisi una. Si fiat additio in esse reali, constat etiam quod forma unius rationis in eodem susceptivo non est nisi una. Et sic constat quod nec in esse reali, nec in esse quidditativo et secundum rationem, forma additur formæ ad constituendum aliquid unum, nisi sint diversarum rationum, illo modo quo forma generis et forma differentiæ sunt formæ alterius et alterius rationis. Ad aliam auctoritatem quam ille glossat; dico quod non intendit solummodo Aristoteles quod forma substantialis propter subjectum est major vel minor extensive, immo quod secundum diversam materiæ vel subjecti potestatem, diversimode participatur actus formæ, vel in ipsa introductione solum, sicut in formis substantialibus, vel introductione et intensione, sicut in accidentibus; non quod dispositio materiæ sit tota causa.

Ad ea quæ specialiter arguit de charitate, dicitur ad primum, quod anima est uno tempore magis disposita ad charitatem, quam alio, propter majorem conatum, secundum quod ponit sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 24, art. 3, ad 1um, ubi exponens illam auctoritatem Matth. 25 (v. 15) : *Dedit unicuique secundum propriam virtutem*, sic dicit : « Illa virtus, secundum quam Deus sua dona dat unicuique, est dispositio vel præparatio præcedens, vel conatus gratiam accipientis. Sed hanc etiam dispositionem, vel conatum, præcedit Spiritus Sanctus, movens mentem hominis plus vel minus secundum suam voluntatem. » — Hæc ille. — Et 1ª 2æ, q. 112, art. 2, dicit quod bonus motus liberi arbitrii moti a Deo, est præparatio ad donum gratiæ suscipiendum, et est quandoque simul cum infusione gratiæ, et est operatio meritoria; quandoque autem præcedit donum gratiæ gratum facientis. — Similiter, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 1, dicit quod « operationes animæ se habent ad perfectiones acquisitas, non solum per modum dispositionis, sed sicut principia activa; sed ad perfectiones infusas se habent solummodo sicut dispositiones. Mensura igitur secundum quam datur charitas, est capacitas ipsius animæ, quæ est ex natura ipsius simul et dispositione, quæ est per conatum operum. Et quia secundum eumdem conatum magis disponitur natura melior, ideo qui habet meliora naturalia, dummodo sit par conatus, magis recipiet de perfectionibus infusis; et qui pejora naturalia, quandoque magis recipiet, si adsit major conatus ». — Hæc ille. —

(α) *partes alterius rationis a binario; ita diffinitio seu forma habet.* — Om. Pr.

(β) *humanitatibus, vel.* — *scilicet* Pr.

Verumtamen, sicut prius dixi, talis major dispositio non est forma intensionis, sed causa materialis. Unde, dist. prædicta, q. 2, art. 2, ad 4um, dicit sic : « Eodem modo sumus causa augmenti gratiæ, sicut et causa ipsius gratiæ; scilicet per modum dispositionis tantum ; sed utrobique efficientia est ex parte ipsius Dei. » — Ex quibus patet quod anima dicitur esse magis disposita ad charitatem nunc quam prius, propter majorem conatum vel motum liberi arbitrii a Spiritu Sancto movente mentem hominis. — Tunc ad argumentum contra hoc, quo infertur quod tunc, quandocumque augetur charitas, acquiritur nova forma in anima; dicitur quod si actus ille vocetur forma, conceditur consequentia et consequens. Quandocumque enim Deus vult gratiam in anima vel charitatem intendere, disponit eam ad hoc, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1^a 2^æ, q. 112, art. 2, ad 3um, ubi sic dicit : « Agens infinitæ virtutis non exigit materiam, vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed oportet tamen quod secundum conditionem rei causandæ in ipsa re causet et materiam et debitam dispositionem ad formam. Et similiter, ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio requiritur, quam ipse non faciat. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de dispositione ad infusionem, ita de dispositione ad augmentum pariter est dicendum. Verumtamen, ad illam præparationem non necessario sequitur intensio, vel infusio gratiæ, secundum quod est a libero arbitrio; sed secundum quod illa dispositio est a Deo movente, habet necessitatem, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, ut dicit in sequenti articulo. Et cum dicit arguens, quod hoc est inconveniens, si charitas, etc.; dicitur quod motus augmenti charitatis non est continuus.

Cum autem quærit modum quo illa dispositio est major quam prius, etc.; dicitur quod dispositio illa, quandoque est major intensive, quandoque est major extensive, sicut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17), q. 2, art. 3, ad 1um, ubi sic ait : « Non eodem modo se habet quilibet actus charitatis, eo quod unus potest esse magis intensus, et etiam unus potest esse disponens in virtute plurium præcedentium. » — Hæc ille. — Sicut enim ipse ponit, ibidem : « Quia (α) homo est dominus sui actus, potest agere secundum totam (β) virtutem suæ naturæ, vel (γ) secundum partem; quod non contingit in illis, quæ agunt ex necessitate naturæ; semper enim agunt tota virtute sua. Quando igitur ita est quod homo non habens charitatem, ex tota virtute naturalis bonitatis sibi inditæ movetur ad charitatem, unus actus disponit eum, ultima dispositione, ut sibi detur. Quando vero non secundum totam virtutem, sed secundum (α) aliquid ejus, præparatur ad charitatem, tunc ille actus non est sicut ultima dispositio, sed remota, et per plures actus poterit pervenire ad ultimam dispositionem. Similiter dico, ex alia parte, quod quando actus charitatis procedit ex tota virtute habentis (β), et quantum ad virtutem naturæ (γ), et quantum ad virtutem (δ) habitus infusi, tunc unus actus disponit et meretur charitatis augmentum ut statim fiat. Quando autem non secundum totam virtutem procedit actus ille, tunc est ut dispositio remota, et poterit tunc per plures actus pervenire ad charitatis augmentum ; non tamen de necessitate, quia homo quantumcumque sit dispositus, potest agere secundum non rectam dispositionem illius, quod non contingit in dispositionibus non voluntariis. » — Hæc ille.

Ex quo patet quod dispositio animæ ad charitatem, quandoque dicitur major extensive, quia plures actus elicuit, quam prius, quorum tamen ultimus agit in virtute præcedentium. Et dat ibi sanctus Thomas exemplum de guttis cavantibus lapidem, quod non quælibet aufert aliquid de lapide, sed omnes præcedentes disponunt, et una ultima, agens in virtute omnium præcedentium, in quantum scilicet invenit materiam dispositam per præcedentes, complet cavationem. — Et si quæratur : quomodo unus actus est intensior quam aliud ; dicitur quod actus ille est formaliter intensior, non per additionem partis ad partem in eodem subjecto primo, sed per hoc quod subjectum suum perfectius actuat et perfectius esse dat ei. — Et si ultra quæritur : quomodo illud esse est perfectius præcedenti ; dicitur quod ideo quia magis accedit ad similitudinem primæ actualitatis subsistentis, et primæ charitatis, quæ est actus purus. — Si autem quæratur : quomodo illa multiplicatio actuum reddit hominem magis dispositum quam prius, cum illi actus non maneant insimul, nec aliquid relinquant in homine ; dicitur quod hoc ideo est, quia, licet actus charitatis non sit activus charitatis, nec ejus causa efficiens, sed dispositivus, vel meritorius, ut ponit sanctus Thomas, ubi supra (dist. 17), q. 2, art. 3 ; tamen actus charitatis relinquit in viribus sensitivis aliquam impressionem, secundum quod ipse ponit, eadem dist., q. 2, art. 1, ubi sic ait : « Cum vires inferiores sequantur motum superiorum si sit intensior (ε), sicut videmus quod ad apprehensionem rei dilectæ, totum corpus exardescit et movetur; ita etiam, quando affectus superior movetur in Deum, consequitur quædam impressio in viribus sensitivis (ζ),

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *totam.* — *communem* Pr.
(γ) *vel.* — *quandoque* Pr.

(α) *secundum.* — *solum* Pr.
(β) *habentis.* — *habitus* Pr.
(γ) *et quantum ad virtutem naturæ.* — Om. Pr.
(δ) *virtutem.* — *virtutes* Pr.
(ε) *si sit intensior.* — *sic fit intensio* Pr.
(ζ) *sensitivis.* — Om. Pr.

secundum quam incitantur ad obediendum divino amori. » — Hæc ille. — Non solum autem potest imprimi aliquid per modum actus in viribus sensitivis, immo per modum habitus, ex multitudine actuum. Quanto autem vires sensitivæ magis habent de illa impressione, homo dicitur magis dispositus ad eliciendum actum intensiorem, qui est ultima dispositio ad augmentum charitatis. Et hoc videtur dicere sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 24, art. 6 : « Quilibet, inquit, actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum secundum charitatem; et habilitate crescente, homo prorumpit ad actum charitatis ferventiorem, quo conetur ad profectum (α) charitatis, et tunc charitas augetur in actu. » — Hæc ille.

Cum similiter dicit arguens, de capacitate, quid est; dico quod capacitas dicit habilitatem ad recipiendum. Quæ quidem habilitas est quid respectivum, fundatum in potentia passiva, puta intellectu, vel voluntate, in ordine ad actum primum vel secundum. Tales autem relationes, sicut habent suam entitatem a fundamento et termino, ita et suam quantitatem. Et ideo, aucto fundamento, puta potentia, vel dispositione potentiæ, augetur habilitas, non per additionem, sed modo superius dicto. — Ad aliud quod arguit de vitio primo genito, etc.; dicitur quod anima vitiosa, per actus vitiosos habilitat vires inferiores ab obediendum ei. Quo facto, quia motus affectus sensitivi quandocumque intendit motum voluntatis, ex tali habilitatione homo est promptus ad eliciendum actum intensum, qui est necessaria dispositio ad augmentum vitii, ut prius dictum est in consimili; licet actus vitii aliter se habeat et in alio genere causæ ad augmentum vitii, quam actus charitatis ad augmentum ejus.

II. Ad argumenta Godofridi. — **Ad primum** argumentum Godofridi, dicitur quod solutio ibidem data bona est. — Nec valet prima replica. Quia, cum alteratio et motus recipiat solum speciem a termino ad quem, et non a termino a quo, non oportet, ad hoc quod alteratio sit alterius rationis quam terminus a quo, quod terminus a quo et ad quem sint positivi, vel unius rationis; sed solum terminus ad quem. — Non valet insuper secunda. Quia, licet mutatio de non subjecto simpliciter in subjectum simpliciter, sit generatio, tamen mutatio de non subjecto secundum quid in subjectum secundum quid, non est generatio proprie, sed alteratio, vel alius motus. Vel dicendum quod si intensio accipiatur ut quidam motus, tunc est a subjecto in subjectum; sed ut est mutatio, sic est a non subjecto in subjectum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 28, art. 1, sic ait : « Differentia est inter motum et mutationem. Nam motus unus est quo aliquid affirmative significatum abjicitur, et aliud affirmative significatum acquiritur. Est enim motus de (α) subjecto in subjectum, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 7); per subjectum autem intelligitur hoc aliquid monstratum (β) affirmative, ut album et (γ) nigrum; unde unus motus alterationis est quo album abjicitur, et nigrum acquiritur. Sed in mutationibus, quæ sunt generatio et corruptio, aliter est. Nam generatio est mutatio de non subjecto in subjectum, ut de non albo in album. Corruptio vero est mutatio de albo in non album, scilicet de subjecto in non subjectum. Et ideo, in abjectione unius affirmativi et adeptione alterius, oportet duas mutationes intelligi, quarum una sit generatio, alia sit corruptio (δ), vel simpliciter, vel secundum quid. Sic ergo, de transitu qui est de albedine in nigredinem, si consideretur ipse motus, idem motus significatur per ablationem unius et inductionem alterius; non autem significatur eadem mutatio, sed diversæ, tamen se invicem concomitantes, quia generatio unius non est sine corruptione alterius. » — Hæc ille. — Sic in proposito. Dicetur quod intensio, ut est mutatio, est alicujus formæ imperfectioris ad formam perfectiorem. Sed ut est motus, sic est a forma imperfecta ad formam perfectam; ita quod forma imperfecta, non ut forma simpliciter, sed ut forma habens esse imperfectum, sit terminus a quo; nec ipsa illo modo se habet per modum non subjecti, immo per modum subjecti imperfecti; nec illo modo ipsa est compossibilis termino ad quem. — Non valet denique tertia. Nam charitas præcedens non est de ratione motus illius, ut absolute consideratur, sed ut imperfecta, et sub carentia actualitatis sequentis.

Ad secundum dicitur quod non oportet similitudinem per omnia currere. Sufficit enim quod sicut in motu locali est continue aliud ubi et aliud; ita in motu intensionis et remissionis sit aliud esse formæ quæ intenditur vel remittitur; nam, nec in motu locali est semper alius et alius locus totaliter, sed aliud ubi in loco.

Ad tertium dicitur quod idem potest comparari ad seipsum, secundum dispositiones quas habet successive; sicut aliquis est hodie major quam fuit anno elapso. Sic in proposito. Eadem forma, secundum esse quod nunc habet, comparari potest ad seipsam, secundum esse quod prius habuit.

Ad quartum dicitur quod forma remissa non contrariatur formæ intensæ, sed est conjuncta majori latitudini formæ contrariæ. Et ad hunc sensum, minus album dicitur contrariari magis albo; non quod forma minor contrarietur majori, sed quia sub-

(α) *profectum*. — *perfectum* Pr.

(α) *non*. — Ad. Pr.

(β) *hoc aliquid monstratum*. — *hoc aliquid materiatum* Pr.

(γ) *et*. — *erit* Pr.

(δ) *corruptio*. — *mutatio* Pr.

jectum sub ea contrariatur sibi ipsi sub forma intensa, in quantum plus habet de forma opposita cum est album remisse, quam dum est intense album.

Ad quintum negatur major. Quia differentia in formis substantialibus provenit ex parte formarum secundum se, vel ex principiis quidditatis; sicut differentia inter humanitatem et lapideitatem, est excessus earum ad invicem in perfectione. Sed excessus formæ intensæ super remissionem, provenit ex diversa participatione subjecti.

Ad sextum dicitur quod aliter continet forma intensa formam prius remissam, quam sensitivum contineat vegetativum. Continentia enim qua vegetativum continetur a sensitivo, consurgit ex propria ratione hujus et illius formæ, quia scilicet ista dat, secundum suam rationem, omnem perfectionem quam dat alia, et ulterius. Sed alia continentia non consurgit ex propria ratione formæ intensæ vel remissæ, cum sint unius rationis; sed potius ex esse quod habet in subjecto. Unde non oportet, quia vegetativum non potest fieri sensitivum, quod similiter forma remissa non possit fieri intensa; quia impossibile est transire de specie in speciem, licet transitus de imperfecto ad perfectum respectu ejusdem sit possibilis. Ideo forma intensa continet per identitatem formam prius remissam, licet sensitivum solum virtualiter contineat vegetativum.

III. Ad argumenta Adæ. — **Ad primum** argumentum Adæ, negatur minor. Unde solutio ibi data bona est. Nec improbatio ibi facta in **secunda ratione** valet. Et ad maximam quæ assumitur, dictum est respondendo Aureolo; sufficit enim transitus de potentia in actum, vel de actu imperfecto ad actum perfectum.

Ad tertium dico quod responsio ibidem facta, est bona. Nec improbatio valet. Quia supponit quod forma producatur; quod non est verum. Similiter, supponit quod in omni alteratione aliquid producatur; quod non est verum, nisi in generatione simpliciter. Sed, concesso suo modo loquendi, dico quod in augmento formæ non producitur forma, nec subjectum, nec compositum; sed illud quod prius erat minus tale, postea fit magis tale. Dico etiam quod terminus augmenti est forma sub esse completo, sub quo non præfuit. Et ideo concedo quod eadem forma sub eodem modo essendi, vel actuandi, non potest bis acquiri; sed sub alio et alio modo, non est inconveniens quod sit terminus duarum mutationum. — Similiter, nec secunda improbatio valet. Quia non oportet, si forma est indivisibilis in essentia, nullam habens latitudinem, quod similiter det indivisibiliter esse; eadem enim forma multipliciter potest actuare idem susceptibile, quando non dat illi speciem essentialem. Concedo tamen quod nunquam subjectum esset magis tale per formam illam, nisi forma esset perfectior, non quidem per additionem, sed per suum esse, quod est inesse. — Similiter, improbatio illa quæ procedit ex dispositione, soluta est respondendo Gregorio et Aureolo. Illa enim dispositio quæ requiritur ad augmentum, quandoque est rarefactio, quandoque remotio contrarii, quandoque alteratio secundum qualitates activas et passivas, vel commixtio earum alia quam prius, quandoque aliqua operatio immanens, ut fuit dictum de charitate. Non oportet quod quælibet dispositio requirat aliam præcedentem dispositionem; præsertim non oportet quod si habitus, qui est forma manens in subjecto, requirit dispositiones prævias, puta actus voluntatis, quod iterum actus voluntatis requirat alias dispositiones; quia non est in subjecto per modum actus primi et formæ quietæ, sicut habitus. Quomodo autem actus intendatur, dictum fuit. — Similiter, nec valet alia improbatio, quæ quærit quomodo forma magis inhæret. Dico enim quod quia dat perfectius esse subjecto quam prius, et colligit ipsum a potentialitatis confusione ad unitatem sui actus; quod fit effective ab agente assimilante sibi passum. Et ideo argumentum illud de transitu, non habet hic locum; quia sufficiens causa datur pro illo transitu. Similiter, falsum est quod albedo, quandocumque est in subjecto, inhæreat sibi tantum quantum unquam postea poterit. Nec etiam diuturnitas est in causa hujus; sed illud quod prius dictum est.

IV. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, dicitur quod gratia Christi, ut præscindit a suo esse et actuali exsistentia, vel inexsistentia, non habet aliquam bonitatem, cum bonitas rei sit esse ejus, ut sæpe dicit sanctus Thomas. Similiter, nec magnitudinem aliquam essentialem; quia, ut dictum est in conclusionibus, magnitudo formæ sequitur esse illius. Et ideo gratia illa sic sumpta, non est melior gratia Petri. Sed bonitas ejus essentialis consistit in suo esse, quod est inesse subjecto. Quia ergo ipsa perfectius inest suo susceptibili, et magis actuat quam aliqua alia gratia actuet essentiam creatam, ideo ipsa est perfectior omni alia gratia creata. Verumtamen, illa gratia, præter bonitatem quam habet, et quantitatem, ex inhærentia ad subjectum, habet aliam bonitatem et qualitatem accidentalem sibi, scilicet ex conjunctione ejus ad divinitatem, in quantum concurrit ad eumdem actum cum illa, ut actus, illa gratia informatus, non tantum sit actus hominis, sed Dei. Similiter, quantum ad effectus in quos potest gratia; et quoad multa alia, quæ ponit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 13. Dico tamen quod Christi gratia creata, si esset subsistens et in nullo recepta, et similiter gratia Petri, nulla earum esset major alia, supposito quod sint unius speciei; si tamen esset possibile esse duas formas separatas.

Ad secundum dicitur quod agens intendens formam, aliquid agit, in quantum reducit subjectum

de actu imperfecto in actum perfectum. Unde sanctus Thomas, 1ª 2ᵃᵉ, q. 52, art. 2, ad 2ᵘᵐ, dicit : « Causa, inquit, augens habitum, facit quidem semper aliquid in subjecto; non autem formam novam; sed facit quod subjectum perfectius formam praeexsistentem participet. » — Hæc ille.

Ad tertium negatur consequentia. Nec valet probatio. Licet enim charitas sine quacumque additione posset intendi sine statu, et posset pervenire ad duplum, et triplum, etc.; tamen nunquam per tale augmentum posset perduci ad perfectionem visionis beatificæ, vel forte sui actus; aut certe ad perfectionem unius animæ rationalis, licet quælibet anima rationalis, et actus visionis creatæ sit finitus. Et causa est, quia, per illam intensionem, nunquam acquireret perfectionem alterius rationis quam prius, sed remaneret in eadem specie, distincta ab aliis. Ideo, sicut dicit sanctus Thomas, de *Veritate*, q. 29, art. 3, ad 5ᵘᵐ : « Quamvis charitas vel gratia viatoris in infinitum augeri possit, nunquam tamen potest pervenire ad æqualitatem gratiæ Christi. Quod enim finitum aliquod, per continuum augmentum possit pertingere ad quodlibet finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam, vel albedinem ad albedinem. Non autem si accipiatur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva. Quantumcumque enim linea augeatur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter, patet in quantitate virtuali, vel intensiva. Quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat (α), nunquam potest æquari cognitioni comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter, charitas viatoris nunquam potest æquari charitati comprehensoris; aliter enim afficitur aliquis ad præsentiam, et ad absentiam rei. Similiter etiam quantumcumque crescat gratia alicujus hominis, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adæquare gratiam Christi, quæ universaliter plena exsistit. » — Hæc ille. — Patet igitur quod non omne finitum augmentabile sine termino, potest pervenire ad æqualitatem cujuslibet alterius finiti, præsertim alterius rationis. Et ideo argumentum non valet. Et si valeret, utique, cum arguens ponat charitatem in infinitum augmentabilem, licet per additionem, et ita de qualibet qualitate, ipse habet concedere, quod et facit sæpe et minus bene, quod albedo posset tantum intendi quod esset perfectior angelo.

Ad quartum dicitur sicut ad præcedens.

Ad quintum dicitur quod subjectum formæ quæ intenditur, non movetur otiose; quia non movetur ad habendum formam simpliciter, sed ad perfectius habendum quam prius.

(α) *proficiat*. — *perficiat* Pr.

Ad sextum dicitur quod Commentator vocat partes formæ, vel perfectionis, ad quam vadit mobile, formam sub alio et alio esse; et non aliqua quæ formam constituant, sicut partes integrales, vel essentiales.

Ad septimum dicitur sicut ad quintum.

Ad octavum dicitur quod omne agens agit secundum quod est actu. Unde, quod agens possit in aliquam operationem, in quam prius non poterat, potest contingere, quia reductum est noviter de potentia pura ad actum formæ per quam agit, vel quia deductum de actu imperfecto in actum perfectiorem illius formæ; nec oportet quod aliquam formam vel partem formæ acquisierit de novo.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

AN CHARITAS POSSIT AUGERI IN INFINITUM

A. — CONCLUSIO

Quantum ad secundum articulum, sit hæc

Conclusio : **Charitas viæ, quantumcumque intendatur, nunquam potest devenire ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri.**

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, ubi supra, scilicet 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 4, ubi sic ait : « Augmentum charitatis non pervenit ad aliquem terminum ultra quem non possit augeri. Cujus ratio est, ex parte ejus quod movetur secundum hoc augmentum, et ex parte ejus ad quod movetur. Illud autem ad quod movetur anima in augmento charitatis, est similitudo charitatis divinæ, cui assimilatur, ad quam, cum infinita sit, in infinitum potest accedi plus et plus, et nunquam adæquabitur perfecte. Ex parte autem ejus quod movetur, est quod ipsa anima, quantum plus recipit de ipsa bonitate divina et lumine gratiæ ipsius, tanto capacior efficitur ad recipiendum; et ideo, quanto plus recipit, tanto plus potest recipere. Cujus ratio est : quia potentiæ materiales sunt determinatæ et finitæ secundum exigentiam materiæ, et ideo non possunt recipere nisi tantum vel tantum, secundum proportionem materiæ; potentiæ autem immateriales non limitantur ex materia, sed magis secundum quantitatem bonitatis divinæ in eis perceptæ; unde, quanto additur plus de bonitate, tanto magis de potentia ad capacitatem additur; sicut patet in exemplo Philosophi de sensu et intellectu, 3. *de Anima* (t. c. 7). Dicit enim quod sensus a fortibus sensibilibus corrumpuntur, et non augetur eorum capacitas, quia sunt potentiæ materiales; sed intellectus, quanto magis intelligit difficilia, tanto etiam plus potest. Ita

etiam quanto natura spiritualis (α) plus recipit de charitate, tanto plus potest recipere. » — Hæc ille.

Idem ponit, 2ª 2æ, q. 24, art. 7, ubi sic ait : « Terminus in augmento alicujus formæ potest præfigi tripliciter. Uno modo, ex ratione ipsius formæ, quæ habet terminatam mensuram, ad quam cum perventum fuerit, non potest ultra procedi in forma, sed si ultra processum fuerit, pervenietur ad aliam formam; sicut patet in pallore, cujus terminos per continuam alterationem aliquis transit, usque ad albedinem vel nigredinem perveniens. Alio modo, ex parte agentis, cujus virtus non se extendit ad ulterius augendum formam in subjecto. Tertio modo, ex parte subjecti, quod non est capax perfectionis amplioris. Nullo autem istorum modorum imponitur terminus augmento charitatis in statu viæ. Ipsa enim, secundum rationem propriæ speciei, terminum augmenti non habet; est enim participatio quædam infinitæ charitatis, quæ est Spiritus Sanctus. Similiter etiam causa agens est infinitæ virtutis, scilicet Deus. Similiter etiam ex parte subjecti terminus huic augmento præfigi non potest, quia semper, charitate excrescente, superexcrescit habilitas ad ulterius augmentum. Unde relinquitur quod charitatis augmento nullus terminus præfigi potest in via. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra istam conclusionem arguit Aureolus (dist. 17, q. 2, art. 3) multipliciter.

Primo sic. Impossibile est ut motus rectus, sit continuus in infinitum, ut probat Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 64); alioquin demonstrationes Philosophi nullius sunt momenti, quibus probat quod solus motus circularis potest esse continuus in infinitum. Unde Commentator, commento 64, dicit quod Aristoteles declaravit quod impossibile est transmutationem in qualitate, aut quantitate, aut substantia esse continuam in infinitum; et commento 73, dicit quod Aristoteles declaravit quod nullus motuum rectorum est continuus et perpetuus. Et sine testimonio eorum, patet ex terminis : quia omnis motus habet terminum a quo et terminum ad quem; inter duos autem terminos impossibile est continue in infinitum moveri, nisi fiat circulatio; secundum lineam quidem circularem potest mobile redire ad punctum, et sic moveri in infinitum; secundum lineam rectam vero impossibile est; cum igitur de ratione motus sit habere terminum ad quem et a quo, inter autem duos istos terminos non possit motus continuari in rectum in infinitum, evidenter apparet quod est impossibile motum rectum aliquem esse continuum in infinitum (α), sed hoc tantum potest esse in motu circulari. Sed manifestum est quod si charitas aut alia forma posset crescere in infinitum, motus alterationis, qui rectus est, posset esse continuus in infinitum. Ergo hoc omnino est impossibile.

Secundo sic. Natura non incipit moveri ad aliquid, quod attingere non potest; non enim incipit motum (β), quem non potest consummare. Cujus ratio est : quia motus ex intrinseco suo requirit terminum ad quem. Igitur illud poni non potest in aliqua forma, quo posito sequitur quod est possibilis motus qui non habebit terminum ad quem. Sed, si charitas aut alia forma posset intendi in infinitum, motus intensionis non haberet (γ), quantum est ex se, essentialem terminum ad quem; nullus enim terminus ante gradum infinitum, est sibi essentialis, cum possit ultra protendi; sed nec gradus infinitus, quia talis impossibilis est. Ergo impossibile ut forma aliqua possit intendi in infinitum.

Tertio sic. Impossibile est procedere in infinitum in illis formis quarum quælibet est immediate in potentia aliqua demonstrata, ut Commentator dicit expresse, 3. *Physicorum*, commento 68. Cujus ratio est : quia quæcumque sunt immediate et absque ullo ordine, sunt possibilia secundum unicam potentiam : omne autem possibile potest exire in actum, secundum ordinem possibilitatis suæ; si igitur aliqua sunt possibilia respectu alicujus potentiæ immediate absque ordine, quodlibet immediate poterit induci; constat autem quod nullum infinitum potest poni in actu; idcirco illa in quibus est processus in infinitum, non sunt immediate et sine ordine termini ejusdem potentiæ, sed unum prius, reliquum posterius. Et hinc est quod data linea, est in potentia ut dividatur in infinitum, quia partes secundum quas fit divisio, non immediate et secundum eumdem ordinem sunt in potentia, immo ordine quodam, et secundum prius et posterius. Primo enim dividitur linea in duo media, et inde medium in alia duo media, et sic in infinitum; nec est linea prima immediate in potentia ad secundam divisionem, sed mediante prima divisione, per quam medietas primæ lineæ fit in actu, quæ est subjectum secundæ divisionis. Additio vero omnium quantitatum, sive bipedalium, sive centum vel mille pedum, respicit primam lineam demonstratam eodem ordine; non enim oportet quod datæ lineæ addatur primo quantitas centum pedum. Sic igitur linea data et ad oculum demonstrata, est in potentia ad divisionem omnem, non immediate quidem, sed sub ordine quodam; ad omnem vero additionem cujuscumque quantitatis, est in potentia immediate et absque ullo ordine, cum æque primo possit fieri additio tripedalis quantita-

(α) *spiritualis.* — *specialis* Pr.

(α) a verbo *evidenter* usque ad *infinitum*, om. Pr.
(β) *motum.* — *modum* Pr.
(γ) *haberet.* — *habet* Pr.

tis sicut bipedalis (α), et mille pedum sicut unius pedis; unde sine ordine est in potentia ad additionem, sed sub certo ordine prioris et posterioris est in potentia ad divisionem; non ergo mirum si non cessat divisio, sed non est possibile quin cesset additio. Patet igitur assumpta propositio, quod non est possibilis processus in infinitum, ubi omnia possibilia reducuntur ad eamdem potentiam immediate absque ullo ordine. Sed manifestum est quod si charitas, seu alia forma, posset intendi in infinitum, data charitas in aliqua anima esset in potentia immediate et absque ullo ordine ad omnem modum additionis; æque enim immediate Deus posset infundere gradum mille perfectionum sicut gradum unius perfectionis, et centum millium sicut mille, et sic de omnibus; non enim est charitas in potentia ad secundam additionem mediante prima, nec ad millesimam mediante centesima, sed ad omnes simul est sine ordine. Ergo impossibile ut in gradibus charitatis, seu alterius formæ, possit fieri additio in infinitum. Unde posset ratio sic formari, per quam intendit Aristoteles probare quod impossibile est magnitudinem crescere in infinitum, nisi sit possibilis aliqua magnitudo infinita in actu; potest, inquam, sic formari clarius, ut dicatur : Omnis potentia immediata potest immediate reduci ad actum. Sed potentia quæ est ad additionem, est immediate ad omnem modum additionis; potentia vero quæ est ad divisionem, non est immediate ad omnem modum divisionis, sed ad unam prius, et ad reliquam posterius, et sic in infinitum, sive sit quantitas, sive sit qualitas; quia si esset immediate, posset fieri divisio infinita in actu. Unde, cum nulla forma possit esse infinita in actu, impossibile est quod intendatur in infinitum.

Quarto sic principaliter. In nulla re est possibilis processus in infinitum, quæ (β) non habet actum admixtum cum potentia, ita quod ex hoc quod aliquid ejus exit in actum, per necessitatem acquiritur nova potentia ex vi illius actus. Unde, quia posito binario, statim est quaternarius in potentia, quia ex ductu binarii in se resultat quaternarius; et posito quaternario, statim sexdenarius est in potentia, quia radix ejus est quaternarius; unde oritur processus in infinitum in numeris. Et similiter, quia linea divisa in duas partes statim oritur nova potentia, pro eo quod illa media pars est in potentia ut dividatur in duas alias medias, et semper dum acquiritur novus actus, generatur nova potentia, idcirco non est possibile ut cesset talis processus; in illo enim actu in quo poneretur cessare, esset generata nova potentia ad alium actum, et per consequens potentia ad processum. Similiter etiam de tempore, quia est passio motus circularis. Motus autem circularis est super magnitudinem circularem; in illa vero magnitudine, dum mobile actu attingit novam partem, generatur nova potentia, quia pars illa quam relinquit est in potentia de novo ut attingatur, redeundo per aliam circuli portionem; non est autem sic in motu recto; et hinc est quod in motu circulari, et tempore, quod est passio ejus, est processus in infinitum possibilis; et similiter in divisione continui, et in numeris, non autem in aliquo, nisi sit talis conditionis quod cum generatur novus actus, generetur nova potentia. Et hæc est mens Philosophi, 3. *Physicorum* (t. c. 60), quod non est processus in infinitum, nisi ubi est actus permixtus potentiæ. Sed manifeste apparet quod dum acquiritur aliquis gradus novus formæ, non ex hoc generatur nova potentia ad alium gradum; quia immediatus gradus fuit in potentia ad omnem gradum; habens enim gradum unius perfectionis, æque potest recipere gradum mille perfectionum, sicut ille qui habet gradum decem perfectionum. Ergo impossibile est quod in intensione formæ sit processus in infinitum.

Quinto sic. Processus versus finem et complementum, impossibile est quod sit infinitus et incompletus ex natura rei, alioquin non esset ad finem et complementum; motus quidem est ad finem ut finiatur, et ad complementum ut compleatur. Sed intensio formarum est processus ad finem et complementum (α). Ergo per necessitatem finitus est de sui ratione.

Sexto sic. Processus in infinitum semper est ad potentiam, nunquam ad actum, ut dicit Commentator, 3. *Physicorum* (comm. 67). Et apparet evidenter in exemplo de linea curva, cujus curvitas in infinitum dividi potest procedendo in minus, et tamen in majus terminum habet: si fiat curvior, statim circularitatem subintrat, et mutat speciem. Unde in omnibus in quibus est processus ad imperfectius et potentialius, videmus processum in infinitum esse possibilem. Et ideo magnitudo dividitur in infinitum, quia scilicet partes ad quas proceditur sunt potentialiores totis a quibus dividuntur; et similiter in infinitum procedit, quia multitudo includit imperfectionem; cadit enim ab actualitate quam (β) importat unitas et indivisibilitas. Et hæc est ratio quam assignat Commentator, 3. *Physicorum*, commento 67. Sed manifestum est quod intensio formarum fit secundum processum ad perfectius et actualius; processus autem ad minus, est ad potentialius et imperfectius. Ergo formæ non possunt in infinitum intendi, licet possint in infinitum diminui secundum eamdem proportionem.— Hæc ille in forma.

II. Argumenta Scoti. — Arguit etiam Scotus, 3. *Sentent.* (D. 13, q. 4).

(α) *bipedalis.* — *pedalis* Pr.
(β) *quæ.* — *qui* Pr.

(α) a verbo *sed* usque ad *complementum*, om. Pr.
(β) *ab actualitate quam.* — *ab actu aliquo quem* Pr.

Primo. Accepta aliqua charitate finita, puta A, quæritur : utrum ascendendo sit status ad aliquam supremam possibilem ; et tunc non proceditur in infinitum in ejus augmento. Aut non est status ; et tunc, cum quanto aliqua magis excedit, tanto sit perfectior, sequitur quod illa quæ in infinitum excedit, sit in infinitum perfectior, et per consequens in se infinita ; et cum ipsa videatur a Deo ut unum quoddam factibile, poterit ab ipso unica creatione creari ; et sic posset fieri aliqua charitas infinita ; quod est impossibile.

Secundo. Omnis una potentia potest reduci ad actum. Sed potentia ad augmentum formæ est una. Igitur. Minor probatur : quoniam quæcumque potentiæ ejusdem rei sunt ad actus partiales unum actum totalem constituentes, sunt partes unius potentiæ demonstratæ ; sed potentiæ ad augmentum sunt hujusmodi, nam omnes actus partiales constituunt unum totalem ; centesimus enim gradus cum omnibus præcedentibus, et mille gradus, unum totalem constituunt, et sic quotcumque ; et per consequens unus tantum actus totalis est, ad quem res augmentabilis est in potentia. Ex quo sequitur quod ad totum, quod est possibile acquiri per augmentum, est una tantum potentia totalis. Si igitur per augmentum potest procedere in infinitum, infinita forma erit in potentia, et per consequens poterit esse in actu.

Tertio. Quantamcumque charitatem potest Deus facere, tantam potest facere. Hæc patet ; quia prædicatum includitur in subjecto. Ponatur ergo in esse quod quantamcumque potest creare creet ; ergo non poterit ulterius majorem creare ; et per consequens non in infinitum facere majorem ; aut illa sic posita erit infinita.

Quarto. Quia Deus videt omnem charitatem ab eo factibilem. Aut ergo videt aliquam ab eo factibilem infinitam ; et tunc posset infinitam facere ; quod est falsum. Aut non videt aliquam infinitam factibilem ; et tunc sequitur quod non potest in infinitum facere majorem.

Quinto. Quantacumque forma potest fieri a Deo successive, tanta potest simul ab eo fieri. Sed nulla forma infinita potest simul fieri a Deo. Ergo nec successive. Minor patet. Major probatur : quia quod non possit fieri simul, non potest provenire a parte Dei, cum totam suam potentiam simul habeat ; nec ex parte perfectionis factibilis, quia ei non repugnat simul habere gradus quos importat de natura sua.

III. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco specialiter arguit Aureolus de charitate.

Primo sic. Impossibile enim est ut procedat et intendatur, ut fiat terminus et inquirat processum ad esse Deum. Sed processus in dilectione Dei in infinitum, est processus ad esse Deum. Nulla enim dilectio Dei est infinita, nisi illa quæ est Deus, et si alia daretur, illa statim esset Deus. Cujus ratio est : quia adæquaret objectum charitatis ; nihil autem adæquat divinitatem nisi Deus ; ergo impossibile est ut in dilectione sit processus in infinitum. — Et si dicatur quod nunquam est dare talem dilectionem infinitam, quia tunc esset Deus ; — non valet. Conaretur quidem saltem natura ad hoc ad quod sui intentione procederet ; nulla autem natura conatur ut sit Deus, sicut nec ad aliud impossibile ; unde manifeste patet quod ponens formam aliquam procedere in infinitum secundum perfectionem, necessario ponit quod natura movetur et conatur ad impossibile.

Secundo sic. Nullus processus est possibilis nisi infra aliquam speciem. Sed constat quod si processus dilectionis in infinitum esset adeptus, dilectio infinita quæ pertineret ad illum processum esset extra limites speciei ; nam esset Deus. Ergo dilectio creata non potest intendi in infinitum.

Tertio sic. Deus non est in tantum diligibilis a nobis, in quantum est diligibilis a se. Sed non est plus diligibilis a se quam in infinitum. Ergo non est a nobis diligibilis in infinitum ; et per consequens actus dilectionis nostræ non potest in infinitum procedere.

Quarto sic. Omnis actus dilectionis possibilis respectu Dei, est virtualiter contentus in voluntate nostra. Probatum est enim supra quod charitas non affert novam actionem ad voluntatem, sed tantum illam disponit, et sic tota activitas respectu omnium actuum reducitur ad voluntatem, vel saltem ad liberum arbitrium, vel ad illud quod habet activitatem in anima respectu actuum voluntatis, quodcumque sit illud. Sed constat quod nulla activitas quæ sit in nobis, potest in actum possibilem intendi in infinitum ; quia omnes tales actus essent virtualiter in illa potentia a qua procedunt active, quæcumque sit illa, et per consequens illa esset virtualiter infinitæ perfectionis, quod esse non potest. Ergo actus dilectionis non potest procedere in infinitum.

Quinto sic. Si charitas posset in infinitum augeri, Christus meruisset suæ charitatis augmentum. Quod dubium enim quin eliceret actus intensioris charitatis quibus et sibi meruit gloriam corporis, et nobis multiplicem gratiam. Ex quo patet quod actus ejus fuerunt meritorii. Actus autem meritorii merentur charitatis augmentum, secundum illud Augustini (*super Joannem*, tract. 74) : *Charitas meretur augeri*. Sed constat quod Christus non potuit crescere in charitate, sicut nec in gratia, secundum illud Joannis, 1 (v. 14) : *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ et veritatis*. Ergo charitas (α) habet summum, ultra quod procedi non potest. — Hæc ille.

Tertio loco dicit quod motiva nostra non valent.

Primo. Quoniam non est verum quod possit

(α) *non*. — Ad. Pr.

charitas augeri quia (α) est participatio charitatis infinitæ quæ Deus est; quia, secundum hoc, posset bonitas procedere in infinitum, et veritas, et sic de aliis, cum sint participationes divinæ bonitatis et veritatis, immo et omnis creatura est quædam participatio entitatis divinæ.

Secundo. Quia non est verum quod capacitas creaturæ possit in infinitum elargari. Quia, si accipiatur capacitas voluntatis pro potentia susceptiva (β) ipsius animæ, ipsa non potest intendi in infinitum, nec etiam potest suscipere charitatem in infinitum; quia, si esset in potentia ad infinitos gradus charitatis, esset absque omni ordine insimul, et ita Deus posset simul reducere in actum, alioquin non posset super omne possibile, et esset major potentia animæ susceptiva quam Dei activa. Si vero per capacitatem intelligatur aliqua realis dispositio voluntatis in ordine ad charitatem, nec de illa verum est quod possit crescere in infinitum; quia de omni forma probatum est hoc esse impossibile; et iterum vanum est ponere dispositionem hujus, cum anima, ex hoc quod est imago Trinitatis, sit capax gratiæ et gloriæ, secundum Augustinum (*de Trinit.*, lib. 14, c. 17); unde voluntas est dispositissima (γ) ad charitatem, sicut perfectibile ad propriam perfectionem, nec indiget aliquo alio reali dispositivo. Si vero per capacitatem (δ) intelligatur aliquid per modum meriti disponens, utpote conatus et tendentia in Deum, impossibile est etiam quod illud crescat in infinitum. Tum quia omni creatæ realitati repugnat. Tum quia in speciali repugnat dilectioni Dei. Tum quia omnis conatus continetur virtualiter in ipsa voluntate, quia charitas non affert activitatem, sed solum disponit, ut supra dictum est; constat autem quod voluntas non continet virtualiter infinitos gradus perfectionis, et per consequens nec ejus conatus in infinitum potest procedere.

Tertio. Quia non est verum quod Deus in infinitum possit augere charitatem. Licet enim Deus sit virtutis infinitæ, sic fundamentaliter accipiendo virtutem, quia virtus est idem quod substantia, non tamen oportet quod objective possit in formam aliquam infinitam, et per consequens in processum infinitum. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad ista respondetur; et primo

Ad primum argumentorum primo loco inductorum, negatur minor. Talis enim motus augmenti charitatis, de quo loquimur, non oportet quod esset continuus, aut unus, sed multi. Nec forte est possibile quod hujusmodi formæ indivisibiles secundum essentiam, et per accidens, quæ scilicet sunt in subjecto indivisibili, cujusmodi sunt charitas et gratia, inducantur per motum continuum; sed sicut inducuntur in instanti, ita augmentum eorum est in instanti, vel in instantibus. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 3, art. 3, ad 3um: « Nullus alius motus est simpliciter continuus, nisi motus localis. » Et illa est mens Commentatoris, 8. *Physicorum* (t. c. 55), secundum quod ipse allegat, et verum est; hoc enim probat Commentator, ibidem, commento 55. Ibidem etiam (ad 4um), dicit sanctus Doctor quod « soli motus qui per se habent ordinem ad motum cœli, sicut sunt motus corporales, sive per accidens, sicut aliquæ conceptiones animæ, secundum quod habent aliquam relationem ad corpus, mensurantur tempore, quod est passio primi motus circularis; sed alii motus mensurantur tempore alio communiter dicto, quod est numerus ejus quod habet quodcumque prius et posterius; et sic dicimus esse tempus mensurans simplices conceptiones intellectus, quæ sunt sibi succedentes; et illud tempus non oportet quod habeat continuitatem, cum illud secundum quod attenditur motus, non sit continuum ». — Hæc ille. — Et idem ponit, 1 p., q. 10, art. 5.

Ad secundum negatur minor. Cum enim dicimus quod charitas potest in infinitum augeri, non intelligimus quod fit aliquod augmentum charitatis in infinitum, vel sine termino. Unde sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. ult., art. 4, facit simile argumentum, et solvit (ad 2um), dicens: « Quodlibet, inquit, charitatis augmentum terminatum est, et est ad terminum quem potest homo consequi; sed tamen ille terminus, cum non sit actus purus, est permixtus potentiæ; unde potest esse adhuc aliud augmentum numero, et hoc modo intelligi augmentum charitatis interminatum. » — Hæc ille. — Ex quo patet ad argumentum.

Ad tertium argumentum, negatur minor consimiliter. Unde illud argumentum etiam solvit sanctus Doctor, ubi prius (ad 1um), dicens: « Quamvis, inquit, capacitas animæ sit terminata in actu, tamen potest plus et plus in infinitum elargari, secundum quod plus et plus recipit; nunquam tamen erit infinita, nec recipiet perfectionem infinitam; sicut patet etiam in additione numeri, qui est possibilis in infinitum, nunquam tamen aliquis numerus erit infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator in 3. *Physicorum*, comm. 68, non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in (α) numero secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quælibet potentia potest exire in actum; non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *susceptiva.* — *subjectiva* Pr.
(γ) *dispositissima.* — *dispositiva* Pr.
(δ) *capacitatem.* — *charitatem* Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.

additur etiam potentia; et ita etiam est hic de capacitate animæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod falsum assumit arguens, scilicet quod charitas creata æque immediate sit in potentia ad omnem additionem, vel anima habens talem charitatem, nisi loquamur de potentia logicali; licet in potestate Dei sit æqualiter infundere majorem et minorem charitatem, et gradum intensum et remissum. Si enim loquatur de potentia passiva ad tale augmentum, quæ dicit quid positivum, de qua oportet intelligere majorem ad hoc quod habeat veritatem, tunc minor falsa est. Capacitas enim naturalis ipsius animæ finita est et proportionata charitati certæ intensionis, et non habet potentiam passivam proximam qua majorem posset immediate capere et primo; sed oportet quod si debet illam majorem recipere, quod prius animæ capacitas amplietur; quod fiet si primo infundatur animæ charitas sibi proportionata, vel per alium modum Deo possibilem, ita quod ex qualibet additione vel charitatis augmentatione augetur capacitas animæ, et est ibi ordo in receptione majoris vel minoris gratiæ vel charitatis; immo dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 13 (q. 1, art. 2, q[la] 2, ad 2[um]), quod Deus posset facere gratiam tantam, cujus nulla creata capacitas esset capax.

Ad quartum negatur minor, ut satis patet per prædicta; nam capacitas voluntatis in naturalibus constitutæ, non est in potentia immediate et proxime ad recipiendum charitatem quantæcumque intensionis, sed solum ad charitatem suæ naturali capacitati proportionatam; sed recepta illa charitate, capacitas nova acquiritur, sicut in numeris. Et similiter falsum est quod gradus charitatis remissus, sit in potentia proxima ad gradum quantæcumque intensionis; immo est solum in potentia proxima ex parte sui ad talem gradum, et non majorem. Deus tamen posset eam immediate augere quantum vellet, sicut mortuum suscitare, in quo non est potentia ad vitam. Sed non oportet omne quod est in potentia logica ad multa, quod possit immediate reduci ad actum omnium illorum; patet enim quod materia ligni est in potentia logica ad formam hominis, et ad formam lapidis, et sic de cæteris; nec tamen est possibile quod reducatur in actum omnium formarum ad quas est in potentia logica.

Ad quintum dico quod omnis processus ad complementum est finitus; sed quocumque processu dato, adhuc, illo finito, est alius possibilis. Unde iste arguens decipitur, credendo nos velle ponere unum augmentum, vel processum continuum non interruptum, esse possibilem in intensione charitatis; quod non ponimus; nec illa fuit mens sancti Doctoris, ut declaratum est in solutione secundi.

Ad sextum dico quod non oportet quod ubicumque est processus in infinitum modo prædicto, illud quod secunda vice acquiritur sit minus actuale quam illud quod prius acquirebatur, vel quod subjectum quod sic movetur continue, minus actuetur; sed solum oportet quod potentia ad recipiendum, plus et plus amplietur. Et isto modo intelligi debet dictum Commentatoris. Mens enim sua est quod ideo aliquid potest sic in infinitum procedere, quia continue acquirit novam potentiam, ita quod potentia est in causa, et non actus in quantum actus, sed in quantum auget capacitatem subjecti. Si enim Commentator ad mentem hujus arguentis loquatur, falsum diceret; nam quanto additio numerorum plus et plus procedit, tanto plures numeri sunt in actu; item, quanto continuum amplius dividitur, tanto plures partes sunt in actu; et tamen utrinque procedetur in infinitum. Verumtamen Commentator et Aristoteles, 2. *Physicorum,* loquuntur de potentia et actu in rebus materialibus, in quibus potentia limitatur per materiam in qua est; et ideo non potest fieri plus et plus capacior sine statu; et ideo talis potest per processum ad actum totaliter repleri, nec poterit ulterius procedere. Secus est de potentia quæ non est in materia, sed in natura spirituali, ut dictum fuit in probatione communi. Et sic patet quod ille prolixus processus arguentis non concludit.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, dico quod sic ascendendo nunquam devenitur ad aliquam charitatem supremam possibilem. Nec valet hujusmodi improbatio. Supponit enim quod aliqua in infinitum excedat; hoc enim falsum est. Sicut enim in partibus proportionalibus continui nunquam est devenire ad aliquam in infinitum parvam, licet processus ad parvitatem sit sine statu; et similiter, sicut processus in additione numerorum in infinitum procedit, nec tamen aliquis numerus illius processus in infinitum excedit binarium; ita in proposito : data charitate quatuor graduum, licet sit possibilis processus ad majorem et ad minorem sine statu, nunquam tamen devenitur ad aliquam quæ in infinitum excedat charitatem quatuor graduum.

Ad secundum, negatur minor. Et ad probationem, dico quod major est falsa. Primo (α), quia implicat falsum, scilicet quod omnes gradus charitatis possibiles sint partes unius totalis formæ; hoc enim falsum est, quoniam illa totalis forma est impossibilis poni. Secundo, quia (β) supponit formam intensam constitui ex multis partialibus actibus; quod est falsum. Tertio, quia non est simile de partialibus potentiis et partialibus actibus, dato quod essent sicut est in alio proposito, puta in additione numerorum; quia multi tales actus simul esse possunt, puta binarius in actu et ternarius, etc., et multæ partes continui divisæ in actu simul sunt, sed potentiæ ad tales divisiones vel additiones non simul sunt, immo dum secunda ponitur, prima

(α) *Primo.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.

evacuatur; nec habent idem proximum fundamentum vel subjectum, quia potentia ad primam divisionem fundatur in toto continuo, sed potentia ad secundam fundatur in medietate illius; et (α) similiter potentia charitatis ad tale augmentum fundatur in charitate tanti gradus, et potentia ad ulterius augmentum fundatur in charitate majoris gradus, charitas autem major et minor habent distinctionem aliquam, modo prius dicto.

Ad tertium, dicitur quod in sensu diviso verum est antecedens; sed tunc debet non poni in esse per unicam singularem, sed per multas, quarum quælibet est possibilis, licet tota copulativa resultans sit impossibilis. Si autem antecedens sit in sensu composito, falsum est; æquivalet enim isti : possibile est Deum facere charitatem tantam, quod non potest facere majorem. Et est simile de istis; sicut de ista : quantuscumque numerus potest esse, tantus potest esse; et de ista : quantacumque parva pars continui potest esse, tantum parva potest esse; de quibus constat quod in sensu diviso veræ sunt, sed non ponerentur in esse per unam singularem, aut per unam categoricam, sed per multas singulares, quarum quælibet erit possibilis.

Ad quartum conceditur major; sed ad minorem, dico quod Deus non videt aliquam factibilem infinitam. Nec tamen sequitur quod ideo videat maximam a se factibilem, sed est fallacia consequentis a pluribus causis veritatis ad unam illarum; non enim ideo videt aliquam infinitam factibilem, quia quacumque factibili visa, major factibilis videtur, non autem ideo quia aliqua maxima videtur inter eas. Et nullitas hujus consequentiæ videri potest in simili de numeris, ubi nullus est infinitus, et tamen nullus est maximus.

Ad quintum, dicitur quod argumentum concludit, si quid concludat, quod Deus non potest facere successive aliquam formam infinitam; nec nos oppositum dicimus, sed solum quod in formis quas Deus potest facere successive, nulla est maxima factibilis ab eo, quin ultra eam possit majorem facere.

III. Ad alia argumenta Aureoli. — Tunc ad argumenta secundo loco inducta dicitur, et

Ad primum quidem, negatur minor. Non enim motus augmenti charitatis est ad esse Deum, vel ad charitatem infinitam, sed ad finitam participationem divinæ charitatis et similitudinis divinæ, et ad charitatem finitam; quodlibet enim augmentum charitatis est finitum, et habet terminum finitum; nec natura conatur ad esse Deum, nec ad infinitam dilectionem. Concedo tamen quod si augmentum charitatis procederet in infinitum, sic quod unico motu procederet in infinitum, qui quidem motus esset unus et continuus, tunc argumentum haberet apparentiam; nunc autem nullam habet, quia nos aliter imaginamur, ut dictum est.

Ad secundum dicitur similiter. Dico enim ad majorem, quod si charitas procederet in infinitum modo quo ipse imaginatur, forte exiret limites speciei; non oportet autem quod exeat limites suæ speciei, si procedit in infinitum modo quo nos intelligimus.

Ad tertium conceditur major, sed negatur minor, si intelligatur infinitum stare pro infinito in potentia, de quo nos loquimur; isto modo enim Deus est a nobis diligibilis in infinitum, quia potest tanto actu diligi, et potest majori actu in duplo diligi, et sic in infinitum. Si autem loquatur arguens de infinito in actu, sic dico quod Deus non est diligibilis a se plus quam in infinitum; sed nos non dicimus quod isto modo sit a nobis diligibilis in infinitum, sed solum finito habitu et finito actu.

Ad quartum dico ad majorem, quod omnis actus dilectionis Dei possibilis haberi in via, continetur virtualiter in voluntate nostra quantum ad substantiam et speciem actus; sed aliquis est actus possibilis haberi diligendi Deum, qui non continetur virtualiter in voluntate nostra quantum ad modum actus, qui est intensio vel hujusmodi, nisi voluntati addatur vigoratio per habitum charitatis, vel per gratiam, vel alium habitum acquisitum aut infusum. Et cum dicit quod charitas non affert novam activitatem, verum est quoad producendum actum quantum ad substantiam vel speciem; sed negatur quantum ad modum, ut in alia quæstione dictum est diffusius.

Ad quintum negatur prima conditionalis. Secundum enim quod dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 17, q. 2, art. 4, ad 3um) : « Gratia vel charitas creata Christi, quamvis secundum essentiam esset finita, tamen secundum quid fuit (α) infinita, in quantum scilicet erat dispositio congruitatis ad unionem, et in quantum concurrebat in operationem Christi, qui erat virtutis infinitæ ex hoc quod erat divinæ personæ, et aliis modis, secundum quod dicetur in tertio; et ex hoc habebat quod non poterat augeri. » — Hæc ille. — Item, 3 p., q. 7, art. 12, sic dicit : « Formam aliquam non posse augeri contingit dupliciter : uno modo, ex parte ipsius subjecti; alio modo, ex parte ipsius formæ. Ex parte quidem subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum (β) in participatione illius formæ secundum suum modum; sicut si dicatur quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ, excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem,

(α) *et.* — *sed* Pr.

(α) *fuit.* — *fit* Pr.
(β) *gradum.* — Om. Pr.

qua potest tali forma haberi; sicut si dicamus quod calor ignis non potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita et gratiæ, secundum illud Sapientiæ, 11 (v. 21): *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti*. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem; sicut non est major gravitas quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum. Non potest autem esse nec intelligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona. Et ideo gratia Christi pertingit usque ad summam mensuram gratiæ. Sic ergo manifestum est quod gratia Christi non potuit augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed neque etiam ex parte ipsius subjecti, quia Christus, secundum quod homo, a primo instanti suæ conceptionis fuit verus et plenus comprehensor; unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis beatis, quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero qui sunt pure viatores, gratia potest augeri ex parte formæ, quia non attingit summum gratiæ gradum; et ex parte subjecti, quia nondum pervenit ad terminum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo dicta consequentia non valet. — Eamdem sententiam ponit, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q^la^ 3^a^, ad 1um et 2um; et *de Veritate*, q. 29, art. 3.

Utrum autem illa gratia vel charitas ejus fuerit finita vel non, quæratur ibidem. Ubique enim dicit quod fuit infinita secundum rationem gratiæ; sed non fuit infinita secundum esse, quia ejus esse erat receptum (α) in tali natura; nec secundum esse debitum gratiæ, quia non solum non habuit plenitudinem essendi simpliciter, sed nec totum esse quod naturæ illius est possibile fore, quia forma illa erat recepta in subjecto et non subsistens. Sed non erat limitata quantum ad rationem gratiæ; quia habebat omnem modum completionis gratiæ, et omnem perfectionem ad quam ratio gratiæ se potest extendere; nam gratia ejus perficiebat eum non solum quantum ad omnes virtutes, sed etiam quantum ad omnes usus virtutum, et quantum ad omnes effectus gratiæ gratis datæ, et iterum ad omnis peccati remotionem, non solum actualis, sed originalis, et potentiæ peccandi.

Nunc tertio ad illa quæ tertio loco inducit.

Ad primum quidem, conceditur quod bonitas accidentalis potest augeri in creaturis, sed non bonitas essentialis, nec ejus entitas; quia licet sint quædam divinæ participationes, tamen aliud est de forma substantiali quæ dat esse specificum quod consistit in indivisibili, et aliud est de forma accidentali quæ dat esse accidentale et secundum quid; et ideo illud potest variari, et esse perfectius vel imperfectius, sine (α) hoc quod subjectum mutet speciem, quia non recipit speciem a tali forma; nec forma mutabit speciem, variato illo esse, quia sibi non competit esse, sed subjecto per illam formam. Ideo bonitas accidentalis potest augeri, sed non essentialis.

Ad secundum negatur antecedens, quia verum est illud quod ibi negatur. — Et cum quærit arguens pro quo accipitur capacitas; — dico quod pro potentia receptiva. Unde dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ad 3um: « Capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri; quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiæ, secundum quam aliquid potest recipere a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura facit, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. » — Hæc ille. — Et credo quod intendit quod potentia obedientiæ ad recipiendum non potest impleri, non quod illa capacitas sit immediate disposita, et ex sua natura possit capere quantamcumque formam secundum intensionem, utpote charitatem centum, aut mille, aut mille millium graduum; sed pro tanto dicit quod non potest impleri, quia potest recipere formam talis speciei, et alterius, et sic in infinitum; item, quia sua capacitas, quæ dicitur potentia obedientiæ, potest plus et plus ampliari, quia quanto magis actuatur, tanto plus est capax perfectionis actus, dum est in via. Sic enim intelligo omnia prædicta, et sic intelligit sanctus Doctor. Unde, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q^la^ 3, ad 2um, dicit quod illa propositio: quantumcumque additur intellectui naturali creato, magis augetur ejus capacitas, ista, inquam, propositio intelligitur de capacitate naturæ intellectualis citra conjunctionem ad finem, ultra quam nulla capacitas rei extenditur; et, *de Veritate*, ubi supra (q. 29, art. 3), ad 6um, dicit quod capacitas animæ Christi est finita, et potest Deus majorem capacitatem facere. Ex quo intelligo quod, data quacumque gratia quæ capitur a creatura, adhuc potest dari et creari a Deo major gratia, et creatura aliqua fieri, quæ illius gratiæ esset capax, de potentia Dei absoluta. Nec obstat quod dixit superius, scilicet 3 p., quod gratia Christi augeri non potuit. Hoc enim est verum quantum ad rationem gratiæ, et est etiam verum de esse gratiæ, loquendo de potentia Dei ordinata; ordinat enim ex sua sapientia quod nullus comprehensor amplius vel perfectius participet actum gratiæ, quam incepit participare in principio suæ comprehensionis et beatitudinis.

Nunc dico ad probationes illius argumenti, quod

(α) *receptum*. — *receptivum* Pr.

(α) *sine*. — *sicut* Pr.

omnium earum patet solutio per prædictas solutiones, excepto illo quod dicit : vanum est ponere tales dispositiones, etc. Dico quod non est vanum, sed solida veritas. Et ad probationem, dico quod licet anima rationalis ex hoc quod est imago Trinitatis sit capax gratiæ et gloriæ, tamen ipsa non est proxime, et immediate, et sine ordine indifferenter capax quanticumque gradus gratiæ; unde aliquis gradus est sibi proportionatus, ita quod sine prævia dispositione, vel elargatione, aut ampliatione suæ capacitatis, potest eum recipere. Est autem gradus cui non est proportionata ad proxime et immediate recipiendum, nisi capacitas amplietur a Deo per infusionem præcedentem gratiæ minoris, vel per alium modum miraculosum, ut prædictum fuit.

Ad tertium, negatur antecedens. Nec probatio inducta valet, nisi ad probandum quod Deus non potest intendere charitatem infinitam, loquendo de infinito in actu, non autem de infinito in potentia, de quo loquimur, et non de primo. Et sic patet quod nihil concludit contra nos.

C'. — OBJECTIONES CONTRA DICTA IN SOLUTIONIBUS

Argumenta Gregorii. — Contra unum dictum in solutionibus, scilicet quod motus augmenti qualitatum non est continuus, nec motus alterationis, arguit Gregorius (dist. 17, q. 5, art. 2).

Primo. Suppono, inquit, duo, scilicet quod habitus generatur et augetur per actus, sicut patet per experientiam, et declaratur 2. *Ethicorum* (cap. 1). Item suppono, inquit, quod quilibet actus elicitus ab habitu durat per tempus, et non tantum per instans. Tunc arguit sic. Si habitus non intenditur in tempore continuo, sequitur quod activum naturale per tempus esset in debita distantia præsens passo apto et disposito, nulloque impedimento concurrente, et tamen non ageret in illud. Consequens est naturaliter impossibile. Consequentia probatur. Nam actus augmentativus habitus, naturaliter et non libere agit ad augmentum illius; unde quamvis in potestate nostra sit habere actum, et ex (α) hoc dicamur quod voluntarie habituamur, ut patet in 3. *Ethicorum* (cap. 5), tamen non est in potestate nostra quod actus exsistens non generet habitum, vel augmentet.

Forte dicetur quod consequens non est universaliter impossibile, sed de aliquibus agentibus est verum, utpote de his quæ totum effectum quem possunt causare causant in instanti; sicut patet de corpore luminoso, quod in primo instanti in quo est sufficienter propinquum diaphano, causat totum lumen quod potest causare in illo, nec unquam post causat plus de lumine, quantocumque tempore maneat in eadem distantia vel propinquitate, et subjectum seu susceptivum sit eodem modo dispositum. Sic in proposito, dicetur quod actus in primo instanti sui esse causat illud totum quod potest, et tantum auget habitum quantum potest, et in tempore sequenti nihil plus causat.

Hæc responsio deficit in duobus. Primo, in eo quod ait de corpore luminoso. Nam corpus luminosum, toto tempore quo est sufficienter præsens diaphano post (α) instans generationis luminis, licet non agat (β) generando novum lumen, agit tamen in diaphano, conservando lumen quod in primo instanti generavit; et universaliter loquendo, impossibile est reperire aliquod naturaliter activum in dispositione sufficiente ad agendum in passo conveniente, quin ipsum agat in illud, vel producendo aliquid de novo, vel conservando quod productum est, vel corrumpendo, vel aliter agendo, vel transmutando, secundum conditionem illius agentis. Actus ergo elicitus ab habitu, si in primo instanti causat totum quod potest, et in tempore sequenti nihil plus causat, cum ipse non conservet illud quod causavit (nam habitus non dependet in esse ab actu, cum remaneat actu corrupto), nec aliquo alio modo, ut apparet, agat in subjectum habitus, sequitur quod in toto illo tempore sit activum præsens, etc., et tamen non agat aliquo modo in ipsum; quod est impossibile naturaliter, ut patet ex 1. *de Generatione* (t. c. 50, 51), et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10).

Secundo deficit solutio in hoc quod ait actum, totum quod potest causare de habitu, causare in primo instanti sui esse. Unde arguo sic : Si Socrates habens habitum mansuetudinis eliceret infra certam partem temporis, v. gr. unam horam, plures actus mansuetudinis æquales successive, semper inter corruptionem prioris et generationem sequentis haberetur aliquod tempus, et plures gradus essent additi illi habitui, et habitus mansuetudinis esset intensior in eo in fine horæ, quam esset in primo instanti illius horæ in quo primo habuit esse primus (γ) actus elicitus ab eo. Ergo, si Socrates in primo instanti horæ eliceret actum mansuetudinis tantum, et illum continuaret in eodem gradu per totam horam, habitus ejus esset intensior in fine horæ quam in principio, et plures gradus essent causati; et ultra : ergo non totum quod potest causare talis actus, causat in primo instanti sui esse. Secunda consequentia nota est, et etiam primum (δ) antecedens; nam quilibet illorum actuum causaret aliquem gradum habitus de novo, etiam secundum responsionem quæ dicit quod actus in primo instanti sui esse causat totum quod potest; et sic quilibet quando primo esset, causa-

(α) *ex.* — Om. Pr.

(α) *post.* — *per* Pr.
(β) *agat.* — ***attingat*** Pr.
(γ) *primus.* — *prius* Pr.
(δ) *primum.* — *præsens* Pr.

ret aliquid. Et consequentia prima probatur : quia nunquam diversa agentia ejusdem speciei et æqualis virtutis in agendo sibi (α) succedentia circa idem passum in aliquo tempore majorem intensionem faciunt vel effectum, quam faceret unum illorum solum, si per totum illud tempus fuisset præsens, et cætera fuissent paria. Et loquor semper de his quæ naturaliter agunt. Et hoc patet tam in agentibus quæ conservant suos effectus in esse, quam de aliis. Unde, si una candela causaret in aliqua parte diaphani lumen, et illa amota accedat alia æqualis luminositatis in eodem loco, et deinde (β) illa secunda submota succedat tertia æqualis virtutis ad illuminandum, et sic usque ad centum vel mille, non erit majus seu intensius lumen in illa parte diaphani post præsentiam millesimæ candelæ, quam esset si prima candela sola toto tempore in quo illæ mille sibi (γ) successerunt præsens fuisset. Similiter, si unum calefactivum sit sufficienter approximatum alicui calefactibili per aliquod tempus, et illud postea moveatur, et succedat aliud ejusdem speciei et æqualis virtutis calefactivæ, et iterum secundo submoto succedat tertium, et sic ultra quotvis, non erit intensior calor causatus in calefactibili illo in fine totius temporis (δ) illius successionis, quam esset si solum calefactivum primum per totum illud tempus fuisset præsens et cætera fuissent paria; quinimmo esset intensior causatus ab illo solo quam ab omnibus illis, supposito quod inter amotionem unius et appositionem immediate sequentis fuisset aliquod tempus.

Confirmatur. Nam constat quod non fieret major calor, si amoto uno calefactivo aliud succederet æquale primo, quam si ipsummet quod prius fuit amotum rediret, cæteris paribus. Certum est autem quod non plus, immo minus fieret de calore, si idem calefactivum tolleretur et postea rediret, quam si ipsum continue esset præsens; alioquin cum vellet aliquis quod aqua calefieret, deberet sibi primo approximare ignem, et postea removere, et iterum approximare, et deinde removere; quod est contra sensum.

Secundo principaliter arguit sic. Possibile est habitum remitti per actum continue in aliquo tempore. Ergo possibile est habitum augeri (ε) per actum in tempore continue. Consequentia patet : nam omnis forma continue remissibilis, est continue augmentabilis; sicut autem remissio habitus fit per actum contrarium habitus actui, sic intensio per actum proprium ejus, ut patet ex 2. *Ethicorum* (cap. 1). Sed antecedens probatur : nam possibile est quod habens habitum eliciat actum contra inclinationem illius habitus remissivum ipsius. Ponatur ergo hoc in esse. Tunc : aut ille actus remittet habitum in tempore continuo, et habetur propositum; aut in instanti præcise, et si sic : aut in quolibet instanti temporis alicujus, aut non in quolibet. Si (α) in quolibet, sequitur quod illa remissio sit continua, ut patet; et habetur propositum, quamvis hoc sit impossibile secundum se. Si non in quolibet instanti, sed in alio sic et in alio non : aut tunc remittit in primo instanti in quo est, et per tempus immediatum sequens non remittit; aut non in primo, sed in aliquo posteriore. Si dicatur primum; — contra. Actus ille est post primum instans, et non est debilior quam fuerit, ut possibile est et supponitur, et habitus est remissior quam fuerit ante primum instans in quo fuit actus; ergo immediate post primum instans actus ille remittit habitum. Si dicatur secundum; — contra. Actus ille non est fortior in illo instanti quam fuerit in primo, ut suppono, et habitus non est remissior, nec alia transmutatio facta est in subjecto; ergo si non remittit habitum in primo instanti, nec in illo instanti dato remittet.

Tertio sic. Si intensio habitus non sit continua, sequitur quod actus diuturnior non magis auget habitum quam actus (β) minus diuturnus æque intensus. Consequens est falsum, ut patet ad experientiam; experitur enim quilibet quod quanto ira est diuturnior, cæteris paribus, tanto magis facit hominem iratum habitualiter; similiter, quanto diuturnior est actus mansuetudinis, tanto fit quis mansuetior; et sic de aliis. Consequentia nota est : quia actus diuturnior non magis auget in primo instanti in quo est, quam augeat actus minus durans, si sit æque intensus; ergo si magis auget, hoc erit in tempore. — Confirmatur hoc per simile. Nam quanto diuturnior est apprehensio delectabilis sensibilis, tanto magis augetur concupiscentia in eo qui concupiscit; unde datur documentum a sanctis, quod tales cogitationes statim abigantur, et eis non immoremur; sic etiam quanto diuturnior est actus augmentativus habitus, tanto ipse habitus magis intenditur.

Quarto sic. Contingit actum per quem intenditur habitus, intendi per aliquod tempus continue. Ergo contingit habitum per aliquod tempus continue intendi. Consequentia patet; quoniam ad intensionem causæ naturaliter agentis sequitur intensio effectus. Antecedens patet ex eo quod dicitur de concupiscentia. Idem patet de timore, et ira, et aliis actibus, qui intenduntur ex majore apprehensione objecti, vel continuatione et mora apprehensionis.

Quinto (γ). Certum est quod habitus intendi potest. Ergo si non posset intendi continue : aut hæc repugnantia esset ex natura habitus; aut ex parte

(α) *sibi*. — *sic* Pr.
(β) *deinde*. — *inde* Pr.
(γ) *sibi*. — *sic* Pr.
(δ) *totius temporis*. — Om. Pr.
(ε) *augeri*. — *agere* Pr.

(α) a verbo *aut in* usque ad *si*, om. Pr.
(β) *actus*. — *habitus* Pr.
(γ) *quinto*. — *Hoc* Pr.

subjecti; aut ex parte causæ habitum intendentis. Non ex parte habitus: quoniam nulli formæ possibili intendi repugnat intendi continue; omnis enim talis habet gradus intrinsecos in infinitum. Nec ex parte subjecti est repugnantia. Nam in eodem subjecto quidam actus intenduntur continue; sicut dolor in concupiscibili, cum quis tenet manum ad ignem; sicut enim actio ignis in sensum est continua, sic intensio doloris est continua. Similiter notitia intuitiva intellectus de re sensibili continue intenditur, et fit clarior; sicut intenditur visio, quoniam visibile fit continue propinquius in magis proportionata distantia. Et de multis aliis actibus animæ idem posset ostendi. Nec, tertio, est hujusmodi repugnantia ex parte causæ debentis intendere habitum, quæ est ipse actus; nam ille continuatus potest intendere, etiam si ipse maneat in æquali gradu; et ipse similiter potest intendi continue per aliquod tempus, ut supra dictum est.

Sexto arguit (Ibid., q. 2, art. 1) generalius, quod intensio potest esse continua, et alii motus alterationis. Suppono, inquit, medium esse summe dispositum ad lumen, et aliquod corpus luminosum illuminare illud medium secundum aliquam distantiam (et constat quod remotiorem partem remissius (α) illuminat), et signetur in medio illuminato aliqua pars distans a corpore luminoso, et moveatur luminosum versus illam in aliquo tempore. Tunc, illo casu posito, arguo sic: In quolibet instanti temporis mensurantis approximationem corporis luminosi, pars signata est magis lucida quam fuerit in aliquo instanti illius temporis præcedentis. Ergo intensio luminis in illa parte est continua. Consequentia patet: quoniam si non sit continua, ergo fuit interrupta per quietem mediam; et si sic, cum in tempore mensurante quietem illam signari possint plura instantia, aliquod instans erit in quo illa pars non erit magis lucida quam in aliquo præcedente illius temporis, quinimmo in quolibet instanti temporis mensurantis quietem fuit æque lucida sicut in instanti ejusdem temporis quietis sequente signato, quocumque detur; quod repugnat antecedenti. Antecedens patet: quoniam in quocumque instanti corpus luminosum est magis proximum parti datæ quam in aliquo præcedente ejusdem temporis; ergo (α) pars data, est magis lucida quam fuit in aliquo præcedente ejusdem temporis. Hoc patet, alias per approximationem corporis luminosi non fieret magis lucida; quod est contra sensum. Sed in quolibet instanti illius temporis, corpus luminosum est magis proximum parti datæ, quam in aliquo instanti præcedente ejusdem temporis, cum sit positum ipsum moveri continue versus eam. Ergo, etc.

Septimo. Si nulla intensio esset continua, sequitur quod per aliquod tempus, agens naturale potens agere in aliquod passum, esset approximatum sufficienter passo potenti ab illo pati, et in omni dispositione necessaria ad agendum et patiendum, et nullum esset impediens actionem agentis in passum, et tamen non ageret. Consequens istud est contra naturam, et impossibile naturaliter, ut patet ex 1. *de Generatione* (t. c. 50, 51), et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10); et quod fortius, patet oppositum esse ad sensum. Et ulterius etiam: quia qua ratione hoc contingeret per aliquantulum tempus, posset contingere per quantumcumque; et sic nunquam ageret in ipsum. Consequentia probatur. Ponatur, gratia exempli, aliquod calefactivum approximatum corpori jam aliqualiter actu calido, et potenti ab illo magis calefieri, et sint in omni dispositione requisita ex parte utriusque ad actionem, et nullum sit impediens, ut sumitur in antecedente: aut hoc calefactivum in qualibet parte temporis suæ præsentiæ agit in partem calefactibilis sibi proximam, aut non; si sic, ergo calefactibile illud secundum illam partem, per totum tempus præsentiæ illius agentis, fit continue magis et magis calidum, et per consequens intensio continua, cujus oppositum sumitur in antecedente; si non, ergo non (α) in qualibet parte temporis dati agit; et patet consequentia.

Forte dicetur quod illud activum prius per aliquod tempus disponit passum ad calorem, et in aliquo instanti terminante tempus sufficientis dispositionis causat calorem, et etiam in aliquo tempore sequente immediate illud instans disponit ad esse magis calidum, et cum disposuerit sufficienter passum ad esse magis calidum, facit ipsum in instanti terminante magis calidum, et iterum disponit, et sic deinceps, quamdiu erit præsens, vel fecerit eum sic intense calidum ut non possit magis; et sic agens per nullum tempus est præsens quin agat, vel secundum illam formam cujus est per se activum, vel secundum dispositiones illius formæ, quamvis non semper secundum illam formam agat; nec hoc est necessarium; et tamen intensio formæ non est continua in aliquo tempore. — Contra. Primo, per responsionem. In aliquo tempore hoc (β) activum continue disponit eamdem partem passi; ergo in quolibet instanti illius temporis passum est magis dispositum, quam in aliquo instanti illius temporis præcedente. Et ultra: aut in quolibet instanti in quo est magis dispositum, est magis dispositum (γ) dispositione rationis alterius a qualibet quam fuit dispositum in aliquo præcedente instanti, v. gr. in instanti A est dispositum per raritatem, et in instanti B sequente est dispositum per siccitatem, et in instanti sequenti, scilicet C, est dispositum per aliam formam, et sic

(α) *remissius*. — *remotius* Pr.
(β) *ergo*. — Om. Pr.

(α) *non*. — Om. Pr.
(β) *hoc*. — *si* Pr.
(γ) *est magis dispositum*. — Om. Pr.

semper; aut non in quolibet instanti est magis dispositum dispositione alterius rationis, sed in aliquo est magis dispositum dispositione ejusdem rationis (α), qua prius fuit minus dispositum. Primum dici non potest, alias oporteret dicere quod in illo tempore (β) finito infinitæ formæ diversarum rationum fuissent successive genitæ et corruptæ in illo subjecto, sicut in infinitum signari possunt instantia in quolibet tempore continuo. Relinquitur ergo secundum, et per consequens quod intensio aliqua, scilicet (γ) illius dispositionis, quæcumque sit illa, sit continua; et habetur propositum.

Sed dicetur quod illa dispositio est rarefactio, vel condensatio, quæ non sunt motus secundum aliquas formas realiter subjecto inhærentes, quæ proprie dicantur qualitates, sed magis motus secundum situm et locum; non enim subjectum est rarius, nisi (δ) quia majorem locum occupat, vel quia partes ejus remotius jacent; et ideo talis motus non est proprie intensio, secundum quod communiter quæritur de intensione. — Contra hoc : Quia, sicut conceditur quod rarefactio est alteratio, et rarefieri est alterari, sic magis rarefieri debet concedi esse intendi secundum raritatem. — Item : non videtur verum quod (ε) quodlibet quod fit magis tale secundum aliquam qualitatem, fiat magis rarum, vel densum; verbi gratia : cum una turris, vel lapis aliquis durissimus, stante vento calefit, non est verisimile quod rarefiat, et majorem locum occupet, aut minorem quam prius. — Item : manifeste hoc tollitur in intensione luminis in aliqua parte multum remota a candela, quam partem candela non rarefacit, vel prius saltem intenditur lumen in parte illa, quam ipsa rarefiat a candela; quia candela non rarefacit partem remotam, nisi prius rarefaciendo propinquas, quas, ut patet, etiamsi rarefaceret, non sic cito tamen sicut illuminat. Et fortificatur : quia possibile est quod juxta partem illam in qua intenditur lumen, sit agens condensans, et sic simul illa pars condensabitur; et tamen fiet per approximationem candelæ continue magis lucida. Nec facio vim an rarefactio sit dispositio ad lumen, vel condensatio; quia si ponitur quod condensatio, ponitur quod aliquod rarefactivum sit propinquum illi parti, et eodem probatur propositum. — Item, contra primam et secundam responsiones simul arguitur. Quia, sicut calefactivo præsente in quocumque instanti subjectum est sufficienter dispositum ad calorem, et nullum adest impedimentum, ipsum subjectum est calidum; sic eodem (ζ) calefactivo eodem modo præsente in quocumque instanti subjectum est magis dispositum ad calorem quam esset prius, cum non esset sufficienter dispositum, eodem, inquam, instanti subjectum est magis calidum quam esset prius, et per consequens non solum in dispositionibus caloris, sed etiam in ipso calore (α) est intensio continua. Huic etiam attestatur sensus. Experitur enim quilibet, cum manum approximat igni (β), quod postquam incipit sentire calorem, si in eadem approximatione teneat manum, sentit continue se magis et intensius calefieri.

(α) a verbo *sed* usque ad *rationis*, om. Pr.
(β) *tempore.* — *termino* Pr.
(γ) *scilicet.* — Om. Pr.
(δ) *nisi.* — Om. Pr.
(ε) *quod.* — *quia* Pr.
(ζ) *modo.* — Ad. Pr.

C''. — RESPONSIONES

Ad argumenta Gregorii. — Ad ista dicitur, tenendo conclusionem, ut prius; cui etiam favet Commentator, 8. *Physicorum*, comm. 23, ubi etiam Aristoteles dicit sic : *Neque augeri neque minui continue possibile est; sed est etiam medium*, scilicet quies. Et infra : *Similiter autem et in alteratione qualibet; non enim si partibile in infinitum est quod alteratur, propter hoc et alteratio, sed velox sit multotiens, sicut congelatio.* Et littera commenti, loco illius quod nostra dicit *velox*, habet *subito;* et Commentator exponit *in instanti.* Ex quo patet quod mens Philosophi est quod neque augmentatio, neque diminutio, neque alteratio est continua, sed interrumpitur per quietem. Cujus rationem assignat idem Commentator : quia cujuslibet formæ naturalis, est dare minimam partem in actu, et illa fit in instanti. Et ideo Commentator, ibidem, dicit quod non est hic motus continuus in rei veritate, nisi motus localis qui est velocissimus motuum; et in fine commenti, contra Alpharabium dicentem quod de diffinitione motus in universali apparet continuatio, dicit quod « iste sermo non est verus, sed hoc non apparet nisi in motibus localibus, de quibus dicitur hoc nomen *motus* principaliter; in aliis autem motibus, in quibusdam eorum est possibile ut appareat (γ) continuatio, scilicet ut partes eorum inveniantur non distinctæ ab invicem, et in quibusdam non apparet hoc, quia partes eorum non inveniuntur secundum hunc modum ». Idem ponit, 3. *Physicorum*, comm. 6 : « Videmus, inquit, quod motus augmenti et diminutionis sunt plures motus, et similiter est dispositio in (δ) pluribus motibus. » — Hæc Commentator. — Ex quibus apparet quod motus alterationis non est proprie continuus, nec in infinitum divisibilis secundum quod est motus localis. Hoc etiam declarat sanctus Thomas, super 6. *Physicorum* (lect. 5), in illo capitulo : *Necesse est autem et ipsum nunc*, etc. Tunc,

(α) *calore.* — *calefieri* Pr.
(β) *igni.* — *igitur* Pr.
(γ) *appareat.* — *apparet* Pr.
(δ) *similiter est dispositio in.* — *similis est dispositioni* Pr.

Ad primum argumentum in oppositum, concedo illa duo quæ supponit; sed illis concessis, dico quod consequens illatum in prima consequentia ibi facta non est inconveniens, sicut dicit responsio data ibidem. Nec valet improbatio illius responsionis primo loco posita; nam in casu illo, licet luminosum conservet per tempus lumen quod causavit in instanti, tamen illa conservatio est per accidens in tempore, quia illa actio mensuratur quolibet instanti illius temporis, ut ostendit sanctus Thomas in simili, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 5, q^{la} 3, ad 1um. « Est, inquit, quidam motus qui est actus imperfecti. Est autem alius motus, qui est actus perfecti, et dicitur magis operatio, qui non exspectat aliquid in futurum ad complementum suæ speciei, sicut sentire; et talis motus non est successivus, sed subitus. Et si contingat dici quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur etiam quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse; sicut esse hominem, in tempore est et in instanti. Et talis motus est liberi arbitrii; et ideo est in instanti. » — Hæc ille. — Dico ergo in proposito, quod actus causativus habitus agit quidquid potest agere in instanti, sicut luminosum agit in instanti lumen in medio; nec aliquid agit in tempore, quod non agat in instanti. Similiter est de visibili agente in visum. Non ergo oportet quod agens approximatum passo continue agat aliquid in illud; immo, si lumen causatum in medio ab aliquo luminoso esset qualitas remanens post absentiam suæ causæ, ita quod luminosum non plus conservaret lumen quod causat quam calidum calorem a se causatum, ipsum non ageret aliquid in medium post illud instans in quo causavit lumen. Similiter, addo quod ex quo actus auxit habitum in instanti quantum potest augere, post illud instans tale passum non est dispositum ad suscipiendum aliquid, vel aliquem effectum illius actus qui prius augebat; sicut calidum remissum, ex quo assimilavit sibi passum, si per mille annos staret in eadem proximitate, nihil ageret; quia passum, ex quo est ei simile, non potest pati ab eo, nec tale calidum est activum in tale passum; tale autem agens, esse in debita approximatione ad illud quod prius patiebatur ab eo per tempus, et non agere in illud, non est inconveniens.

Non valet ulterius secunda improbatio illius solutionis; nam assumit falsum, scilicet quod quilibet actus mansuetudinis augeat habitum. Hoc enim falsum est, secundum quod ponit sanctus Thomas, 2^{a} 2^{æ}, q. 24, art. 6, ubi sic ait : « Augmentum spirituale charitatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est continuus motus, ita quod scilicet, si aliquid augetur tantum in tanto tempore, necesse sit quod proportionaliter in qualibet parte illius temporis aliquid augeatur, sicut contingit in motu locali; sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum illud ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam, non quolibet actu charitatis augetur charitas in actu; sed quilibet actus charitatis disponit ad charitatis augmentum, in quantum ex uno actu charitatis homo redditur promptior ad agendum secundum charitatem, et habilitate crescente, homo prorumpit ad actum dilectionis ferventiorem, quo conetur ad charitatis profectum; et tunc charitas augetur in actu. » — Hæc ille. — Et in responsione ad 2um, ibidem, idem (α) ponit de habitu virtutis acquisitæ. Et expressius, 1^{a} 2^{æ}, q. 52, art. 3, sic dicit : « *Similes actus similes causant habitus*, ut dicitur, 2. *Ethicorum* (cap. 1). Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum eamdem qualitatem vel dissimilem, sed etiam secundum eumdem vel diversum modum participationis. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam magis album minus albo; nam et motus fit a minus albo in magis album, tanquam ex opposito, ut dicitur, 5. *Physicorum* (t. c. 52). Quia vero usus habituum in voluntate hominis consistit, ut patet ex supra dictis : sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utatur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensioni habitus. Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensioni habitus, vel superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquimur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum sumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed, multiplicato alimento, tandem fit augmentum. Ita etiam, multiplicatis actibus, crescit habitus. Si vero intensio actus proportionaliter deficiat ab intentione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod falsum est quod arguens assumit sine probatione, scilicet quod si Socrates habens habitum mansuetudinis, etc.; immo, dico quod si primus illorum augeat habitum, oportet quod secundus sit intensior primo ad hoc quod augeat, et tertius secundo.

Ad secundum principale, negatur major; et ad probationem, dicitur quod in illo casu actus elicitus contra inclinationem habitus remittit eum in instanti primo in quo est, et non in sequentibus. — Nec valet improbatio hujus. Licet enim ille actus sit æqualis virtutis in aliis instantibus sicut fuit in primo, tamen passum non est dispositum ad recipiendum ejus actionem sicut in primo instanti; quia in illo instanti actus ille non remittebat habitum, nisi causando aliquid in passum incompossibile habi-

(α) *idem*. — Om. Pr.

tui in tali gradu qualem prius habebat; et ideo, quia passum est sufficienter assimilatum isti agenti quantum agens potuit assimilare, actus ille non inducit in passum ulterius aliquid, ac per hoc nec aliquid abjicit; sed sicut ad intendendum illam dispositionem contrariam habitui requiritur agens fortius, quam sit ille actus remittens habitum, ita similiter requiritur ad ulterius remittendum habitum actus intensior, vel multi actus quorum ultimus agat in virtute præcedentium.

Ad tertium dico quod consequens est verum. Et ad improbationem, dicitur quod actus mansuetudinis diuturnus facit hominem habitualiter mansuetum, quia non potest diu teneri, quin actus intendatur vel remittatur. Si autem maneret uniformis per horam, non plus augeret habitum de tota hora, quam fecerit in principio, vel in instanti in quo primo fuit. Et ita dicitur de ira et aliis habitibus. — Ad confirmationem, dicitur quod quia per diuturnam apprehensionem ipsum objectum concupiscibile distinctius consideratur, et quoad multa elicienda, ideo quando diutius homo immoratur in talium consideratione, occurrunt plura moventia appetitum, et multiplicatis causis causatur actus concupiscendi vehementior; sed ipsa diuturnitas temporis sine pluri non augeret concupiscentiam, nisi apprehensio augeatur, vel plura delectabilia apprehendantur, vel aliquid hujusmodi.

Ad quartum negatur antecedens. Unde nec actus concupiscendi, nec irascendi intenditur continue propter continuitatem apprehensionis, ut dictum fuit; quia diuturnitas sola non auget actum hujusmodi, sed multiplicatio causarum, vel vigoratio unius illarum; et nullum talium est continuum.

Ad quintum dico quod repugnat habitui et formis, præsertim quarum subjectum est non quantum, dividi in infinitum in tales gradus minores et minores; ac per hoc eis repugnat intendi continue sic quod, si tantum est acquisitum in hora, medietas hujus sit acquisita in medietate horæ, et iterum medietas medietatis in dimidio medietatis, et sic in infinitum, ut est in motu locali. — Similiter, ad alia quæ ibidem inducit arguens de actione ignis in manum, etc., dico quod illa actio, cum sit quædam alteratio, non est vere continua; nec intensio doloris in concupiscibili; nec notitia intellectus. Unde false imaginatur arguens quod objectum singulare extra animam, quantum magis appropinquat intelligibilitati, causet notitiam clariorem continue. Supponit enim tria falsa : primum, quod intellectus directe inspiciat singulare sensibile; secundum, quod intellectus immediate moveatur a re sensibili exteriori; tertium, quod intensio illius notitiæ sit continua. Sed de istis alias.

Ad sextum, admisso casu, dicitur quod licet motus localis hujus luminosi sit continuus, tamen illuminatio non est continua, sed indivisibilis, ut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 28, art. 9, ubi sic dicit : « Quandocumque duo termini motus vel mutationis sunt affirmatio et negatio, sive privatio et forma, accipiendo hujusmodi mutationes secundum proprios terminos, per se loquendo, oportet eas esse instantaneas, et non in tempore; sicut est illuminatio, generatio et corruptio, et alia hujusmodi. Accipiendo vero eas quantum ad causas suorum terminorum, potest in eis considerari successio; sicut patet in illuminatione. Nam quamvis aer transeat subito de tenebris ad lucem, tamen causa tenebrositatis tollitur successive, scilicet absentia solis, qui per motum localem successive fit præsens; et sic illuminatio est terminus motus localis, et est indivisibilis, sicut et quilibet terminus continui. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, licet sol approximetur medio motu continuo, tamen illuminatio quæ est terminus illius localis motus fit subito, et per consequens non per motum continuum. Et a simili dicendum est, quoad intensionem (α) luminis, sicut de illuminatione. Unde in casu argumenti, dico quod, signata illa parte ad quam movetur luminosum, non in quolibet instanti temporis mensurantis approximationem pars illa est luminosior quam prius, vel magis lucida. Et ad probationem, dicitur quod non oportet quod in quocumque instanti corpus luminosum est propinquius tali parti illuminandæ quam fuerit prius, illa pars sit magis lucida quam prius; quia, licet per aliquam approximationem luminosi pars illa sit lucidior, non tamen per quamlibet. Immo, dico quod si tale luminosum distans a tali parte illuminanda per unam leucam causat lumen in ea ut quatuor, antequam intendat lumen prius causatum in qualicumque gradu, oportet quod approximetur per certum spatium, et (β) in instanti ultimo temporis mensurantis motum approximationis intendet lumen in illa parte. Et causa est : quia oportet dare minimum gradum luminis, sicut et cujuslibet alterius sensibilis qualitatis; unde non oportet quod si luminosum propter talem approximationem, puta cubitalem, intendebat lumen in parte signata de illo gradu, quod in medietate temporis, vel in instanti medio, intenderet de medietate illius gradus. Similiter, quando sol successive approximatur partibus tenebrosis, non oportet quod si in principio horæ non illuminabat nisi medietatem domus, et in fine horæ illuminat totam, propter continuam approximationem, quod in medietate horæ illuminaverit quartam partem, et sic successive continue dividatur motus illuminationis, sicut motus localis; vel quod sicut sol successive approximatur, ita quælibet pars lucis successive causetur. Est enim minima pars secundum extensionem, sicut et secundum intensionem, quæ potest in aliqua mensura

(α) *quod intensionem. — quod intensio* Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

adæquate causari. Est enim aliqua pars lucis secundum extensionem ita modica, quod ipsa in nulla mensura adæquata produci potest, sed producitur cum aliis partibus; et toti composito correspondet mensura adæquata, non autem alicui parti.

Ad septimum negatur consequentia, sicut ibidem dicitur. Solutio enim ibidem data bona est. Concedo enim quod agens approximatum passo prius disponit passum ad recipiendum actum, quam inducat eum; et non est inconveniens quod agens, ad hoc quod intendat secundas qualitates, puta colorem, odorem, et hujusmodi, disponat prius subjectum per qualitates primas formales, scilicet calidum, frigidum; et similiter, antequam inducat istas, disponat per (α) raritatem et densitatem, quæ sunt qualitates consequentes motum localem partium corporis, ita quod motus localis erit dispositio quæ est continua inter omnes illas. — Et ad primam impugnationem, dicitur quod raritas potest intendi, sed non continue; nam quando partes alicujus corporis extremæ per motum localem factæ sunt remotiores quam prius, in instanti mensurante illum motum localem intenditur raritas, et opposito modo intenditur densitas. Ideo non teneo solutionem illam, in hoc quod negat raritatem intendi. — Nec etiam valet alia improbatio ejusdem responsionis. Non enim est inconveniens quod sicut magnus lapis calefit secundum exteriores partes, ita etiam secundum partes propinquas superficiei rarefiat. — Ad illud quod objicitur de lumine, dictum est prius; nam sicut in proposito intensio secundum qualitates primas est terminus motus localis partium illius quod alteratur, ita intensio luminis est terminus motus localis ipsius luminosi alterantis. — Ad illud quod objicitur de dispositione, etc., dicitur quod licet subjectum continue disponatur ad recipiendum calorem, et in quolibet instanti sit major dispositio quam prius, tamen non in quolibet instanti est sufficiens dispositio ad formam intensiorem quam prius; et ideo dispositio fit continue, sed inductio formæ, vel intensio ejus, fit subito, quando perventum fuerit ad dispositionem convenientem formæ intensiori. Non enim imaginandum est quod forma signata quæ intenditur ad gradum B, potest intendi ad minorem gradum quam B in duplo, et ad minorem in triplo, et sic in infinitum; non enim forma est illo modo partibilis intensive. Et ideo non oportet quod si subjectum potest disponi tantum, et minus in duplo, et minus in triplo, quod proportionaliter forma possit intendi plus et minus continue; sed illa solum proprie inveniuntur in motu locali, quia locus penes quem attenditur ille motus, est in infinitum divisibilis; cujus oppositum est de formis. — Ad experientiam de manu amota vel approximata igni, dicitur quod nullus experitur illud augmentum esse continuum, quia nullus experitur quamlibet partem temporis; immo est aliqua adeo modica pars motus localis quæ non percipitur distincte, et per consequens ita de tempore; ac per hoc nullus est certus si inter primam intensionem et secundam illius caloris lapsum fuerit tempus discontinuans illas duas intensiones instantaneas, nec est certus utrum sint continuæ ad invicem vel discretæ.

Nunc ad argumentum factum in pede quæstionis, dicitur quod nullum simplex et invariabile potest augeri, quasi subjectum augmenti, aut motus, aut variationis, proprie loquendo. Sed nihil prohibet simplex augeri illo modo quo illud, secundum quod aliquid movetur aut augetur, dicitur moveri. Movetur ergo sicut quo, et non sicut quod.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM DONUM SIT PROPRIUM NOMEN SPIRITUS SANCTI

Circa decimam octavam distinctionem quæritur : Utrum Donum sit proprium nomen Spiritus Sancti.

Et arguitur quod non. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa., 9 (v. 6) : *Filius datus est nobis*. Ergo esse donum convenit Filio. Non ergo est proprium Spiritus Sancti.

In oppositum arguitur sic. Nam dicit Augustinus, 4. *de Trinitate* (cap. 20) : *Sicut natum esse est Filio a Patre esse, ita Spiritui Sancto Donum Dei esse, est a Patre et Filio procedere*. Sed Spiritus Sanctus sortitur proprium nomen in quantum procedit a Patre et Filio. Ergo Donum est proprium nomen Spiritus Sancti.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In hac quæstione erit unicus articulus, pro quo sit

Prima conclusio : quod Donum dicit quid personale.

Probatur conclusio, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 38, art. 1, ubi sic ait : « In nomine doni importatur aptitudo ad hoc quod donetur. Quod autem donatur, habet habitudinem ad id a quo (α)

(α) per. — Om. Pr

(α) *a quo*. — *quod* Pr.

datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et ad hoc alicui datur, ut sit ejus. Persona autem divina dicitur esse alicujus, vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo libere possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi a creatura rationali Deo conjuncta. Aliæ enim creaturæ moveri quidem possunt a divina persona, non tamen sic quod in potestate earum sit frui divina persona, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, puta cum sic fit (α) particeps divini Verbi et procedentis Amoris, ut possit libere Deum vere cognoscere et recte (β) amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quod sic eam habeat, non potest propria virtute pervenire; unde oportet quod hoc ei desuper detur; hoc enim nobis dari dicitur, quod aliunde habemus. » — Hæc ille. — Et ibidem, in responsione ad 1um, et 2um, et 3um, dat intelligere quod donum potest dicere quid essentiale. Unde potest esse secunda conclusio talis.

Secunda conclusio est quod donum potest esse nomen essentiale.

Probatur ista conclusio : Illud quod convenit essentiæ divinæ, dicit quid essentiale; et nomen illud significans, est nomen essentiale. Sed donum est hujusmodi. Ergo. Assumptum patet : quia, secundum Hilarium, 9. *de Trinitate* (nº 54), essentia divina est donum quod Pater dat Filio. Unde, sicut dicit ibi sanctus Doctor, cum donum dicitur essentialiter, et ita (γ) essentia dicitur donum Patris, tunc dicitur donum esse alicujus per identitatis modum, scilicet Patris, qui dat essentiam Filio; sed cum dicitur personaliter, tunc illud quod dicitur isto modo donum, est ipsius dantis secundum originem, sicut Spiritus Sanctus est Patris et Filii.

Tertia conclusio est quod donum, prout dicitur personaliter, est proprium Spiritus Sancti.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 38, art. 2 : « *Donum* proprie est *datio irredibilis*, secundum Philosophum (4. *Topicorum*, cap. 4), scilicet quia non datur intentione retributionis; et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor; ideo enim damus gratis alicui, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum (δ). Unde manifestum est quod amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus Sanctus procedat ut Amor, sicut jam dictum est, procedit in ratione primi doni. Unde dicit Augustinus, in 15. *de Trinitate* (cap. 19), quod *per donum quod est Spiritus Sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.* » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 2um, dicit quod « in nomine doni importatur quod sit dantis per originem; et sic importatur proprietas Spiritus Sancti, quæ est processio ». — Item, ibidem, ad 1um, dicit quod « Spiritus Sanctus qui a Patre procedit ut Amor, proprie dicitur Donum; unde, licet Filius detur, tamen hoc ipsum quod Filius datur, ex Patris amore est, secundum illud Joann. 3 (v. 16) : *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* ».

Et easdem conclusiones ponit, 1. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 1 et 2. Unde, art. 1, dicit : « Dari vel donari dicitur dupliciter : uno modo, illud quod habetur per modum dominii, ut possessio; alio modo, illud quod habetur quasi intrinsecum sibi, sicut aliquis habet seipsum, vel materiam suam, vel qualitatem. Quamvis autem in divinis personis non sit dominium unius (α) respectu alterius, tamen est ibi auctoritas principii. Dicendum igitur quod datio potest importare auctoritatem respectu dati; et sic donum vel datum est notionale. Potest etiam non importare auctoritatem, sed tantum hoc quod illud quod datur, libere habeatur (β); et hoc modo ipsa essentia dicitur dari vel donari; et secundum hoc, donum vel datum non est personale, sed essentiale, semper tamen importat distinctionem personæ dantis ad eum cui datur, quamvis non ad illud quod datur. » — Hæc ille. — Item, art. 2, dicit quod « donum et datum tripliciter differunt, scilicet : quantum ad consignationem; datum enim consignat tempus, cum sit participium, donum autem non, cum sit nomen; et inde est quod donum magis competit divinis quæ sine tempore sunt, quam datum; unde donum potest esse æternum, sed non datum. Secundo, quantum ad significationem; quia donare addit super dare; *donum* enim, ut dicit Philosophus (4. *Topicorum*, cap. 4), est *datio irredibilis*, non quæ compensari non valeat, sed quæ recompensationem non quærit; unde donum importat liberalitatem in dante. Tertio, quantum ad modum significandi : quia donum importat aptitudinem ad dandum; datum importat dationem in actu. Aptitudo autem ad dandum potest intelligi dupliciter : vel ex parte ipsius dati, quasi passiva; vel ex parte dantis, quasi activa; et talis aptitudo est secundum rationem qua aliquid liberaliter datur. Ratio autem omnis liberalis collationis est amor; quod enim propter cupiditatem datur, vel propter timorem, non liberali ratione datur, sed talis magis dicitur quæstus vel redemptio. Quia igitur

(α) *sic fit.* — *sit* Pr.
(β) *recte.* — *ratione* Pr.
(γ) *et ita.* — *ita et* Pr.
(δ) a verbo *primum* usque ad *bonum*, om. Pr.

(α) *unius.* — Om. Pr.
(β) *libere habeatur.* — Om. Pr.

Spiritus Sanctus est amor, ex ratione suæ processionis habet in se et quod detur, et quod sit ratio dandi; unde donum est per se et primo amor; alia enim quæ dantur non sunt dona, nisi secundum quod participant aliquid amoris, ut ex amore data. Si igitur colligantur tres dictæ rationes doni, adjuncta auctoritate dantis ad donum, patet quod in Trinitate donum Spiritui Sancto convenit secundum suam processionem æternam, in quantum procedit ut Amor, qui est ratio collationis liberalis; unde sicut amor est proprium sibi, ita et donum ». — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra tertiam conclusionem arguit Aureolus (1. *Sentent.*, dist. 18, q. 1, art. 1). Hæc, inquit, positio stare non potest.

Primo. Tum quia supra probatum est quod Spiritus Sanctus non procedit formaliter ut Amor; alioquin ex vi processionis, et in quantum Spiritus, esset Amor, et cum amor sit beatificus (α) in divinis, esset beatus eo quo Spiritus, et per consequens bonus, et Deus, et multa alia impossibilia, quæ supra, dist. 10, sunt inducta.

Secundo. Tum quia paulo ante, in quæstione de amore, isti positores dixerunt quod Spiritus Sanctus proprie non procedit ut Amor, sed ut impressio, seu attentio rei amatæ, proveniens in amantem eo quod amat; hic autem dicunt quod procedit ut Amor; unde non videntur verba concorditer esse prolata, nec convenienter dicta.

Tertio. Tum quia amor essentialis, est illud quo omnia dona donantur, et non amor notionalis, si amor importatur per Spiritum Sanctum; alioquin Spiritus Sanctus haberet specialem causalitatem super creaturas in ratione efficientis, quod esse non potest. — Hæc ille.

II. Alia argumenta. — Contra eamdem conclusionem arguitur sic.

Primo. Nullum ens rationis constituit personam Spiritus Sancti. Sed donum importat relationem rationis ad eos quibus datur. Igitur non potest constituere personam Spiritus Sancti.

Secundo. Nullum includens creaturam, est proprietas constituens divinam personam. Sed donum includit creaturas quibus datur, saltem per modum termini. Igitur non est proprietas constitutiva Spiritus Sancti.

Tertio. Spiritus Sanctus non refertur ad se sua proprietate personali. Sed in eo quod datus, refertur ad se, cum detur a seipso, ut Magister declarat. Igitur, etc.

Quarto. Nulla persona habet in se proprietatem oppositam suo constitutivo; Pater enim non habet in se filiationem, nec Filius paternitatem. Sed Spiritus Sanctus habet dare active, ut Magister determinat. Ergo dari passivum non est ejus proprietas.

Quinto. Omnis proprietas constitutiva ponit distinctionem; quia quod constituit, ab alio distinguit. Sed donum non ponit distinctionem; dicit enim Augustinus, 15. *de Trinitate*, c. 19, quod *Spiritus Sanctus ita datur sicut Donum Dei, ut etiam seipsum det sicut Deus*. Igitur donum non est ejus proprietas constitutiva.

Sexto. Unius personæ est tantum unica proprietas constitutiva. Sed persona Spiritus Sancti, quæ est una, constituitur proprietate processionis, quod est alia a dono; quia dicit Augustinus, 15. *de Trinitate*, c. 19, quod *Spiritus Sanctus in tantum Donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur; apud se tamen Deus est, etsi nemini detur*. Igitur.

Septimo. Nullum temporale, est constitutivum personæ Spiritus Sancti. Sed donum est hujusmodi. Igitur.

Octavo. Si donum esset proprietas constitutiva Spiritus Sancti, ejus emanatio posset appellari datio, sicut emanatio geniti dicitur generatio. Sed Augustinus dicit, 5. *de Trinitate*, c. 15, quod Spiritus Sanctus non eo quod datur habet quod sit Spiritus Sanctus, vel quod substantia sit, sed eo quod procedit; per hoc innuens quod emanatio Spiritus Sancti non est datio, sed processio. Igitur.

Nono. Illud quod competit Filio, non est constitutivum Spiritus Sancti. Sed donum competit Filio; dicitur enim Isa. 9. (v. 6), quia ***Filius datus est nobis***, et Joann. 3 (v. 16) : ***Sic Deus dilexit mundum, ut Filium unigenitum daret***. Igitur, etc.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** argumentorum Aureoli, dicitur quod immo Spiritus Sanctus procedit ut Amor. Et ad suam probationem, dico quod « amor tripliciter sumitur in divinis », secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 1, ad 4um : « Quandoque enim sumitur essentialiter, quandoque personaliter, quandoque notionaliter. Quando sumitur essentialiter, non dicit aliquam processionem vel relationem realem, sed tantum rationis, sicut etiam cum de Deo dicimus intelligens et intellectum; eadem enim persona potest esse amans et amata. Quando autem dicitur personaliter, tunc importatur processio et relatio realis, et significatur ipsa res procedens; sicut

(α) *beatificus*. — *unicus* Pi.

amor est quid procedens. Quando autem dicitur notionaliter, significat ipsam rationem processionis personæ; quia amor non tantum est procedens, sed etiam dicit rationem (α) sub qua alia procedunt. Secundum ergo quod est essentiale, est commune tribus, sed appropriatur Spiritui Sancto; ut cum dicitur : Deus charitas est. Secundum autem quod est personale, est proprium Spiritus Sancti; et sic dicitur quod Spiritus Sanctus procedit ut Amor. Secundum autem quod est notionale, est quædam relatio vel notio communis conveniens Patri et Filio, quæ etiam dicitur communis spiratio; et hoc modo significatur amor in hoc verbo, diligunt, cum dicitur : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto ». — Hæc ille. — Ex qua distinctione patet ad primum. Dico enim quod amor primo dictus in divinis, est beatificus; sed non secundo vel tertio modis.

Ad secundum, patet per idem. Licet enim sanctus Doctor dixerit quod Spiritus Sanctus procedit ut impressio, etc., ex hoc tamen non sequitur quin sit Amor. Illa enim impressio dicitur amor secundo vel tertio modis, præsertim quia per actum amoris producitur; sicut Filius dicitur notitia, quia per actum intellectus producitur. Unde nulla est in ejus dictis contradictio, sed difficultas ad capiendum.

Ad tertium dico quod immo amor personalis, vel notionalis, est illud quo omnia dona donantur creaturis; et est ratio creationis omnium, sicut sæpe dictum est. Non tamen sequitur quod habeat specialem causalitatem effectivam super creaturas; in divinis enim non est nisi una causalitas effectiva respectu creaturarum. Sed tamen, cum Deus causet et principiet et producat creaturas per intellectum et voluntatem, de ratione primæ causæ et primi principii est quod præconcipiat formam creatorum, et quod velit et amet præconcepta; et consequenter causalitas ejus includit in sui ratione verbum et amorem, quæ sunt non diversæ causalitates, sed diversæ rationes (β) ejusdem causæ; processiones enim divinarum personarum sunt rationes processionis creaturarum, ut dictum fuit in quæstione de vestigio et imagine. — Et sic patet ad argumenta illa.

II. Ad alia argumenta. — **Ad primum** aliorum argumentorum, dicitur quod, licet nullus respectus rationis constituat Spiritum Sanctum, tamen aliquid de cujus ratione in obliquo est respectus rationis, potest constituere Spiritum Sanctum; hujusmodi autem est donum. Conceditur tamen quod ille respectus rationis non intrat constitutionem divinæ personæ, sed assequitur illud quo formaliter constituitur; quia illud constitutum non potest a nobis intelligi, nisi cointellecto respectu rationis.

Ad secundum dico quod donum non includit creaturam in recto, sed in obliquo per modum connotati, vel termini respectus quem in sua ratione includit; sicut a simili, intellectio creaturarum est in Deo ab æterno, et est Deus, tamen dicit habitudinem ad creaturam.

Ad tertium dico quod Spiritus Sanctus non refertur ad (α) se ut datus, prout dari est quid notionale; et illo modo est proprium Spiritus Sancti.

Ad quartum, patet responsio per idem; nam datio activa Spiritus Sancti non opponitur dationi passivæ quæ est sibi propria, sicut nullum essentiale opponitur notioni.

Ad quintum, patet per idem; nam datio passio distinguit illud quod convenit a dante, si sumatur notionaliter, non autem cum sumitur essentialiter.

Ad sextum dicitur quod eadem proprietas importatur in nomine processionis, et in nomine doni, cum amor sit primum donum; unde procedere per modum doni, et modo amoris, idem est.

Ad septimum dicitur quod Spiritus Sanctus æternaliter est donum, non autem datum, scilicet ex tempore, ut dictum est.

Ad octavum negatur consequentia prima. Nec valet similitudo de genito; quia generatio non dicit quid temporale, sicut datio. Sed si datio sumatur sine tali respectu temporali, potest concedi consequentia; non enim habemus nomina imposita ad exprimendum illa quæ pertinent ad emanationem voluntatis, sicut habemus exprimere ea quæ spectant ad intellectum.

Ad nonum dicetur in fine quæstionis.

Ad argumentum vero in pede quæstionis factum, patet per prædicta. Licet enim Filius detur, tamen Spiritus Sanctus est ratio quod Filius detur, cum sua processio sit ratio omnis creatæ processionis, et omnis donationis, in quantum includit essentiale attributum, quod est amor aut voluntas. Sic enim intelligit omnia prædicta sanctus Doctor, ut patet, 1 p., q. 45, art. 6, sicut plenius explicatum exstitit in quæstione de vestigio.

Et hæc de quæstione.

DISTINCTIO XIX.

QUÆSTIO I.

UTRUM UNA PERSONA SIT IN ALIA

Circa decimamnonam distinctionem quæritur : Utrum una persona divina sit in alia.

Et arguitur quod non : quia unum oppositorum non est in alio; sed personæ divinæ opponuntur relative; ergo una non est in alia.

(α) *rationem.* — *relationem* Pr.
(β) *rationes.* — *res* Pr.

(α) *ad.* — *a* Pr.

In oppositum arguitur sic. Joann., 14 (v. 10) : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIO

In hac quæstione erit unicus articulus, cujus est

Ista conclusio : quod quælibet divina persona est in alia qualibet.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 42, art. 5, sic : « In Patre, inquit, et Filio est tria considerare, scilicet essentiam, relationem, et originem; et secundum quodlibet horum Filius est in Patre, et e converso. Secundum essentiam Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem; unde sequitur quod, cum essentia Patris sit in Filio, quod in Filio sit Pater. Et similiter, cum Filius sit sua essentia, sequitur quod sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, 5. *de Trinitate* (nº 37, 38) : *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum. Subsistentem igitur in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus sit.* Secundum etiam relationes, manifestum est quod unum oppositorum relative est in alio secundum intellectum. Secundum originem etiam, manifestum est quod processio verbi intelligibilis non est ad extra, sed manet in dicente; illud etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur. Et eadem ratio est de Spiritu Sancto. » — Hæc ille.

Item, ad primum argumentum ibidem factum, dicit « quod ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideo secundum nullum modorum essendi in alio quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut econtra. Magis tamen accedit ad hoc modus ille secundum quem dicitur esse aliquid in principio originante, nisi quod deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et illud quod est a principio ». — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.* (q. 3, art. 2), præsenti distinctione.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed hanc opinionem dicit Aureolus (dist. 19, q. 1, art. 1) irrationabilem quoad tria. Primo, quoniam dicit essentiam esse rationem quare Filius sit in Patre, faciendo talem deductionem : Essentia Filii est in Patre, Filius est sua essentia, ergo Filius est in Patre.

Primo. Constat enim quod Filius est in Patre sicut subsistens in subsistente, secundum illud Hilarii, 5. *de Trinitate* (nº 38), dicentis quod *subsistentem intelligimus, cum Deo Deus insit*, et illud Ambrosii (in Hymno) : *In Patre totus Filius, et totus in Verbo Pater;* et illud Augustini, *de Fide ad Petrum*, cap. 2 : *Totus Pater est in Filio, et totus in Spiritu Sancto.* Sed essentia non est in Patre sicut subsistens in subsistente, sed sicut natura in supposito. Ergo Filius non est in Patre ex hoc quod essentia ejus est in Patre.

Secundo sic. Essentia Filii est in Filio, Filius est sua essentia, ergo Filius est in Filio, apparet quod non sequitur; et pari ratione nec consequentia tenebit quod sit in Patre ex hoc quod est sua essentia.

Tertio sic. Pater est sua essentia ; Filius est in Patre; ergo Filius est in essentia. Consequentia non tenet; ergo nec illa.

Secundo loco, dicit quod est irrationabilis, in hoc quod dicit unam personam esse in alia quia unum relativum est in alio.

Primo. Pater enim et Filius, in quantum referuntur ad Spiritum Sanctum, sunt unum; unde referuntur ad ipsum in quantum unus spirator, non in quantum Pater, aut in quantum Filius. Sed constat quod sunt in Spiritu Sancto secundum totam personalitatem; unde Pater est in eo cum paternitate sua, et Filius cum filiatione sua. Ergo illud quo spirant, non est causa quod Filius et Pater sint in Spiritu Sancto.

Secundo sic. Habitudo ad, et habitudo in, non sunt eædem habitudines. Sed relatio est causa quod unum relativum dicatur ad aliud. Ergo non est ratio quod unum sit in alio. — Et confirmatur : quia non diffiniuntur relativa quod esse eorum sit in alio esse, sed ad aliud se habere.

Tertio sic. Inter patrem et filium in creaturis est verissima relatio (α) paternitatis et filiationis. Sed non propter hoc in creaturis Socrates est in Platone, quia iste est filius et ille pater. Igitur idem quod prius.

Quarto sic. Terminus relationis sic relationi copponitur, et sic ipsam terminat, ita ut a relatione non contineatur, nec relationi inexsistat, etiam secundum modum intelligendi, sed tantummodo terminat et finit; non ergo potest esse ratio inexsistendi unam personam in alia, ut videtur. — Et si dicatur quod unum correlativum est in alio, quia, dum unum intelligitur, cointelligitur aliud, — non valet; quia non intelligitur per modum inexsistentis, sed per modum termini, quod est multum extraneum ab illo vero (β) modo quo una persona est in alia in divinis.

Tertio loco, dicit quod opinio ista est irrationabilis in hoc quod dicit de origine.

Primo. Dicit enim Commentator, 4. *Physicorum*, comm. 24, quod remotior et imperfectior modus

(α) *relatio.* — *ratio* Pr.
(β) *vero.* — *uno* Pr.

essendi in alio (α), est ille secundum quem res est in suo principio agente. Sed modus ille quo Filius est in Patre, et una persona in alia, est perfectissimus et summus. Ergo non assimilatur illi quo principiatum est in principio.

Secundo sic. Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 23), licet dicat partem esse in toto, et totum reciproce in partibus, et similiter genus in specie, et species in genere, sic tamen assignat modum quo aliquid est in suo principio, quod non dicit reciproce principium esse in principiato. Sed in divinis est reciprocatio insistentiæ. Ergo ille modus non est secundum quod originatum est in originante. — Et si dicatur quod in creaturis est quod inter principium et principiatum non est unitas essentiæ, — non valet : quia iste intendit assignare tres rationes, quarum unam assignat identitatem essentiæ, alteram vero conditionem relationis, et tertiam naturam originum ; unde oportet quod quælibet per se sumpta, sit ratio hujus inexsistentiæ.

Tertio sic. Nam ipsi dicunt quod Pater est in Verbo. Sed secundum Augustinum, *de Cognitione veræ vitæ, Deus totam mundi formam Verbo suo dixit et fecit*. Igitur, secundum hoc, tota mundi forma erit in Verbo, eo modo quo Pater est in eo, si illa ratio sit sufficiens. — Hæc ille.

II. Argumenta Henrici et Warronis. — Contra conclusionem arguit Henricus, et Warro (ut habetur apud Aureolum, ubi supra), probando quod una persona non sit in alia, ratione relationum.

Primo sic. Quamvis sit impossibile quod idem secundum se totum sit primo et per se continens et contentum, sicut deducit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 24), quod si vinum esset in amphora et amphora esset in vino, vinum esset in seipso ; tamen possibile est secundum partem, non quidem aliam et aliam partem. Quamvis enim avis sit in laqueo secundum pedem, non tamen laqueus est in ave, quia pes non est pars laquei ; sed tamen si darentur duo monstra habentia eumdem pedem, unum esset in alio, et econtra, ratione pedis. Sed constat quod in divinis una persona est in alia, et econtra ; nec tamen quælibet est in seipsa. Ergo una erit in alia per hoc quod sunt idem secundum aliquam partem sui. Sed illa non est relatio, immo solum essentia. Igitur non ratione relationis, sed essentiæ, una est in alia.

Secundo. Si una persona esset in alia, ratione relationis et ratione essentiæ, ergo una est in alia ratione totius constituti, et persona seipsa primo erit in alia. Sed consequens est falsum. Quia, si totum constitutum per se primo sit in alio constituto, tunc æque per se primo erit paternitas in Filio sicut et deitas, et denominabitur formaliter Pater sicut Deus ; quod est falsum. Et iterum, illud quod continet aliud secundum aliquid sui, est extra illud et ambit ipsum ; totum autem constitutum non potest ambire totum constitutum in personis divinis, nec habet aliquid extra ipsum. Et insuper, nihil est ab alio primo et per se, et econtra, quia tunc idem gigneret se ; et pari ratione videtur quod nihil sit in alio primo et per se, et e converso, alias sequeretur quod idem esset in se. Relinquitur ergo quod una persona non sit in alia, ratione relationis, sed solum essentiæ.

III. Argumenta Durandi. — Tertio arguit Durandus (apud Aureolum, ibidem).

Primo sic. Illud in quo est aliud, debet excedere vel esse in plus quam illud quod est in ipso. Sed Pater, ratione totius constituti (α), se habet aliquo modo in plus quam Filius ratione solius essentiæ, et e converso. Ergo una persona non est in alia nisi ratione essentiæ.

Secundo arguit sic. Secundum illam rationem una persona non est in alia, secundum quam distinguitur ab ea. Sed relationes sunt causæ quod una persona ab alia distinguatur. Ergo relatio non est ratio quod una persona sit in alia.

Tertio arguit sic. Unum oppositum non est in alio per rationem oppositam. Sed personæ divinæ sunt oppositæ per relationes. Ergo una non est in alia per relationem.

IV. Argumenta Scoti. — Arguit sic Scotus etiam (similiter apud Aureolum).

Primo. Illa proprietas quæ convenit essentiæ ratione qua communicabilis est, non convenit suppositis in divinis. Quod patet per suam conversam. Quod enim competit suppositis ut incommunicabilia sunt, utpote generare vel generari, non competit essentiæ divinæ, ut patet. Sed manifestum est quod essentiæ, per hoc quod est communicabilis, competit quod sit in tribus personis. Ergo ex hoc non competit suppositis quod sint mutuo in seipsis ratione essentiæ.

Secundo arguit sic. Quandocumque aliquid est in aliquo per aliquid, eo modo quo illud aliquid est in illo, et aliud erit in eo ; sicut enim se habet causa, sic se debet habere causatum. Sed essentia est in Filio formaliter, ita ut Filius vere sit Deus ; Pater vero non est in eo formaliter, ita ut Filius vere sit Pater. Ergo inexsistentia essentiæ in Filio, non est ratio quod Pater sit in eo ; nec Pater erit in Filio ratione essentiæ.

C. — SOLUTIONES.

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli respondetur ; et primo,

(α) *alio*. — Om. Pr.

(α) *ratione totius constituti*. — Om. Pr.

Ad primum istorum argumentorum primo loco inductorum, negatur consequentia. Ille enim modus arguendi non valet, nec aliud concludit, nisi quod essentia alio modo est in Patre quam Filius; quod conceditur. Sed ex hoc non sequitur quin essentia Filii sit ei ratio essendi in Patre; sicut corpus meum est mihi ratio quod sim in loco dimensive, et tamen aliter sum ego in loco quam corpus meum, quia ego sicut subsistens in subsistente, corpus autem meum non sic. Et infinita alia exempla possunt dari, per quæ patet consequentiam primi argumenti nullam esse.

Ad secundum dico quod consequentia illa non est similis nostræ consequentiæ. Quia, ut dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 3, art. 2, ad 3um, ista præpositio *in* dicit aliquam relationem, vel realem, cum dicitur Pater esse in Filio, vel rationis, cum dicitur : essentia est in Patre; ita quod dicit semper aliquam distinctionem rei vel rationis, qualis non est Filii ad seipsum. Et ideo non conceditur quod Filius sit in Filio, proprie loquendo; sed conceditur quod essentia est in Patre, et una persona in alia. Conceditur etiam quod paternitas est in Patre; et tamen non conceditur quod Pater sit in Patre, vel paternitas in paternitate. Ad hoc enim quod aliquis sit in aliquo, requiritur saltem distinctio rationis, ut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3, ad 1um. Oportet enim cum dicitur aliquid esse in aliquo, quod vel sint realiter distincta, vel saltem secundum rationem, sic quod unum significetur ut forma, aliud vero ut habens formam, sicut Deus et divinitas, Pater et paternitas, ita quod illud quod significatur ut forma, potest dici esse in eo quod significatur ut habens illam, et non econtra, ut divinitas est in Deo, et non econtra; vel unum significetur ut natura, et aliud ut suppositum naturæ, ut Pater et divinitas, vel persona et essentia, et tunc illud quod significatur ut natura, potest dici esse in eo quod significatur ut suppositum illius, et non econtra; vel unum significetur ut præexsistens alteri secundum intellectum, sicut se habent paternitas et essentia et hujusmodi. Ex quo patet quod non est simile de illis duabus consequentiis, scilicet nostra et sua.

Ad tertium, patet per idem. Licet enim essentia dicatur esse in Filio, quia sunt idem secundum rem, sed differunt ratione, ut natura et suppositum, modo natura dicitur esse in supposito et non econtra; et ideo prima consequentia est bona, quia antecedens includit omnia quæ sufficiunt ad hoc quod aliquid sit in aliquo, eo modo quo designatur in consequente, scilicet Filius est in Patre; sed in secunda consequentia non. Supposito enim quod Pater et Filius sint realiter distincti, et quod essentia unius sit in alio, sequitur quod unus sit in alio; sed quia Filius et essentia nec distinguuntur realiter, nec illo modo quo distinguuntur ratione potest reciproce dici quod unum sit in alio et econtra, ideo non sequitur.

Ad argumenta secundo loco inducta, dicitur quod sanctus Doctor, ex parte relationis, non intendit probare quod una persona sit in alia secundum esse, sed secundum intellectum. Unde ipse dicit, 1. *Sententiarum*, præsenti distinctione, q. 3, art. 2, ad 2um, quod « una persona dicitur esse in alia, vel quantum ad esse, vel quantum ad intellectum relationum, quia in una intelligitur alia ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod dixi. Nec intelligit, quod de natura relationis sit quod dum una intelligitur, quod intelligatur habere in se aliam, vel quod alia sit in alia; sed pro tanto una relatio est in sua opposita secundum intellectum, ad hunc sensum quod in ratione unius includitur alia, et in consideratione unius includitur consideratio suæ oppositæ. Et sic patet quod illa quatuor argumenta procedunt ex falso intellectu; quia non capit quid est dictu, aliquid esse in alio secundum intellectum aut secundum rationem.

Ad argumenta tertio loco facta, nunc dicitur; et

Ad primum quidem, dico quod licet ille modus essendi in aliquo sit improprius, non tamen est inconveniens quod inter illum et inter modum quo una persona est in alia, sit aliqua similitudo tenuis et modica, non quoad illud quod imperfectionis est, ut puta quod principiatum essentialiter distinguatur a suo principio, sed quoad illud quod est perfectionis, secundum quod principiatum est simile in forma suo principio, ita quod habet formam hujus rationis secundum univocationem, vel saltem secundum analogiam. Sciendum tamen quod, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, ubi supra, ad 1um, modus quo una persona est in alia secundum esse, non reducitur ad illum modum essendi in quo principiatum est in principio, sed ad illum quo genus est in sua specie; sed modus quo una persona est in alia secundum intellectum, reducitur ad illum modum quo aliquid est in alio sicut in suo principio. Dicit enim sic : « Stricte, inquit, accipiendo, non omnes modi quibus aliquid est in aliquo, continentur in illis octo, nisi per quamdam similitudinem vel reductionem; sicut esse in tempore reducitur ad illum modum quo aliquid dicitur esse in loco, quia utrumque est sicut mensuratum in mensura. Sic etiam, per quamdam similitudinem, ille modus quo Filius est in Patre, potest reduci ad aliquem illorum. Si enim accipiatur quantum ad unitatem essentiæ, tunc Pater dicitur esse in Filio propter hoc quod essentia ejus est in Filio; unde ad illum modum reducetur, ad quem reduceretur, si essentia in Filio esse diceretur. Hoc autem est per modum quo natura communis est in aliquo supposito, et reducitur ad illum modum quo genus est in specie, quamvis in divinis non sit genus et species. Si autem accipiatur quantum ad relationem, tunc reducitur

ad illum modum quo aliquid est in aliquo sicut in principio movente et efficiente. Quamvis enim (α) Pater non sit principium efficiens Filii, tamen est originans ipsum; unde Filius est in Patre sicut originatum in originante, et e converso Pater est in Filio sicut originans in originato. Et adhuc magis proprie dicitur in divinis Filius in Patre, etiam ex parte relationis, quam in humanis; quia Filius ex ipsa relatione est persona subsistens; sua enim relatio est sua personalitas, quod in aliis rebus non contingit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod sanctus Doctor non assimilat illum modum quo personæ sunt in se invicem secundum esse verum reale, illi modo quo aliquid est in alio ut in efficiente principio, sed solum illi modo quo sunt in se invicem secundum relationem. Illo modo autem non sunt in se invicem secundum esse, sed secundum intellectum, ut ipse ibidem dicit, in responsione ad 2um. Etiamsi assimilaret illum modum inexsistentiæ personarum modo quo aliquid est in suo principio, non esset magnum peccatum; quia modus quo principiatum per actum intellectus aut voluntatis est in principiante, non est modus infimus nec improprius, sed valde proprius; non enim verbum improprie est in dicente, sed nec amor in amante, immo valde proprie.

Ad secundum dicitur quod, licet principium non sit in principiato secundum esse, est tamen in eo secundum intellectum, eo modo quo relativa sunt in se invicem. Isto modo autem personæ sunt in se invicem, scilicet secundum intellectum, reciproce.

Ad tertium dico quod aliquid est in Verbo tripliciter, quantum ad propositum spectat: primo modo, sicut repræsentatum in suo repræsentante; secundo modo, sicut cointellectum cum intellecto; tertio modo, sicut duo supposita ejusdem naturæ secundum numerum. Primo modo, tota mundi forma est in Verbo, modo quo Pater est in eo, secundum quamdam tamen analogiam, quia Pater adæquat suum Verbum quod eum repræsentat, non autem creaturæ; sed secundo vel tertio modis, creaturæ non sunt in Verbo modo quo Pater. Sciendum etiam quod sanctus Doctor non intendit illis tribus viis ostendere inexsistentiam personæ in persona secundum esse, sed solum secundum primum vel tertium. Ex quo patet quod arguens false exponit eum.

II. Ad argumenta Henrici et Warronis. — **Ad primum** Henrici, dicitur quod concludit quod una persona sit in alia secundum esse ratione essentiæ, sed non concludit quin una persona sit in alia ratione relationis secundum intellectum; quia isto modo aliquid esse continens et contentum, non est per se primo continere et contineri, quia non unico modo continet secundum se totum; nam essentia est ratio continentiæ secundum esse, et relatio est ratio continentiæ secundum intellectum. Verumtamen modus loquendi est satis improprius: quia talis continentia improprie sumitur; similiter, in divinis non est pars. Veruntamen non est inconveniens aliquid esse primo et per se continens et contentum respectu ejusdem, accipiendo contineri pro esse in alio, et continere pro eo quod est habere aliud in se; et hoc, si sit ibi diversus modus continentiæ; nam forma lapidis continet suam materiam primo et per se, et tamen, cum hoc, primo et per se est in illa materia. Ita in proposito: persona Filii primo et per se est in Patre sicut verbum in dicente, et persona Patris primo et per se est in Filio sicut originans in originato, et sicut res dicta per verbum est in verbo suo; et proportionaliter dicendum est de Spiritu Sancto. Unde Pater triplici modo est in Filio, scilicet: ratione essentiæ, ratione relationis, et ratione totius personæ; et econtra. Et similiter de Spiritu Sancto: tertio modo est primo et per se continens et contentum, sed non primo, nec secundo modo.

Ad secundum, patet per idem. Nam, licet Pater sit in Filio ratione paternitatis et ratione essentiæ, non tamen per se primo est in Filio; quia, licet ratione cujuslibet quod est in eo sit in Filio, tamen alio modo est in Filio secundum hoc, et alio modo secundum illud, ita quod respectu nullius inexsistentiæ est ibi primitas vel perseitas adæquata, quod oporteret ad hoc quod primo esset in Filio. Verumtamen, dato quod æque primo paternitas esset in Filio sicut divinitas, non sequitur quod Filius esset formaliter Pater, sicut est formaliter Deus; sed est ibi in argumento mutatio de modo primitatis ad modum formalitatis, et ideo est (α) fallacia figuræ dictionis. — Similiter, ille modus loquendi de ambitu et continentia, improprius est; nec debet admitti nisi ad bonum sensum, scilicet quod Pater est in Filio per identitatem naturæ. Illo modo autem exsistens in alio, non oportet quod ambiat aut excedatur ab illo in quo est, sed quod ejus natura sit communior utroque, scilicet tam illo qui inest quam illo in quo est. — Similiter, non est simile de esse ab alio et esse in alio; quia esse in alio potest dupliciter vel tripliciter contingere, esse autem ab alio non. Non enim est possibile quod aliquid uno et eodem modo sit ab alio, et econtra. Tamen sicut est possibile aliquid esse causam alterius primo et per se, et econtra, in diversis generibus causarum; ita est possibile idem esse in alio primo et per se, et econtra; quidquid sit in proposito, de quo dico sicut dicit conclusio et solutio præcedens.

III. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod major non semper habet veritatem, nisi de inexsistentia locali vel partiali; nam totum est in partibus, et forma in materia, et genus in

(α) *quamvis enim.* — *et quamvis* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.

specie, ubi tamen regula illa fallit (α), præsertim ubi est inexsistentia propter identitatem; unde essentia est in Filio, a quo tamen non exceditur. Fallit consimiliter in proposito, in modo inexsistendi quo verbum est in dicente.

Ad secundum dico quod loquendo de esse in secundum intellectum, major est falsa in relative oppositis; illo modo autem dicimus relationem esse rationem inexsistentiæ.

Ad tertium dicitur eodem modo, quod procedit de inexsistentia secundum rem; et de illa non dicimus relationem esse causam inexsistentiæ.

IV. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, negatur major. Est enim possibile talem proprietatem convenire personis, licet alio modo; sicut esse in loco convenit corpori quia est quantum, et tamen, licet anima non sit quanta, ipsa est in loco ratione corporis, licet alio modo quam corpus. Nec valet probatio ibi facta. Non enim oportet proprietates suppositi ita convenire naturæ, sicut econtra: sicut Socrates est unius speciei cum Platone, ratione naturæ humanæ quæ est una secundum speciem propter suam communitatem; nec tamen natura humana dicitur subsistere sicut Socrates. Similiter, concessa illa similitudine, dico quod sicut in proposito aliqua proprietas conveniens essentiæ ut communicabilis convenit suppositis, licet non eodem modo, quia essentia est in personis sicut natura in supposito proprio, persona autem ratione essentiæ non est illo modo in persona, sed ut consubstantiale in consubstantiali; ita ex alia parte, aliquod prædicatum dicitur de persona ut est incommunicabilis, quod tamen convenit essentiæ, licet alio modo quam personæ. Patet : nam hoc prædicatum, persona, dicitur de Patre ut est incommunicabilis; et tamen quia Pater est persona, conceditur etiam quod essentia divina est persona, immo est tres personæ.

Ad secundum dicitur quod major est falsa, ut patet in exemplo dato; anima enim est in loco propter corpus, tamen non eodem modo, scilicet circumscriptive.

Ad argumentum in pede quæstionis respondet sanctus Doctor, dicens, 1 p., q. 42, art. 5, ad 3um : « Dicendum, inquit, quod Pater et Filius opponuntur secundum relationem, non autem secundum essentiam; et tamen oppositorum relative unum est in altero, ut dictum est. » — Hæc ille.

Et sic finitur quæstio.

(α) *quod*. — Ad. Pr.

QUÆSTIO II.

UTRUM TRES PERSONÆ SINT PENITUS ÆQUALES

Iterum circa eamdem distinctionem quæritur : Utrum tres personæ sint penitus æquales.

Et arguitur quod non. Impossibile est plura alterius rationis esse in eodem gradu perfectionis; sed divinæ personæ sunt alterius rationis, cum proprietates quibus distinguuntur et constituuntur sint alterius rationis, ut patet; ergo impossibile est quod sint in eodem gradu perfectionis.

In oppositum arguitur sic. Nam dicit Athanasius, in *Symbolo*, quod *personæ sunt coæternæ et coæquales*.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In ista quæstione erit unicus articulus, pro quo sit

Prima conclusio : **quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis.**

Istam conclusionem probat sic sanctus Doctor, 1 p., q. 42, art. 1 : « Secundum enim Philosophum, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 19), æquale dicitur quasi per negationem majoris et minoris. Non possumus autem in divinis ponere aliquid majus aut minus; quia, ut dicit Boetius, in libro *de Trinitate* (cap. 1) : *Eos differentia*, scilicet deitatis, *concomitatur, qui vel augent vel minuunt, ut Ariani, qui gradibus meritorum* (α) *Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem reducunt*. Cujus ratio est : quia inæqualium non potest esse una quantitas numero; quantitas autem in divinis non est aliud quam ejus essentia; unde relinquitur, si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, quod non esset in eis una essentia, et sic non essent tres personæ unus Deus, quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem poni in divinis. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod hujusmodi æqualitas fundatur in quantitate virtutis.

Istam conclusionem probat ibidem sanctus Doctor, ad primum argumentum. « Duplex, inquit, est quantitas, scilicet : dimensiva, quæ est in solis rebus corporalibus; unde in divinis personis locum non habet. Alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ; quæ quidem quantitas designatur secundum

---

(α) *meritorum*. — *minorum* Pr.

quod aliquid dicitur magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Hæc autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, id est, in ipsa perfectione formæ vel naturæ; et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, 6. *de Trinitate* (c. 8), quod *in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quod est melius esse;* hoc est, perfectius. Secundo attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis secundum esse et operationem : secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis; secundum operationem vero, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus dicit, in libro *de Fide ad Petrum* (cap. 1) : Æqualitas intelligitur in Patre, et Filio, et Spiritu Sancto, *in quantum nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.* » — Hæc ille.

Et, ibidem ad 2um, dicit quod æqualitas et similitudo in divinis attenditur secundum quantitatem virtutis. Ait enim sic : « Secundum quod attenditur æqualitas secundum quantitatem virtualem, æqualitas includit similitudinem et aliquid plus; quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in forma una, possunt dici similia; sicut si aer dicatur esse similis igni in calore; sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solum una est natura Patris et Filii, sed etiam æque perfecte est in utroque; ideo non solum dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii, sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod licet Filius æquetur Patri, non tamen econtra; et eodem modo de Spiritu Sancto, qui licet æquetur Patri et Filio, nullus tamen eorum æquatur Spiritui Sancto.

Istam ponit, ibidem, sanctus Doctor, 1 art., ad 3um. Dicit enim quod « similitudo et æqualitas potest in divinis significari per nomina et per verba ». Secundum ergo quod per nomina significatur, dicitur mutua æqualitas et similitudo in divinis personis. Filius enim est æqualis et similis Patri, et e converso. Et hoc ideo, quia Filius habet magnitudinem Patris, et Pater magnitudinem Filii. Secundum autem quod per verba æqualitas significatur, importatur cum motu æqualitas; et licet motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere naturam et magnitudinem et omnem perfectionem. Filius enim accipit a Patre, et non e converso. Quia igitur æqualitatem a Patre Filius accipit, et non e converso, propter hoc dicimus quod Filius coæquatur Patri, sed non e converso. Unde Augustinus, 6. *de Trinitate* (cap. 10), dicit : *Imago, si perfecte implet illud cujus est imago, ipsa coæquatur ei, et non illud suæ imagini.*

Quarta conclusio : quod æqualitas et similitudo in divinis non sunt relationes distinctæ a relationibus personalibus secundum rem, sed bene secundum rationem vel intellectum.

Istam probat sanctus Doctor, ibidem, art. 1, ad 4um : « In divinis personis, inquit, nihil est considerare nisi essentiam in qua communicant, et relationes in quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (α), quia nihil sibiipsi dicitur æquale, et unitatem essentiæ, quia ex hoc sibi invicem personæ sunt æquales, quia sunt unius magnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quod idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali; neque iterum una relatio refertur ad aliam per aliquam aliam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideo æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua relatio distincta a relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propter hoc Magister, in 1. *Sentent.*, dist. 31, dicit quod in his appellatio tantum relativa est. » — Hæc ille.

Easdem conclusiones ponit, 1. *Sentent.*, distinctione præsenti. Primam enim ponit, q. 1, art. 1; secundam, ibidem, ad 1um; et quartam, similiter in corpore.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra istas conclusiones arguit Aureolus (dist. 19, q. 2, art. 1); et primo contra primam. Dicit enim quod ad æqualitatem non sufficit negatio majoritatis et minoritatis absque omni commensuratione; quod probat

Primo sic. Sicut se habet commensurari ad coæquari, sic commensuratio ad æqualitatem. Sed nihil aliud est lineam lineæ esse commensurabilem vel commensurari, quam lineam lineæ coæquari et esse coæqualem. Ergo nihil aliud commensuratio quam æqualitas.

(α) *personarum.* — Om. Pr.

Secundo sic. Æqualitas est quædam habitudo unius quantitatis ad aliam. Sed negatio majoritatis et minoritatis habitudinem non importat. Igitur.

Tertio sic. Ubi aliqua habitudo fundatur super quantitatem, secundum propriam rationem suam idem est quod mensura. Habitudo vero mensuræ ad mensuram non videtur esse alia secundum propriam rationem quam commensuratio. Ergo de ratione æqualitatis est quod sit commensuratio quædam.

Quarto sic. Sicut quantitas finita commensuratur finitæ, sic et infinita infinitæ; et sicut infinita coæquatur infinitæ, sic et commensuratur. Unde non plus est de ratione commensurationis finitas, quam de ratione æqualitatis aut coæquationis.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit contra secundam conclusionem.

Primo sic. Sicut se habet similitudo ad identitatem, sic et æqualitas videtur habere se ad eam, ubi æqualitas fundatur super essentia (α) sicut et similitudo et identitas. Sed constat quod similitudo et identitas fundatæ super essentiam idem sunt. Socrates enim et Plato sunt consimiles essentialiter, et sunt idem; nec sunt idem aliter, nisi identitate similitudinis. Unde Philosophus, 1. *Topicorum* (cap. 6), agens de identitate generis et speciei, determinat de consideratione similium, innuens quod non est aliud talis identitas quam similitudo. Et Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 39), dicit quod intellectus considerat indivisorum similitudinem, et ponit eam unam intentionem generis vel speciei, et sic de aliis universalibus; per hoc innuens quod identitas specifica non est nisi quædam similitudo. Ergo nec æqualitas erit nisi quædam identitas, et quædam similitudo.

Secundo sic. Sicut se habet fundamentum ad fundamentum, sic se videtur habere habitudo ad habitudinem. Sed fundamentum identitatis est essentia; æqualitatis vero, gradus essentiæ. Probatum est autem supra, quod gradus essentiæ non differt ab essentia. Ergo æqualitas et similitudo ac identitas non videntur differre.

Tertio sic. Si similitudo et æqualitas, prout distinguuntur inter se et ab identitate, fundarentur super forma substantiali, tunc debuisset Aristoteles pro proprietate substantiæ assignare quod secundum eam aliquid dicitur simile vel dissimile, æquale vel inæquale; quod tamen non facit; sed quod est proprium qualitatis secundum eam simile vel dissimile dici, secundum quantitatem vero æquale vel inæquale. Ergo similitudo et æqualitas, prout fundantur in substantia, non differunt ab identitate.

Quarto sic. Philosophus, in *Prædicamentis* (cap. *de Quanto*), dicit quod ***affectio et dispositio æqualis et inæqualis non multum dicitur, sed similis; et album æquale vel inæquale non multum dicitur, sed simile;*** per hoc innuens quod æqualitas quæ attenditur penes gradum albedinis et cujuscumque qualitatis, non dicitur proprie æqualitas, sed magis similitudo. Et similiter Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), et Commentator, ibidem, ponunt plures modos similitudinis, quorum primus est participantium eamdem qualitatem secundum magis et minus et in eodem gradu, secundus vero participantium eamdem qualitatem secundum magis et minus (β); per hoc innuens quod inæqualitas est minor similitudo, perfecta autem similitudo includit æqualitatem. Hoc autem non esset, si æqualitas et similitudo essent duæ habitudines, prout fundantur super eamdem essentiam. Ergo identitas et similitudo et æqualitas, prout fundantur super eodem, non videntur distingui.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Tertio loco arguit (ibid., art. 6) contra tertiam conclusionem.

Primo sic. De duabus lineis sic dicitur verbaliter quod una æquatur alteri, sicut quod sit æqualis, nominaliter pronuntiando. Sed constat quod una linea ab alia æqualitatem non accipit. Ergo non est de ratione ejus quod alteri verbaliter coæquatur, quod æqualitatem ab illo accipiat.

Secundo sic. Quamvis coæquari æqualitatem significet per modum fluxus et fieri, sicut verbum, non tamen significat quod ab illo cui dicitur coæquari accipiat æqualitatem; sicut nec si aliquid dicitur lucere, propter hoc intelligitur quod lucem accipiat. Unde, si duæ magnitudines coæquantur, non propter hoc sensus est quod una ab alia aliquid sumat. Consuetum enim est dici de duobus similibus, quod unus assimilatur alteri, nec propter hoc datur intelligi quod unus ab alio similitudinem accipiat. Ergo, pari ratione, dici poterit Patrem Filio assimilari, absque hoc quod ab illo (α) aliquid accipiat.

Tertio sic. Nihil aliud est coæquari nisi actus primus æqualitatis; sicut lucere est actus primus lucis; unde lucere est lux posita in actu, et in exercitio, et in usu lucendi, ut supra dictum est, dum ageretur de essentia et esse. Sed manifestum est quod Pater est in actu et exercitio coæquandi cum Filio; non solum enim habet æqualitatem in potentia et in habitu, sed in actu et in usu coæquandi. Ergo non solum potest dici quod in Patre sit æqualitas respectu Filii, immo etiam quod Filio coæquatur.

Quarto sic. Augustinus, 1. *de Doctrina Christiana*, c. 5, dicit quod proprietas Filii est æquali-

(α) *essentia.* — *esse* Pr.

(α) a verbo *et in eodem* usque ad *minus*. om. Pr.

(β) *illo.* — *alio* Pr.

tas, nominaliter proferens æqualitatem, non verbaliter. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam conclusionem, dicitur quod illud argumentum, et alia quæ sunt in primo loco posita, non directe impugnant sanctum Doctorem in *Summa*, sed in *Scripto*. Ibi enim, scilicet 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 1, ad 4um, dicit quod « æqualitas est species proportionis; est enim æqualitas aliquorum habentium quantitatem unam commensuratio. Dico igitur de æqualitate, sicut de quibusdam aliis, quod prædicatur de Deo quantum ad rationem differentiæ, quæ est unam habere quantitatem, et non quantum ad rationem generis, quæ consistit in commensuratione quantitatis. Unde dico quod divina magnitudo nullo modo est mensurabilis, vel mensurata, nec ab alio, nec a seipso. Primo, quia mensuratio ponit terminationem; divina autem magnitudo non habet terminum intra nec extra; et ideo dicitur infinita, non quidem per extensionem privative, sed per negationem termini. Secundo, quia commensuratio non est unius quantitatis ad se, sed duarum, et nulla alia magnitudo potest esse æqualis sibi; Pater autem et Filius non habent aliam et aliam magnitudinem, sed unam et eamdem, secundum quam æquales dicuntur; et ita divinæ magnitudini nihil diversum ab ipsa commensuratur. Tertio, quia sicut omnis motus reducitur ad primum movens, quod nec est motum a se nec ab alio, ita omnis commensuratio deducitur ad unum primum, quod nullo modo est commensuratum, sed est omnium mensura; et hoc est Deus, ut dicit Commentator, 10. *Metaphysicæ*. » — Hæc ille. — Contra istam, inquam, procedunt argumenta Aureoli primo loco inducta, tamen si procedant; nam

Ad primum illorum negatur minor. Nec valet probatio de linea; nam lineæ competit æqualitas secundum rationem differentiæ, et secundum rationem generis, ideo lineam æquari est eam commensurari; non sic in divinis, ut dicit sanctus Doctor.

Ad secundum nego majorem, nisi ubi est æqualitas secundum rationem generis; ibi enim oportet esse duas quantitates. Sed in divinis æqualitas non est habitudo inter duas quantitates, nec inter duo quanta, sed inter duo supposita habentia unam quantitatem. Falsum etiam assumit vel imponit nobis arguens, scilicet quod ponamus æqualitatem esse solum negationem; non enim hoc dicimus, sed quod dicit habitudinem fundatam in quantitate una, quam sequitur talis negatio, scilicet majoris et minoris.

Ad tertium negatur major, nisi habitudo illa sit inter diversas quantitates, aut mensurata diversa; quod non est in proposito.

Ad quartum negatur major, ut patet per dicta sancti Doctoris. Nec enim infinitum commensuratur infinito, nec æquatur, sumendo æqualitatem secundum rationem sui generis; si autem aliter sumatur, tunc æquari non est commensurari.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta loco secundo inducta, dicitur, secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 19, q. 1, art. 1) quod « sicut ea quæ significantur per modum qualitatis, ut sapientia et hujusmodi, non sunt aliud secundum rem ab essentia, sed solum secundum rationem; ita et similitudo et identitas differunt tantum secundum rationem in divinis, et non secundum rem. Et similiter est de æqualitate. Et inde est quod diversimode invenitur æqualitas et similitudo in divinis personis et in aliis rebus. In aliis enim æqualibus non est eadem quantitas secundum essentiam, sed solummodo secundum commensurationem; et similiter una qualitas secundum speciem; quia in eis est aliud qualitas et essentia: quæ respicit esse sicut actum proprium; qualitas autem et quantitas non dicitur per respectum ad esse, sed dicit quidditatem alicujus generis; unde potest dici una quantitas ubi non est unum esse, sed non potest dici una essentia vel substantia absolute, nisi ubi est unum esse; et hoc est ubi est eadem essentia secundum numerum. Et inde est quod ad rationem æqualitatis non requiritur unitas secundum numerum; sed ad identitatem requiritur secundum numerum unitas. In divinis autem personis idem est magnitudo quod sapientia et essentia. Unde similitudo in divinis personis attenditur secundum eamdem sapientiam numero, et æqualitas secundum eamdem quantitatem in numero ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo illæ tres habitudines, scilicet identitas, et æqualitas, et similitudo, sunt diversarum rationum, et sunt eædem realiter in Deo.

Item, earum differentiam amplius manifestat ibidem, ad 2um. « Identitas, inquit, ponit unitatem in essentia secundum numerum. Et quia in rebus (α) creatis, ex quarum consideratione nomina accipimus vel imponimus, etiam illa quæ de Deo prædicantur, unitas essentiæ non est nisi in eodem supposito; ideo identitas nullam importat distinctionem in supposito, sed magis unitatem. Unde Filius non potest dici masculine idem Patri, sed tantum neutraliter, ut unitas ad essentiam referatur. Æqualitas vero et similitudo, quæ important unitatem quantitatis vel qualitatis non secundum essentiam vel esse, quan-

(α) *rebus*. — Om. Pr.

tum est de sui ratione, non important unitatem quantitatis vel qualitatis in numero; sed sufficit quod sint idem in specie. Hæc autem unitas est in diversis suppositis. Et ideo æqualitas et similitudo simul cum unitate important distinctionem; et propter hoc dicimus Filium similem Patri vel æqualem, non tamen eumdem. Et inde est quod Magister potius determinavit de æqualitate quam de identitate; quia per identitatem importatur tantum unitas. Nec etiam secundum quemlibet modum masculine divinis personis competit. Sed in æqualitate importatur utrumque; quia unitas essentiæ per modum quantitatis significatæ, et personarum distinctio. » — Hæc ille. — Ex quibus satis patet ad argumenta.

Ad primum quidem, negatur minor. Non enim Socrates et Plato sunt idem in essentia, sed similes. Concedo tamen quod sunt idem specie; nam una species numero est eorum, non autem una essentia. — Et ad omnia quæ arguens ibi adducit, respondetur quod identitas secundum speciem est quædam similitudo, ita quod habitudo est eadem secundum rem, solum differens ratione; et hoc si loquamur de duobus suppositis unius speciei vel generis. Sed tamen, si loquamur de uno supposito, dico quod Socrates est sibi idem secundum speciem vel genus; non tamen sibi est similis secundum speciem aut genus. Ibi ergo identitas non est similitudo. Et tamen fundatur super essentia identitas specifica tamquam similitudo specifica. Patet quod non omnis similitudo fundata super essentiam est identitas secundum essentiam, ut patet in Socrate et Platone; nec e converso omnis identitas secundum speciem est similitudo secundum speciem, ut patet loquendo de uno supposito. Et causa dicta est : quia similitudo et æqualitas important distinctionem, non autem identitas; secundo, quia similitudo et æqualitas non requirunt unitatem in numero illius super quod fundantur, sed identitas requirit unitatem secundum numerum illius essentiæ, si dicatur identitas simpliciter, vel ipsius speciei aut generis, ita quod non sint similes species vel similia genera, sed una species et unum genus; et hoc, si sit identitas secundum quid, cujusmodi est identitas generis aut speciei.

Ad secundum, conceditur totum argumentum, loquendo de divinis. In aliis autem, dico quod fundamentum identitatis quandoque est idem cum fundamentis similitudinis et æqualitatis, quandoque autem non.

Ad tertium negatur prima conditionalis. Tum quia similitudo non attenditur secundum formam substantialem, nisi prout illa induit modum qualitatis, eo modo quo differentia dicitur qualitas; nec æqualitas, nisi prout illa accipit modum quantitatis, qui consistit in hoc quod est habere quamdam divisibilitatem, et hoc aut intrinsecam, continuam vel discretam, vel extrinsecam, quæ attenditur secundum numerum objectorum in quæ aliquid potest, vel hujusmodi, et ita vocatur quantitas virtutis. Tum etiam quia licet illæ tres habitudines quandoque possint fundari super eadem forma substantiali, quandoque tamen non possunt; Socratis enim ad seipsum est identitas, non tamen similitudo aut æqualitas.

Ad quartum, conceditur quod, stricte accipiendo similitudinem, illa non fundatur nisi super qualitate quæ est accidens; nec æqualitas, nisi super quantitate quæ est accidens. Sed non ita stricte accipiendo, similitudo non solum fundatur super qualitate, sed super illud quod signatur ut qualitas; et idem dico de æqualitate. Et ita intelligo primam auctoritatem. — Ad secundam vero, dico quod non concludit nisi quod similitudo et æqualitas et identitas, cum habeant idem fundamentum, sunt eædem secundum rem, non tamen quin distinguantur ratione. Nam, licet tres personæ sint similes, et æquales, et eædem in una re, tamen similitudo ibi attenditur prout illa forma significatur ut qualitas; æqualitas vero, ut illa significatur per modum quantitatis; et tam similitudo quam æqualitas exigit distinctionem suppositorum. Identitas autem ibi attenditur secundum quod illa forma significatur ut essentia una in numero, nec requirit distinctionem suppositorum.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta tertio loco inducta respondetur; et

Ad primum quidem, quod de ratione ejus quod est æquari, non est quod illud quod æquatur alteri æqualitatem ab illo accipiat, sed quod accedat ad quantitatem ejus, vel moveatur ad eam, aut aliquid proportionale accessui; et eodem modo dico de assimilari, quod est accedere ad qualitatem alterius cui dicitur assimilari aliquid. In personis autem divinis non potest esse motus, nec accessio ad aliquam perfectionem aut formam; sed est ibi acceptio, loco eorum quæ sunt in creaturis sonantia imperfectionem, scilicet motus et accessus. Iterum : in creatis illud ad cujus quantitatem aliquid accedit, est prius illo quod accedit, et præintelligitur æquationi; in divinis autem non est prius nec posterius, est ibi tamen principium et illud quod est a principio secundum originem; unde, sicut in creaturis æquari dicit quemdam motum vel accessum ad quantitatem alicujus prioris secundum naturam aut intellectum, ita in divinis æquari dicit acceptionem quantitatis virtualis alicujus principii originantis. Et sic patet quod argumentum non concludit. Licet enim de ratione ejus quod æquatur alteri, non sit quod accipiat suam quantitatem ab illo, tamen de ratione ejus est quod capiat quantitatem quam illud habebat prius; hoc autem in creatis fit per accessum et motum; in divinis autem per originem ejus quod

est a principio suo. Unde argumentum procedit de significato formali, nos autem hic de materiali. Et præterea : non oportet esse omnimodam similitudinem inter hanc et illam æquationem ; sufficit enim ibi analogia, et non requiritur univocatio, in quo sæpissime arguens decipitur, dum arguit contra sanctum Doctorem. Arguit enim sic : Si æquatio in divinis in hoc consistit, ergo in creaturis similiter ; et constat tales deductiones parum valere.

Ad secundum, dico eodem modo.

Ad tertium negatur major. Non enim sic se habet æquari ad æqualitatem, sicut lucere ad lucem, sed sicut albari ad albedinem, vel calefieri ad calorem ; quæ verba dicunt motum vel accessum ad formam, et non actum formæ primum.

Ad quartum dicitur quod locus ab auctoritate non tenet negative. Non sequitur enim, si Augustinus dicit quod æqualitas est proprietas Filii, et non dicit quod æquari solum conveniat Spiritui Sancto vel Filio, quod ideo primum sit verum, et non secundum. Verumtamen, licet non dicat hoc in forma, tamen dicit aliquid ex quo necessario sequitur. Ait enim, 6 *de Trinitate* (cap. 10), quod *imago, si perfecte implet*, etc., ut prius.

Ad argumentum in pede quæstionis distinguitur major. Si enim intelligatur de illis quæ sunt in genere, vera est; si autem intelligatur de illis quæ sunt extra genus, falsa est. Sic autem est in proposito. — Item aliter : si intelligatur de his quorum esse subsistit nec est in alio receptum, sed illa sunt suum esse, falsa est, ut patet de attributis, et de proprietatibus, et personis ; esse enim separato nulla perfectio essendi potest deesse (α).

Et hæc de quæstione, etc.

QUÆSTIO III.

UTRUM VERITAS SECUNDUM RATIONEM FORMALEM SIT IN INTELLECTU, AUT IN REBUS

ITERUM, circa eamdem distinctionem, quæritur : Utrum veritas secundum suam formalem rationem sit in anima vel in rebus.

Et videtur quod in rebus : Propter quod enim unumquodque est, et illud magis ; sed *ex eo quod res est vel non est, opinio vel oratio vera vel falsa est*, secundum Philosophum, *in Prædicamentis* (cap. 3) ; ergo veritas magis est in rebus.

In oppositum arguitur per Philosophum, in 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), dicentem quod *verum et falsum non est in rebus, sed in intellectu.*

(α) *deesse.* — *esse* Pr.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIONES

In ista quæstione erit unus articulus, pro quo sit ista

Prima conclusio : **quod veritas principaliter est in intellectu ; in rebus autem non est nisi secundum quod comparantur ad intellectum.**

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 16, art. 1, sic : « Sicut, inquit, bonum nominat illud in quod tendit appetitus, ita verum nominat illud in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter intellectum et appetitum, sive quamcumque cognitionem, quod cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente ; appetitus autem secundum quod appetitus inclinatur in ipsam rem appetitam ; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio boni derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod est appetitus bonus, prout est boni ; ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum. Res autem ad intellectum aliquem potest habere ordinem per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse ; per accidens autem, ad intellectum (α) a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se ; per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Judicium autem sumitur de re non secundum illud quod est ei per accidens, sed secundum illud quod est ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolute secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum ; dicitur enim domus vera, quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis, et oratio dicitur vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divina ; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium. Et secundum hoc veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro *de Vera Religione* (cap. 36), dicit quod *veritas est qua osten-*

(α) *per accidens autem ad intellectum.* — Om. Pr.

ditur id quod est; et Hilarius (lib. 5. *de Trinitate,* nº 14) dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse;* et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet diffinitio Augustini, in libro *de Vera Religione* (cap. 36): *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ulla dissimilatione est;* et quædam diffinitio Anselmi (Dialogus *de Veritate,* cap. 12): *Veritas est rectitudo sola mente perceptibilis,* nam rectum est quod principio concordat; et quædam diffinitio Avicennæ (in *Metaphysica*): « Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei. » Quod autem dicitur quod veritas est adæquatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere. » — Hæc ille in forma.

Secunda conclusio : quod veritas, prout est in re, dicit esse vel essentiam rei, et cum hoc quamdam relationem fundatam in re, et terminatam ad cognitionem vel similitudinem quæ est in intellectu; loquendo de veritate ut est in re creata.

Probatur conclusio secundum sanctum Doctorem, 1. *Sentent.,* dist. 19, q. 5, art. 1, ubi sic ait : « Eorum, inquit, quæ significantur nominibus, triplex invenitur diversitas. Quædam enim sunt quæ secundum totum esse completum sunt extra animam; et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo et lapis. Quædam autem sunt quæ nihil habent extra animam, sicut somnium, et imaginatio, et chimera. Quædam autem sunt quæ habent fundamentum in re extra animam, sed complementum rationis eorum, quantum ad illud quod est formale, est per operationem animæ; ut patet in universalibus. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species. Et similiter de tempore, quod habet fundamentum in motu, scilicet prius et posterius ipsius motus; sed quantum ad illud quod est formale in tempore, scilicet numeratio, completur per operationem intellectus numerantis. Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo quo est. Unde dicit Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), quod *verum et falsum sunt in anima, sed bonum et malum in rebus.* Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in quidditate, sicut et nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est per quamdam similationem ad ipsum (β), completur relatio adæquationis, in qua consistit ratio veritatis. » — Hæc ille.

Ex quo patet conclusio, quod veritas rei, quæ est in re ipsa, vel prout est in re ipsa, est sicut tempus et universale. Constat autem quod tempus non est solus respectus rationis, nec quid totaliter factum per rationem; sed materiale in ipso est prius et posterius, quæ sunt realiter in motu extra animam; sed formale in ipso est numeratio animæ, qua numerat illa, scilicet prius et posterius; ita quod tempus est prius et posterius in motu numerata ab anima. Universale etiam est natura intellecta ab anima secundum se, non intellectis principiis individuantibus eam; ita quod talia (α) dicunt res extra animam cum habitudine ad intellectum, et eorum nomina supponunt pro rebus extra animam, licet non solum significent rem extra animam, sed etiam rem in anima et habitudinem ad illam. Ita ergo erit in proposito, quod entitas rei habens talem habitudinem ad intellectum, scilicet relationem conformitatis, dicetur esse ipsa veritas rei, sic quod veritas significat rem extra intellectum, et rem in intellectu; sed supponit pro re extra animam; et non pro illa re in intellectu, scilicet relatione rationis, vel hujusmodi, neque pro composito ex re et ex tali relatione. Sic intelligo sanctum Thomam, quia ipse, in *de Veritate,* q. 1, art. 4, dicit inter multa alia : « A veritate, inquit, quæ est in re ipsa, quæ nihil aliud est quam entitas intellectui adæquata, vel intellectum adæquans sibi, dicitur res vera sicut a forma inhærente. » — Hæc ille. — Ecce quam clare dicit quod veritas rei, quæ formaliter in ipsa est, est entitas rei, etc.; et non dicit quod sit respectus.

Tertia conclusio est quod veritas, prout est in intellectu, non est relatio adæquationis, sed est cognitio vel species aut conceptus adæquatus rei, vel adæquans sibi rem; sic quod veritas supponit pro tali absoluto quod est in intellectu, sed ultra illud absolutum dicit respectum conformitatis vel adæquationis ad rem intellectam.

Probatur (β) conclusio : quia veritas, prout est in re, dicit entitatem rei cum respectu ad intellectum; ergo a simili, veritas quæ est in intellectu, dicit aliquod absolutum quod est in intellectu cum respectu ad rem. Antecedens patet per secundam conclusionem. — Et confirmatur tam ista quam illa. Quia, si veritas formaliter esset respectus rationis, ita quod nomen veritatis pro respectu supponeret, non video quomodo Deus sit veritas; si vero dicat respectum realem, cum in divinis non sint nisi quatuor relationes reales, paternitas, filiatio, spiratio, processio, non est facile fingere quæ illarum

(α) *sunt.* — Om. Pr.
(β) *ipsum.* — *ipsam* Pr.

(α) *talia.* — *tota* Pr.
(β) *Probatur.* — *patet* Pr.

dicatur solum veritas vel simul. — Item : bonitas rei non dicit solum respectum ad voluntatem, ita quod ille respectus essentialiter sit bonitas rei; sed dicit esse vel essentiam rei cum tali habitudine, modo præexposito; ergo ita erit de veritate.

Quarta conclusio est **quod quælibet res creata extra animam exsistens, potest dici vera triplici veritate, scilicet : veritate quæ est formaliter in re; secundo, veritate quæ est Deus; tertio, veritate quæ est in intellectu creato.**

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, *de Veritate*, ubi supra (q. 1, art. 4), et fuit posita in quæstione de vestigio, ubi late allegavi dicta sancti Doctoris. Potest etiam haberi ex dictis ejus in prima conclusione allegatis, etc.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed arguit Aureolus (dist. 19, q. 3, art. 2), contra primam conclusionem, et specialiter arguit quod res non dicuntur veræ ex conformitate ad intellectum divinum.

Primo sic. Penes illum enim intellectum non sumitur necessario ratio veritatis in rebus, quo non considerato, adhuc potest circa res veritas apprehendi. Sed manifestum est quod, non considerato aliquo ordine ad intellectum divinum, adhuc judicari potest de rebus an sint veræ vel falsæ. Non enim argentarius, dum judicat an argentum sit verum vel falsum, vel de aliquo an sit lapis pretiosus vel vitrum, recurrit ad ideas quæ sunt in mente divina; nec enim eas novit, nec forte credit. Unde Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6), loquens contra Platonem, dicit quod non magis erit miles qui ideam contemplatus est, nec magis textor vel faber, innuens quod ideæ non dirigunt (α) activitatem in operando aut in judicando. Ergo veritas non consistit in hoc quod res conformatur ad intellectum divinum.

Secundo sic arguit. Mathematicus et omnis sciens considerat veritatem in conclusionibus propriis. Sed manifestum est quod veritatem non judicat circa eas ex ordine ad intellectum divinum; alias omnis sciens esset theologus. Igitur idem quod prius.

Tertio sic. Impossibile est non (β) ignorare conformitatem aliquorum conformium, nisi cognoscantur conformia quæ sunt extrema illius conformitatis. Sed constat quod divinus intellectus, et ideæ quæ sunt in Deo, a nobis non cognoscuntur. Ergo nullus potest judicare utrum aliqua res illi intellectui sit conformis; et per consequens nullus sciet aliquam veritatem ex puris naturalibus.

(α) *dirigunt.* — *distinguunt* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit quod veritas non est conformitas actus intellectus ad rem extra.

Primo sic. Constat enim, inquit, quod veritas est perfectio simpliciter, et quod attribuitur primo principio in summo. Sed hoc non attribuitur sibi ratione alicujus conformitatis aut respectus ad rem extra : non quidem realis, quia in eo relatio realis non est; nec etiam rationis, quia tunc circumscripto actu intellectus, veritas non esset in eo. Ergo veritas non consistit formaliter in conformitate intellectus ad rem, nisi forte illa veritas quæ respicit intellectum, quoniam intelligere contingit ad illud quod debetur secundum propriam naturam per hoc quod rei conformatur. Unde possibile est quod ratio veritatis sit in intellectu propter conformitatem; sed quod hoc sit ratio veritatis simpliciter, impossibile est.

Secundo sic. Illud quo non considerato invenitur veritas in multis rebus, non includitur in ratione veritatis simpliciter. Sed inquirens de duobus lapidibus quis sit verior, non aspicit ad intellectus conformitatem. Ergo in hujusmodi conformitate non consistit formaliter ratio veritatis simpliciter. — Et si dicatur quod res sunt veræ causaliter, per hoc quod sunt aptæ natæ non decipere intellectum; — dicendum quod, non habito respectu ad intellectum, res judicantur veræ per hoc quod assequuntur naturam propriam, et falsæ dum non assequuntur. — Hæc ille.

III. Argumenta Durandi et Hervæi. — Tertio loco, contra eamdem conclusionem arguunt Durandus et Hervæus (apud Aureolum, ibid., art. 1), probando quod veritas sit in intellectu tantummodo objective.

Primo sic. Illud enim quod est objectum intellectus, est objective in eo. Sed verum est objectum intellectus. Ergo est tantummodo objective in intellectu.

Secundo sic. Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 4), dividit ens in ens verum quod est in anima, et ens reale quod est extra; quare, si divisio sit bona, necesse est ut unum dividentium non contineatur sub alio. Sed si verum haberet esse reale et subjectivum alicubi, contineretur sub aliquo decem prædicamentorum, et ita sub ente reali, et ita sub altero dividentium. Ergo necesse est ut habeat tantummodo esse intentionale et objectivum, cum non sit alicubi subjective.

Tertio. Quia quando aliquod nomen convenit pluribus ita quod per unum illorum competit cæteris, per prius convenit illi uni quam cæteris; sicut esse sanum convenit potioni, diætæ, cibariis, et animali, sed quia cæteris convenit per habitudinem ad sanitatem animalis, ideo animali primo competit esse sanum. Sed manifestum est quod esse verum convenit pluribus, utpote propositioni, et intellectui, et

rei extra, et rei ut est intellecta; esse autem verum non convenit propositioni, nisi ut est designativum rei quæ intelligitur et quæ habet esse intellectum; et similiter, intellectus verus non dicitur, nisi quia est apprehensivus veri objecti; res extra etiam non dicitur vera secundum illud esse quod habet extra, nisi quia nata est causare apud intellectum apprehensionem conformem suæ entitati, et falsa per oppositum. Ergo ratio veri primo et principaliter reperitur in re prout est cognita, et secundum quod est in anima objective.

Quarto. Ita se videntur habere verum et falsum, sicut genus et species et cætera universalia. Sed genus et species sunt respectus rationis consequentes rem prout est cognita, et habent esse objectivum in anima. Ergo veritas erit in anima principaliter objective.

IV. Argumenta aliorum. — Ulterius arguitur ab aliis (apud Aureolum, ibid.), quod veritas principaliter sit in rebus, secundum suam formalem rationem.

Primo sic. Quandocumque aliquid inest duobus, uni tamquam causæ, alteri tamquam causato, per prius et principalius inest causæ; unde, quia ignis est causa caloris in omnibus calidis, ideo per prius et principalius dicitur calidus, secundum Philosophum, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Sed veritas rei causa est veritatis in intellectu et oratione, ut dicit Philosophus, in *Prædicamentis* (cap. 3); quia ab eo quod res est, etc., similiter opinio et intellectus. Igitur veritas per prius et principalius est in rebus.

Secundo sic. Verum est objectum intellectus; intellectus enim verorum est, 1. *Posteriorum* (t. c. 44). Sed res extra sunt prima objecta intellectus, non species aut actus; alioquin omnis cognitio esset reflectiva. Ergo et veritas prius et principalius est in re extra.

Tertio. Illud quod communicatur a Deo omnibus creaturis, videtur esse in rebus. Sed Philosophus dicit, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4), quod primum principium est causa veritatis et entitatis omnibus, et habent se omnia ad entitatem sicut ad veritatem. Ergo veritas est in rebus.

Quarto. Nam Augustinus dicit, 8. *de Trinitate*, c. 2, quod *idem est magnitudo quod veritas;* et *quod illud majus est, quod verius.* Sed constat quod magnitudo est in rebus. Ergo et veritas.

Quinto. Verum et manifestativum sui, videntur esse idem. Sed constat quod res manifestant se per suas actualitates. Quod enim est in potentia, ignotum est; et quod est actu, est manifestum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Igitur, etc.

Sexto. Quando aliquid attribuitur alicui per modum signi et cujusdam conformitatis, alteri vero per modum signati et ejus cui fit conformatio, isti ultimo videtur formalius et principalius attribui; sicut patet de sanitate, quæ attribuitur animali per modum signati, et aliis per modum signi. Sed veritas attribuitur orationi et intellectui sub ratione signi et cujusdam conformitatis ejus ad rem extra; quia veritas intellectus non est aliud quam adæquatio et conformitas ejus ad rem, secundum vulgatam ejus diffinitionem. Ergo formalius et principalius est in re quam in intellectu.

Septimo. Quandocumque aliqua convertuntur, ubi est unum principalius, et reliquum. Sed ens et verum convertuntur, et veritas et entitas. Igitur, cum entitas principaliter sit in rebus extra, et veritas principaliter ibi erit.

V. Argumenta aliorum. — Ulterius arguitur (apud Aureolum, ibid.) quod æqualiter sit ubique.

Primo (α). Quia intellectus et scientia sunt verorum. Sed scientia potest esse de actibus intellectus, et de re extra, et de secundis intentionibus, et aliis quibuscumque; omnia namque sunt intelligibilia et cognoscibilia. Ergo veritas est ubique.

Secundo. Quia Anselmus, in libro *de Veritate*, ostendit veritatem esse in enuntiatione, c. 2; et in opinione, c. 3; et in voluntate, c. 4; et in actione (6), c. 5; et in sensibus, c. 6; et in essentiis rerum, c. 7; et summam veritatem esse in Deo, c. 10; et finaliter concludit quod una sit veritas in omnibus veris, cap. 13. Sed hoc non esset, nisi ratio veritatis esset æqualis ambitus cum ente. Igitur, etc.

Tertio. Nam Anselmus, ubique in illo libro, ostendit quod non est aliud esse verum quam esse illud quod unumquodque esse debet; unde actio est vera, quando est talis qualis esse debet; et eodem modo lapis est verus, quando est id quod esse debet. Et ex hoc elicit Anselmus quod non est aliud veritas quam rectitudo ejus rei in qua est, quæ est perceptibilis sola mente. Sed manifestum est quod rectitudo rei cujuslibet est in ipsa; et esse secundum debitum, est in qualibet re quæ sic est sicut debet. Ergo veritas est in omnibus in quibus esse et entitas reperitur.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (ibid., art. 2). Vult enim primo probare quod ratio in qua consistit veritas, non sit aliqua conformitas aut respectus. Et arguit

Primo sic. Dicit enim Hilarius (lib. 6. *de Trinitate*), quod Deus est veritas subsistens. Sed manifestum est quod nec conformitas aut alius respectus subsistere potest, ut dicit Commentator, 7. *Metaphysicæ*, com. 48; dicit enim quod subsistentia non sunt de genere relativorum.

(α) *Primo.* — *Probatio* Pr.
(6) *actione.* — *auctoritate* Pr.

Secundo sic. Nulla perfectio simpliciter, importat conformitatem aut aliquem talem respectum. Separat enim Anselmus, in *Monologio*, cap. 15, a numero perfectionum simpliciter, habitudines relativas. Sed veritas est perfectio simpliciter. In omni namque re melius est esse verum quam falsum; unde melior est verus lapis, quam falsus. Ergo veritas in tali conformitate aut respectu non consistit.

Tertio sic. In illo non consistit ratio veritatis, quo non concepto nec considerato, judicatur de aliquo an sit verum vel non verum. Sed de omni re judicatur an sit vera vel falsa, non propter conformitatem ad aliquid aliud, sed ex hoc solo quod attingit identitate suam et propriam naturam, non autem quia attingit formaliter aut similitudinarie. Ergo non consistit formaliter in conformitate, aut in aliquo respectu.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit quod veritas non dicat essentiam cum respectu, immo cum privatione, scilicet cum segregatione ab omni sibi extraneo, privativo vel positivo.

Primo sic. Ratio significata per nomen, maxime potest colligi ex usu loquentium; semper enim loquendum ut plures. Sed nomen veritatis, secundum usum loquentium, attribuitur rebus propter segregationem et depurationem ab omni extraneo privativo et positivo. Patet enim quod lapis judicatur alio verior, ex hoc quod depuratur a contrariis accidentibus; et si sint duo lapides pretiosi absque omni contrario accidente, dicetur quod unus est alio verior, per hoc quod minus privatur gradu debito sibi secundum naturam. Videmus etiam quod veritas naturæ humanæ dicitur natura segregata ab omni substantia extranea; unde illa radicalis complexio quam puer extrahit ab utero, dicitur veritas humanæ naturæ, secundum Magistrum, libro 2. Dici etiam consuevit de substantia alicujus negotii, quod hæc est veritas talis facti, superfluis amputatis; nec est dubium quod si inveniretur aliqua natura nihil habens admixtum, statim diceretur de ea, quod esset verissimum quid tale, vel tale, ut : verissimum balsamum, cui nihil miscetur. Ergo ratio veritatis videtur consistere in quadam puritate, et segregatione, et impermixtione cujuslibet extranei.

Secundo sic. Æquipollentia idem significant, et eadem est eorum ratio. Sed veritas, puritas, sinceritas, et similia, videntur æquipollere. Idem enim est dictu de auro aliquo quod est purissimum et sincerissimum, ac si diceretur quod est verissimum; concipere etiam sinceritatem alicujus naturæ, non est aliud quam concipere veritatem illius, secundum communem modum loquendi; unde Augustinus, 8. *de Trinitate*, cap. 1, dicit quod tres non sunt aliquid majus in essentia, quia nec verius sunt, per hoc innuens quod veritas essentiæ non est aliud quam puritas et sinceritas ejus. Cum ergo dicendo, rem sinceram, excludatur ab ea quidquid est extraneitatis, videtur quod dicendo rem esse veram (α), idem excluditur. — Confirmatur. Quia homo pictus non dicitur verus, propter privationem vitæ, quæ est extranea naturæ (β) hominis. Et similiter, una albedo tanto est verior quam alia, quanto excluditur imperfectio ab ea; unde illa est verissima, cui nulla imperfectio est admixta.

Tertio. Illa est generalis ratio veritatis, secundum quam accipiuntur gradus in veritate. Sed manifestum est quod gradus veritatis sumuntur secundum segregationem et depurationem ab omni extraneo. Res enim cui in essendo nulla res est annexa, nec aliqua diminutio naturæ suæ est sibi annexa nec possibilis annecti, est vera in summo; et talis est natura divinitatis; unde divinitas est quid verissimum propter omnimodam sinceritatem, quia nihil est nisi divinitas sincera et pura et segregata ab omni alio. Consequenter vero quidditas rerum positarum in esse concepto dicitur rei veritas, quoniam accipitur præcise ab omni extraneo; et si poneretur humanitas, aut quævis alia quidditas, sic exsistere sincere in rebus absque omni accidente et diminutione sui, illa diceretur vera humanitas. Consequenter vero res exsistentes, quanto plus participant de hujusmodi veritate et quidditate, tanto dicuntur veriores. Ergo manifeste apparet quod ratio veritatis consistit in segregatione omnis extraneæ rationis; sicut unitas consistit in indivisione, etc.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco contra primam conclusionem facta, dico,

Ad primum quidem, quod minor est falsa, et contra Augustinum, quasi in infinitis locis. Nam, in libro *de Vera Religione* (cap. 30, 31), dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus. Item, 12. *Confessionum* (cap. 25), dicit : *Si ambo videmus verum esse quod dico, ubi quæso hoc videmus? nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Item, 9. *de Trinitate* (cap. 7), dicit quod *in æterna veritate, ex qua omnia facta sunt, formam* (γ) *secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione quid operamur, visu mentis conspicimus, atque inde conceptam rerum veracem notitiam apud nos habemus*. Item, 12. *de Trinitate* (cap. 2) : *Rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et*

(α) *veram*. — *ubique* Pr.
(β) *naturæ*. — *natura* Pr.
(γ) *formam*. — *forma autem* Pr

sempiternas, quæ nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent. Et infinita consimilia dicit.

Qualiter autem intelligendum sit quod dicit, et quomodo incommutabilem veritatem vel illas rationes æternas in hac vita videamus, et secundum illas de omnibus judicemus, docet sanctus Doctor, 3. *Contra Gentiles*, cap. 47; et 1 p., q. 12, art. 11, ad 3um; et q. 84, art. 5, per totum; et *de Veritate*, q. 1, art. 4, ac 5; et in multis aliis locis. Unde, *Contra Gentiles*, ubi supra, dicit : « Deus, inquit, speciali modo est in anima, in quantum veritatem cognoscit. Sicut igitur anima et res aliæ dicuntur veræ quidem in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summæ naturæ habent, quæ est ipsa veritas, cum sit suum intelligere, et suum intelligere sit suum esse; ita illud quod per animam est cognitum, est verum, in quantum illius divinæ veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quædam in ipsa exsistit. Unde et glossa, super illud *Psalm.* (11, v. 2) : *Diminutæ sunt veritates a filiis hominum*, dicit quod sicut ab una facie resultant multæ facies (α) in speculo, ita ab una prima veritate resultant multæ veritates in mentibus hominum. Quamvis autem diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quædam sunt vera in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod naturaliter in mentibus hominum divinæ veritatis quasi quædam imago resultat. In quantum ergo quælibet mens quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quæ de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus æternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. » — Hæc ille.

Prima parte etiam, q. 84, art. 5, dicit : « Aliquid dicitur in alio dupliciter cognosci. Uno modo, sicut in objecto cognito; sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant. Et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in alio sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quod in sole videntur ea quæ videntur per solem. Et sic necesse est dicere quod anima humana omnia cognoscit in rationibus æternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod in nobis est, nihil est aliud quam quædam participata similitudo divini luminis, in quo continentur omnes rationes æternæ. Unde in Psalmo (4, v. 6, 7) dicitur : *Multi dicunt, quis ostendit nobis bona?* cui quæstioni respondet Psalmista, dicens : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine,* quasi per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia alia demonstrantur. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod nullus in hac vita vel in alia potest judicare aliquid esse verum vel falsum, nisi ex conformitate rerum de quibus judicatur ad rationes æternas; et hoc, vel aspiciendo illas rationes in seipsis, sicut faciunt beati, vel aspiciendo ad lumen naturale, quod est quædam participatio earum, sicut faciunt illi qui non judicant ex visione Verbi, sive sint viatores, sive sint in termino. — Et sic patet **ad omnia argumenta** posita primo loco.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad alia vero secundo loco inducta, dicitur,

Ad primum quidem, sicut ad secundum et primum argumentorum primo loco contra secundam conclusionem factorum. Concedo enim majorem, et minorem similiter, scilicet quod nulla perfectio simpliciter attribuitur Deo ratione respectus, sed ratione absoluti; veritas enim dicit perfectionem intellectus, et est quid absolutum, quod tamen concomitatur respectus. Sicut enim bonitas non dicit purum respectum, sed quid absolutum, quod tamen concomitatur respectus; ita et veritas. Ille autem respectus quem dicit veritas, non est in Deo secundum rem, sed secundum rationem, sic quod dum intellectus intelligit rem quæ est Deus, secundum quod illa res est veritas, id est, sub ratione veri, oportet quod non solum intelligat absolutum in se, sed in ordine ad intellectum cui est conforme illud absolutum, non tamen quod intelligat esse in Deo vel in intellectu divino aliquem respectum realem (α), sed intelligit absolutum relative, scilicet in quadam ratione quæ repræsentat Deum et respectum ejus ad intellectum.

Ad secundum negatur minor, ut per prædicta patet.

III. Ad argumenta Durandi et Hervæi. — **Ad primum** Durandi et Hervæi, dicitur quod solum concludit quod veritas est objective in intellectu, non autem quod solummodo objective. Unde dico quod veritas, vel verum sub ratione veri, non est per se objectum intellectus, licet sit passio objecti intellectus, ut intellectum in actu, ut alias latius dictum est (dist. 2, q. 1, art. 1, concl. 2). Illud autem quod taliter est objectum intellectus, potest in sui ratione includere aliquid factum per intellectum, vel esse formaliter in intellectu.

Ad secundum dico quod argumentum concludit quod verum, in quantum hujusmodi, dicit aliquid non reale, scilicet respectum rationis; et hoc conceditur. Cum hoc tamen stat quod dicit aliquid reale materialiter, et illum respectum formaliter; sicut

(α) *facies.* — Om. Pr.

(α) *aliquem respectum realem.* — Om. Pr.

exemplificatum est de tempore et de universalibus, in secunda conclusione.

Ad tertium negatur minor, quoad illam partem qua dicitur quod intellectus non dicitur verus nisi quia est apprehensivus veri objecti extra. Hoc enim falsum est. Prius enim natura intellectus apprehendit rem vere, quam res sit vera; quia causa quod res sit vera, est quia adæquatur intellectui habenti speciem rei perfectam, vel perfectum judicium. Si enim loquamur de intellectu qui est causa rei, notum est quod dicitur sicut de intellectu divino respectu naturalium, et de intellectu creato respectu artificialium. Si autem loquamur de intellectu qui movetur a re, adhuc prius est veritas in tali intellectu quam in re, loquendo de veritate quam res habet in ordine ad illum intellectum creatum; quia verum dicit terminum motus cognitivi, ille autem est principaliter in intellectu, ut ponit sanctus Thomas, 1. q., *de Veritate*, art. 2. Veritas enim quoad suum formale, scilicet quoad ultimam differentiam constitutivam rationis, dicit respectum adæquationis in esse cognito, ita quod respectus adæquationis inter cognitum in actu et cognitum in potentia complet rationem veritatis. Res autem, ut cognita in actu, est in cognoscente per suam speciem; extra cognoscentem vero, est cognitum in potentia. Res autem, ut est in cognoscente, non est aliud a specie sui in cognoscente. Et ideo, sicut cognitum in actu principalius est verum quam cognitum in potentia; ita, illud quod est in intellectu est verum principalius quam illud quod est extra, ut extra est.

Ad quartum dicitur quod argumentum concludit verum, sed non ad intentionem arguentis. Dico enim quod veritas dicit respectum consequentem rem ut est in anima. Sed res, ut est in anima vel in intellectu, non est aliud a specie rei. Et ideo dicere quod species vel forma rei in anima est primo vera, et quod res ut est objective in anima est primo vera, idem est dicere, si bene intelligatur.

IV. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ ulterius inducta sunt, dicitur : quando aliquid convenit causæ et causato æquivocis, non oportet quod prius causæ conveniat formaliter, sed virtualiter ; sicut patet de animali sano et de medicina sana. Ita est in proposito.

Ad secundum dico quod verum non est objectum intellectus primum et per se, sicut illud ad cujus rationem primo aspicit intellectus, sed ejus ratio consequitur intellectum in actu; sicut intellectum in quantum intellectum, vel universale in quantum universale, aut abstractum in quantum abstractum, non sunt prima et per se objecta intellectus, sicut quod primo aspicit intellectus, sed sunt quædam consequentia objectum intellectus in actu.

Ad tertium, conceditur quod veritas est in rebus prius tempore quam in intellectu nostro; sed ratio veritatis perfectius salvatur in intellectu quam in re extra, ut extra est.

Ad quartum dico quod veritas est essentia rei non absolute, sed cum respectu ad intellectum.

Ad quintum dico : Si *per* dicat causam veritatis et fundamentum, dico quod res est vera per suam essentiam, et manifestativa sui per essentiam. Si autem dicat tantum quo aliquid est formaliter verum, vel manifestativum sui, falsum est. Sicut in aliquo exemplo : Socrates est pater per generare uno modo, non autem alio modo, sed per paternitatem; quia ly *per* dicit quandoque causam effectivam, quandoque formalem.

Ad sextum, dicitur quod minor est falsa ad mentem majoris; non enim veritas intellectus est signum veritatis rei, sicut minor debet subsumere. Sed conceditur bene quod intellectus dicitur verus quia est conformis rei extra, non quod ista veritas sit signum illius. Unde major debet intelligi quando attributio illa fit quantum ad illud in quo unum est signum et aliud signatum; cujusmodi non est in proposito. Non enim veritas intellectus est signum veritatis rei, et quantum ad rationem veritatis fit attributio secundum magis et minus; sed illud in quo fundatur veritas intellectus, vel forma intelligibilis, est signum illius in quo fundatur veritas rei. Simile autem de sanitate non valet; quia sanitas medicinæ vel urinæ est signum sanitatis animalis, non autem ipsius animalis.

Ad septimum, dicitur quod major est falsa, nisi intelligatur quantum ad illa penes quæ convertuntur. Et ideo, quia ens et verum convertuntur solum quoad supposita, non quoad constitutivum rationis utriusque, ideo ubicumque est suppositum entis, est suppositum veri ; sed non oportet quod ubicumque est principaliter formale entis, scilicet esse, sit formale veri, scilicet respectus adæquationis.

V. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ ulterius sunt inducta, dicitur quod, licet scientia sit tam de entibus in anima quam de entibus extra animam, tamen illa quæ sunt extra animam non objiciuntur scientiæ, nisi per hoc quod sunt in anima.

Ad secundum, dicitur quod concludit quod verum et ens quoad supposita convertuntur; sed hoc dato, non sequitur quod ubi est principalius constitutivum veri, sit principalius constitutivum rationis entis, ut dictum est.

Ad tertium dico quod concludit veritatem esse in rebus; sed quod veritas sit in rebus, hoc est quia in eis est respectus ad intellectum divinum vel creatum; et illa veritas quæ est in rebus, est improprie veritas, ut dictum est in conclusione de vestigio (dist. 3, q. 3, art. 1.)

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam conclusionem primo loco inducta, respondetur pro quanto impugnant ea quæ dicta sunt. Iste enim vult non solum probare quod veritas non sit respectus, immo quod nec in sui ratione includit aut connotat respectum aut conformitatem. Et ideo, quia ego sustineo secundum, licet non primum, eapropter,

Ad primum argumentorum, dico quod illud solum concludit, quod veritas non sit respectus a divina essentia distinctus, loquendo de veritate divina; non tamen probat quin veritas creata sit respectus; quia non oportet quod veritas dicatur univoce de Deo et creaturis. Verumtamen ego concedo gratis illam conclusionem, scilicet quod veritas non est respectus, nec in Deo, nec in creatura, sed divina veritas est divina essentia, ut probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, c. 60. Tamen nos non intelligimus divinam essentiam esse veritatem, nisi cointelligendo conformitatem ejus ad intellectum suum. Veritas ergo divina, licet quantum ad esse non sit nisi intellectus divinus, vel essentia divina, tamen secundum rationem addit respectum rationis, modo exposito; sicut unitas dicit essentiam cum negatione divisionis.

Ad secundum dico quod nulla perfectio simpliciter est respectus, nec includit respectum secundum esse, ita quod respectus pertineat ad esse ejus tamquam intrinsecum. Nihil tamen prohibet aliquam perfectionem simpliciter includere respectum secundum rationem, hoc est, quod a nobis non potest concipi ut talis perfectio, nisi cointelligamus respectum ejus ad aliquid, quia nomen talis perfectionis est relativum; ut patet etiam de cognitivo, volitivo, beatificativo, quæ dicunt perfectiones simpliciter. Non tamen intelligimus quod in re sit talis respectus intrinsecus perfectionum. Et hoc forte dicetur quandoque latius, cum loquemur de relationibus rationis.

Ad tertium negatur minor. Non enim potest quis judicare an res sit vera, nisi considerando conformitatem illius ad aliquid, utpote ad rationem rei, quæ est in mente Dei vel creaturæ; ut illud judicatur esse verum aurum ab artifice vel argentario, quod assequitur rationem auri, quam habet ille in mente de quidditate auri, quam concepit, scilicet rationem, ex auditu vel visu, aut aliqua perceptione, aut investigatione.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco inducta sunt, negatur minor. Illa enim segregatio nunquam faceret lapidem esse veram margaritam; immo nec esset in lapide, nisi prius esset in eo adæquatio ad ideam divinam. Non enim ideo lapis ille est segregatus ab omni privativo alicujus participantis ad margaritam, nisi quia habet oppositum privationis; cum privatio non tollatur nisi per habitum oppositum. Et ita prius inest conformitas ad ideam, quam segregatio a privatione conformitatis.

Ad secundum negatur minor. Puritas enim consistit in negatione, veritas autem in positione; et sic non sunt idem, nisi quoad supposita. — Ad dictum Augustini, dicitur quod expositio quam facit arguens nulla est; per illud enim non innuitur quod veritas sit puritas, sed quod sit magnitudo, quæ dicit quid positivum.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod gradus in veritate non accipiuntur de per se quantum ad illam segregationem, nisi consecutive, in quantum accipiuntur penes conformitatem ad ideam in se, vel ad ideam relucentem in intellectu nostro formante quidditates rerum. Ad illam autem conformitatem sequitur segregatio, vel negatio illa. Carentia enim actus privationis posterior est habitu tollente privationem, sicut effectus est posterior sua causa; modo habitus qui tollit illam carentiam, est conformitas prædicta.

Ad argumentum factum in pede quæstionis, respondet sanctus Doctor, 1 p., q. 16, art. 1, ad 3um: « Dicendum, inquit, quod licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re prius inveniatur ratio veritatis, sicut nec in medici perna prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, et non veritas ejus (α) causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est. »

Et hæc de quæstione.

DISTINCTIO XX

QUÆSTIO I.

UTRUM GENERANDI POTENTIA SUB OMNIPOTENTIA CLAUDATUR



CIRCA vigesimam distinctionem quæritur: Utrum potentia generandi claudatur sub omnipotentia.

Et arguitur quod non. Illud non clauditur sub omnipotentia, sine quo aliquid est omni-

(α *esse rei et non veritas ejus.* — *essentia rei et non veritatis esse.* Pr.

potens; sed sine potentia generandi aliquis est omnipotens, scilicet Filius, et Spiritus Sanctus; ergo, etc.

In oppositum arguitur. Nam dicit Augustinus, lib. *Contra Maximinum* (lib. 2, cap. 7): *Si Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Patris?* ex quo videtur arguere quod posse generare Filium pertinet ad omnipotentiam.

ARTICULUS UNICUS

A. — CONCLUSIO

In hac quæstione erit unicus articulus, pro quo sit

Prima conclusio : quod potentia generandi pertinet ad omnipotentiam Patris, non autem ad omnipotentiam simpliciter.

Istam ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 5, ubi sic ait : « Cum enim potentia in essentia radicari intelligatur, et sit principium actionis, oportet idem esse judicium de potentia et de actione quod de essentia. In divina autem essentia hoc considerandum est, quod propter ejus summam simplicitatem, quidquid in Deo est, est divina essentia; unde et ipsæ relationes quibus personæ ad invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personæ est communis tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est (α) divina essentia; nec tamen paternitas in Filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici quod paternitas est divina essentia, prout est in Patre, non prout est in Filio; non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Non tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, quod aliquid habeat Pater quod non habet Filius; nam ipsa relatio secundum rationem sui generis, id est, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod vero secundum rem sit aliquid, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem (β) secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde cum illud quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur (γ) secundum aliquid, sed secundum ad aliquid tantum; unde non potest dici quod aliquid habet Pater quod non habet Filius, sed quod (δ) aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium Filio. Similiter ergo dicendum est de

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *ut idem.* — *eadem* Pr.
(γ) *distinguuntur.* — *distinguitur* Pr.
(δ) *quod.*— *ad* Pr.

actione et potentia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum (α). Nec tamen sequitur quod aliquid possit Pater, quod non possit Filius; sed omnia quæcumque potest Pater, potest Filius, quamvis generare non possit, nam generare ad aliquid dicitur. » — Hæc ille. — Et, ad 5um, dicit : « Sicut una et eadem est essentia trium personarum, non tamen sub eadem relatione, vel secundum eumdem modum exsistendi est in tribus personis; ita est ibi de omnipotentia. »

Eamdem ponit conclusionem, 1. *Sentent.*, dist. 20, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Quamvis Pater habeat paternitatem quam Filius non habet, et paternitas sit aliquid, non tamen Pater habet aliquid quod non habeat Filius; sicut paternitas est essentia, non tamen sequitur quod Pater aliquam essentiam habeat quam non habet Filius. Si autem Pater haberet sapientiam et non Filius, Pater aliquid haberet quod non haberet Filius; quia sapientia dicit aliquid in sapiente, etiam secundum rationem suam. Similiter cum generare in divinis sit relatio quædam, et sit (β) aliquid, quamvis Pater possit generare et non Filius, non sequitur quod possit aliquid Pater quod non possit Filius; sed bene sequeretur, si Pater posset intelligere et non Filius, quod Pater posset aliquid quod non posset Filius; sicut Pater est Pater, et esse Patrem est aliquid (γ) esse, et tamen cum Filius non sit Pater, nullum est esse Patris, quod non sit Filii; quia omne esse in divinis est essentiæ (δ), et similiter omne aliquid est ibi vel secundum rationem essentiæ, vel secundum rationem attributorum. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 42, art. 6, ad 3um : « Dicendum, inquit, quod sicut eadem essentia quæ est in Patre paternitas, est in Filio filiatio; ita eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur. Unde verum est quod quidquid potest Pater, potest Filius. Nec sequitur ex hoc quod Filius possit generare; quia mutatur quid in ad aliquid; nam generatio in divinis significat relationem. Habet ergo eamdem omnipotentiam quam Pater, sed cum alia relatione; quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur, cum dicitur quod potest generare; Filius autem ut suscipiens; et hoc significatur, cum dicitur quod potest generari. » Hæc ille. — Et intendit talem rationem, ut mihi videtur : quia, cum potentia generandi dicat potentiam cum respectu paternitatis, si Patri deficeret potentia generandi, hoc non posset

(α) a verbo *et similiter* usque ad *tantum*, om. Pr.
(β) *ad.* — Ad. Pr.
(γ) *aliquid.* — *aliquod* Pr.
(δ) *omne esse in divinis est essentiæ.* — *omne in divini esse est quid* Pr.

esse ex defectu relationis importatæ, cum Pater habeat illam relationem, quæ non auget operationem nec minuit; oporteret ergo quod hoc esset ex defectu potentiæ; et sic non esset omnipotens. In Filio autem non sic; quia quod Filius non possit in generationem nec habeat potentiam generandi, hoc non est ex defectu potentiæ, sed quia non habet illam relationem quam potentia generandi importat. Et ita non potest argui quod non sit omnipotens, ex hoc quod non habet potentiam generandi.

Et quod ista sit mens ejus, patet. Quia, 1. *Sent.* (dist. 20, q. 1, art. 1), ubi supra, ad 4[um], dicit : « Omnipotentia Dei potest comparari ad aliquid, vel sicut ad operatum, vel sicut ad operationem. Sicut ad operatum, non comparatur ad (α) aliquid quod in ipso sit; quia in Deo nihil est factum; et sic omnipotentia est respectu creaturarum solum. Sed comparatur, sicut ad operationem, ad hoc quod in ipso est, præcipue cum nulla operatio sit ipsius Dei, quæ sit extra essentiam ejus. Unde omnipotentia Patris extenditur et ad generationem, et ad intelligere, et creare, et breviter ad omnia quæ perfectionis sunt; et propter hoc apparet quod ratio Augustini est efficax. Nec sequitur quod Filius non sit omnipotens, si non potest generare Filium æqualem sibi, ratione prædicta. Sequeretur tamen in Patre; quia Patri non deest relatio, quæ significatur in generatione activa. Unde, si negaretur ab eo perfectio generationis, oporteret quod esset defectus in ipsa operatione, in quantum operatio; et hoc redundaret in defectum potentiæ. Sed a Filio removetur activa generatio non nisi ratione relationis importatæ. Relatio autem, in quantum hujusmodi, nullum ordinem ad potentiam habet. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 20, q. 1, art. 1); et primo, contra hoc quod dictum est, quod eadem est potentia qua Pater generat, et qua Filius generatur.

Et **primo** sic. Impossibile est quod potentia passiva et activa sint eædem formaliter. Sed generare et generari se habent in divinis quasi active et passive. Ergo potentia ad generare est omnino differens a potentia ad generari; et consequenter non sunt eædem formaliter.

Secundo sic. Ad actus genere differentes, necesse est assignare potentias genere differentes. Sed generare et generari sunt actus genere differentes. Ergo potentia ad generare est omnino differens a potentia ad generari.

Tertio sic. Esse generantem et esse genitum non est idem esse. Igitur posse generare et posse generari non est idem posse; et per consequens nec potentiæ erunt eædem.

Quarto sic. Posse generare est habere divinam essentiam per modum dantis; posse vero generari est habere eam per modum accipientis, ut ipsimet dicunt. Sed dare et accipere non est idem. Ergo posse generare et posse generari non sunt idem. — Et si dicatur quod non sunt idem relative, sed bene quoad absolutum; — non valet. Quia posse generare formaliter non solum (α) dicit aliquid absolutum, sed absolutum (β) in ordine ad generare; non videtur autem esse eadem habitudo ad generare et ad generari, cum respectus ex terminis distinguantur.

II. Alia argumenta Aureoli. — Secundo loco arguit contra aliud dictum, scilicet quod relatio nihil ponit secundum quidditativam rationem.

Primo sic. Illud quod secundum suam quidditativam rationem nihil ponit, non est formaliter aliquid positivum, sed privatio aut negatio. Sed relatio dicit, secundum suam quidditativam rationem, aliquid positivum, alias non esset de decem generibus rerum. Ergo non est verum quod relatio nihil ponat in divinis secundum suam quidditatem.

Secundo sic. Quod nihil ponit quidditative, nihil est; quia unumquodque formaliter est per suam quidditatem, ut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 11). Ergo non est verum quod relatio secundum suam quidditatem nihil ponat. — Et si dicatur quod nihil realiter ponit, quamvis ponat aliquid secundum rationem; — non valet. Quia paternitas vere et realiter constituit Patrem, et vere Pater reali generatione producit Filium; unde oportet quod ibi sit realis generatio, et per consequens realis relatio ponens aliquid secundum rationem suæ quidditatis.

Tertio arguit (ibid., art. 2), quod ista opinio non salvet identitatem omnipotentiæ in Patre et Filio. Non enim omnipotentia dicit præcise essentiam, sed addit ordinem ad omnia possibilia fieri vel produci. Sed manifestum est quod divinitas, prout est in Filio, non respicit generare, quod est productio cujusdam possibilis produci, scilicet Filii; immo, ut est in Filio, illud sibi repugnat. Ergo divinitas, ut est in Filio, non habet rationem omnipotentiæ, nec est ibi sub ratione omnipotentiæ.

III. Argumenta S. Bonaventuræ. — Tertio loco arguit Bonaventura (apud Aureolum, ibid., art. 1), quod potentia generandi nullo modo pertineat ad omnipotentiam.

Primo sic. Omnipotentia dicit perfectionem simpliciter. Sed potentia ad producendum aliquem masculine et non aliquid neutraliter, non includit aliquam perfectionem, pro eo quod (γ) terminus pro-

(α) *ad*. — Om. Pr.

(α) *solum*. — Om. Pr.
(β) *sed absolutum*. — Om. Pr.
(γ) *quod*. — *quia*. Pr.

ductus, in quantum hujusmodi, perfectionem non includit; talis enim terminus constituitur formaliter per relationem, sed relatio non est perfectio simpliciter. Ergo potentia generandi non reducitur ad omnipotentiam, pro eo quod non respicit aliquid sed aliquem.

Secundo arguit. Quia sicut potentia transmutativa respicit subjectum quod transmutatur, sic potentia productiva respicit terminum qui producitur. Sed Philosophus dicit, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2), quod potentia transmutativa est in aliud, in quantum aliud, et secundum quod est aliud, sumendo neutraliter. Ergo videtur quod potentia productiva sit non ad quid, seu ad aliquid, sed ad (α) aliquem producendum.

IV. Argumenta Durandi. — Arguit etiam Durandus (apud Aureolum, ibid.).

Primo, quod potentia productiva proprie sumpta, est ad aliquod agere realiter distinctum a supposito, non autem ad agere quod constituat esse suppositi agentis. Sed potentia generativa in divinis, est ad agere constituens esse suppositi. Ergo non spectat ad omnipotentiam.

Secundo arguit idem, quod omnipotentia non videtur includere potentiam ad intra, sed ad extra; unde nec potentia intellectiva, nec volitiva, pertinent ad omnipotentiam. Sed potentia productiva, quæ respicit agere constituens esse suppositi, non est ad agere extrinsecum, sed magis intrinsecum. Ergo non pertinet ad omnipotentiam.

V. Argumenta Scoti. — Arguit etiam Scotus (apud Aureolum, ibid.).

Primo. Omnipotentia non distribuit pro omnibus potentiis, sed pro omnibus possibilibus. Constat enim quod in Deo est omnipotentia; sed non omnes potentiæ sunt in eo, quia non potentia currendi, aut ridendi; sed est tantummodo in eo una potentia, per quam attingit omnia possibilia; ergo omnipotentia non includit in se omnes potentias, sed tantum omnia possibilia. Manifestum est autem quod Filius Dei non est de numero possibilium, sed necessariorum, cum non sit possibilis esse et non esse. Igitur potentia generandi non includitur sub nomine omnipotentiæ.

Secundo, ad idem arguit sic. Potentia productiva differt a potentia creativa et ab aliis potentiis activis, in quantum nullum necessarium potest esse terminus potentiæ creativæ aut activæ, immo omne tale est possibile et contingens, terminus autem potentiæ productivæ potest esse necessarium; unde aliquod necesse esse est productibile, sicut patet de Filio et Spiritu Sancto. Sed manifestum est quod omnipotentia comprehendit in se tantum ea quæ spectant ad potentiam activam et creativam, et non omnia productibilia quæ spectant ad potentiam productivam. Ergo potentia generandi non comprehenditur sub omnipotentia.

Tertio. Potest argui quod una persona non dicitur omnipotens respectu alterius; sed potentia generandi pertinet ad unam personam in ordine ad aliam; ergo non spectat ad omnipotentiam etiam Patris.

C. — SOLUTIONES

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco inducta respondetur; et

Ad primum illorum, dicitur quod in divinis non est potentia passiva, nec passio, nisi grammaticaliter loquendo. Et ideo concedo majorem de potentia vere passiva, quod nunquam est eadem formaliter cum activa; quia talis potentia differt realiter ab actu. Sed loquendo de potentia passiva, grammaticaliter loquendo, quæ potius dicitur potentia passive dicta quam potentia passiva, talis, inquam, non oportet quod realiter distinguatur a potentia activa, nec ab actu respectu cujus dicitur; sed eadem potentia cum relatione una dicitur passiva, et eadem potentia cum alia relatione dicitur activa. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 9, ad 4um, dicit : « In operatione quæ transit in rem exteriorem, requiritur aliud principium in agente, per quod est agens, et aliud principium in patiente, per quod est patiens. In operatione autem quæ non transit in rem exteriorem, sed manet in operante, non requiritur nisi unum principium operationis; sicut ad volendum requiritur principium ex parte volentis, per quod possit velle. In creaturis autem est generatio secundum operationem transeuntem in rem exteriorem; unde oportet quod sit alia potentia activa in generante, et alia potentia passiva in genito. Sed generatio divina attenditur secundum operationem, non quidem in aliquid exterius transeuntem, sed interius manentem, id est, secundum conceptionem Verbi. Unde non oportet quod alia sit potentia activa in Patre, et alia passiva in Filio. » — Hæc ille.

Ad secundum negatur major, ubi actus potentiarum non distinguuntur a potentiis realiter, nec distinguuntur inter se, quasi duo absoluta, sed ut duo relativa. Isto modo autem se habent generare et generari; quia generare non est actus realiter exiens a potentia generandi active dicta, nec generari est actus realiter receptus in potentia generandi passive dicta, sed est ibi distinctio secundum rationem; generare et generari etiam non sunt duo absoluta, sed duo relativa; nec habent diversa esse, sed idem. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 9, ad 3um, dicit : « Potentia absolutum quiddam (α)

(α) *non ad quid seu ad aliquid sed ad.* — *ad quid et non ad aliquid seu.* Pr.

(α) *quiddam.* — *quidem* Pr.

est; et ideo non distinguitur in divinis, sicut nec bonitas, nec aliquod sic dictorum. Generare vero et generari in divinis, non significant aliquid absolutum, sed solam relationem. Relationes autem oppositæ, in uno et eodem absoluto communicant in divinis, et ipsum non dividunt; sicut patet quod in Patre et Filio est una essentia. Unde nec potentia distinguitur per hoc quod est generare et generari. Non enim etiam in creaturis oportet quod per quamcumque objectorum differentiam vel distinctionem potentia distinguatur, sed per differentiam formalem objectorum, et quæ in eodem genere accipiatur; sicut potentia visiva non distinguitur per hoc quod est videre hominem et videre asinum, quia ista differentia non est sensibilis, in quantum sensibile. Et similiter in divinis, absolutum per relationem non distinguitur. » — Hæc ille.

Ad tertium negatur consequentia; quia, licet esse generantem et esse genitum non sit esse idem, tamen idem est esse quo Pater est, et quo Filius est, vel quo generans est, et quo genitus est; et ideo non oportet quod aliud posse sit ad generare, et aliud ad generari, sicut nec per aliud esse est generans, et aliud genitus. Concedo tamen quod sicut esse generantem non est esse genitum, ita nec posse generare est posse generari, nec posse generare et posse generari est posse idem, prout ly *idem* est accusativi casus.

Ad quartum negatur minor. Dico enim quod dare et accipere sunt idem in divinis, prout ly *idem* est neutri generis; nec aliud habet dans quod non habeat accipiens, licet accipiens non habeat dare quod est aliquid, nec dans habet accipere quod est aliquid. Concedo tamen quod dare non est accipere, immo sunt distinctæ relationes et res. Et similiter concedo quod posse generari non est posse generare, et quod posse generari dicit habitudinem realiter distinctam ab illa quam importat generare. Non tamen ex hoc sequitur quod non sint idem posse, vel eadem potentia; sed unum negatur ab alio.

II. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad argumenta secundo loco facta dico,

Ad primum quidem, ut (α) sanctus Doctor in præsenti distinctione, q. 1, art. 1, dicit, quod « relatio alio modo dicitur esse aliquid quam alia entia. In aliis enim entibus unumquodque dicitur esse aliquid dupliciter (β), scilicet quantum ad esse suum, et quantum ad rationem suæ quidditatis; sicut sapientia secundum esse suum aliquid ponit in subjecto, et similiter secundum rationem suam ponit naturam quamdam in genere qualitatis. Sed relatio est aliquid secundum esse suum quod habet in subjecto; sed secundum rationem suam non habet quod sit aliquid, sed solum quod ad aliud referatur; unde secundum rationem suam (α) non ponit aliquid in subjecto; propter quod dicit Boetius quod nihil prædicat de eo de quo dicitur. Et inde est quod invenitur aliquod relativum in quo tantum est relatio rationis (β), et non ponitur aliquid secundum rem ibi; sicut cum scibile refertur ad scientiam. Et hoc verum est tam de relationibus quæ de Deo dicuntur, quam de aliis quæ in creatura sunt; sed diversimode. Quia relatio quæ habet esse in creatura, habet aliud esse quam sit esse sui subjecti; unde est aliquid aliud a suo subjecto. Sed in Deo nihil est quod habeat esse aliud ab ipso; esse enim sapientiæ est ipsum esse divinum, et non superadditum; et similiter esse paternitatis. Unde relatio quantum ad esse suum, secundum quod solummodo ponit aliquid, est essentia divina; sed secundum rationem suam, per quam habet distinguere unam personam ab alia, non dicit aliquid, sed potius ad aliquid ». — Hæc ille. — Consimile ponit, dist. 26, q. 2, art. 1; et dist. 30, q. 1, art. 1 et 3; et dist. 33, q. 1, art. 1. Idem ponit, 1 p., q. 28, art. 2. Item, *de Veritate*, q. 1, art. 5 (ad 16um). Item, *Quodlibeto* 9, q. 2, art. 3, vel *Quodlibeto* 2, secundum aliam tabulam. — Ex omnibus istis habetur quod relatio non habet quod sit ens, aut aliquid positivum, ex sua ratione quidditativa.

Et cum dicit arguens : quia tunc relatio non esset de decem generibus; — negatur consequentia. Licet enim ex sua ratione non habeat quod sit aliquid, vel aliquid ponat, non tamen etiam habet ex ipsa ratione sui generis quod nihil ponat; immo aliqua relatio est realis, et talis ponitur in genere. Relationes autem quæ solum habent esse in anima, non sunt in genere, sicut dicit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1. Quæ autem relatio sit realis, et quæ non, non nunc, sed forte alias dicetur (dist. 30). Hoc autem sufficit quod relatio est unum genus entium, in quo non collocatur relatio aliqua nisi quæ inhæret subjecto, quæ est realis semper, et non relatio subsistens, cujusmodi est in Deo, quæ est realissima, nec relatio assistens, cujusmodi sunt omnes relationes rationis, quæ non inhærent. Nulla tamen relatio ex ratione relationis habet quod ponat aliquid, sed ratione sui esse quod habet in eo in quo est.

Ad secundum negatur major, ut patet per prædicta. Nec est verum quod ibi assumitur in probationem negati, scilicet quod unumquodque formaliter sit per suam quidditatem, loquendo de esse in actu, vel de esse aliquid positivum; immo aliquid non ex sua quidditate, sed ex suo esse, habet quod sit aliquid. Concedo tamen quod unumquodque est illud quod est per suam quidditatem, sive sit aliquid positivum, sive non; unde, sicut homo est

(α) *ut*. — *unde* Pr.
(β) *dupliciter*. — Om. Pr.

(α) a verbo *non habet* usque ad *suam*, om. Pr.
(β) *relatio rationis*. — *ratio relationis* Pr.

homo per humanitatem, ita Pater est Pater per paternitatem, et dextrum per dextreitatem, posito quod dextreitas nihil ponat, ut in columna. — Alia vero quæ ponit in argumento, procedunt ex falso intellectu. Conceditur enim quod paternitas est vera res, et realis relatio, et realiter constituit; sed hoc non habet ex ratione relationis, sed aliunde, ut quandoque dicetur (dist. 26).

Ad tertium dicitur, concedendo majorem et minorem. Modus enim (α) arguendi non valet; quia mutatur *quid* in *ad aliquid*. Arguitur enim quasi sic : divinitas, ut est in Filio, non extendit se ad generare, quod est quoddam possibile; ergo non extendit se ad omne possibile. Dico enim quod omnipotentia Filii extendit se ad omne possibile, sicut omnipotentia Patris. Et quod talis modus arguendi non valet, ostendit superius sanctus Doctor, ut allegavi, *de Potentia Dei*, et 1 p. Sciendum tamen quod, 1. *Sentent.*, aliter solvit, dist. præsenti, q. 1, art. 1, ad 3um. Argumentum enim erat tale ibi factum : « Aliquis dicitur omnipotens, quia potest omnia possibilia. Sed cum dico omnia, includo omnia entia. Sed relativa continentur in entibus. Ergo distributio fit etiam pro relativis. » Et tunc ipse respondet quod « sub omnibus comprehenditur *ad aliquid*, quantum ad hoc quod habet esse, sic enim *ad aliquid* aliquid (β) est de omnibus; sed non quantum ad rationem *ad aliquid*, secundum quam ad aliud refertur, sic enim ei non debetur esse ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod cum dicitur quod omnipotentia se extendit ad omnia possibilia produci, ibi fit pro omnibus distributio possibilibus produci absolutis; item pro omnibus possibilibus produci relativis, quantum ad esse. Et quia nullum esse producitur in divinis, sicut nec essentia, ideo in illa distributione quam importat omnipotentia, non includitur productio alicujus divinæ personæ; quia nulla talis producitur secundum esse, licet accipiat esse. Nec ex ea parte qua dicitur quod aliquid positivum secundum quid ibi producitur, ex quo in persona (γ) non est nisi relatio, et esse vel essentia, quorum nullum producitur, relatio etiam non videtur esse terminus motus, nec productionis, nec potentia aliqua videtur eam habere pro objecto; — dico quod ibi producitur persona, quæ, licet sit relatio et significet relationem, tamen significat eam per modum hypostasis subsistentis; unde nihil prohibet quin respectu ejus potentia dicatur, et quin producatur. Et solutionem hanc dat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 5, ad 8um.

III. Ad argumenta S. Bonaventuræ. — Ad argumenta tertio loco facta respondetur.

Ad primum Bonaventuræ dicitur quod potentia generandi dicit perfectionem simpliciter, quantum ad absolutum quod includit, scilicet principium actus; sed quantum ad relationem cointellectam, non dicit perfectionem simpliciter; et ideo non pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quæ dicit absolutum, sed ad omnipotentiam Patris, quæ consimiliter dicit absolutum cum relativo, sicut potentia generandi.

Ad secundum dico quod potentia productiva in divinis est ad producendum suppositum, non autem ad producendum essentiam. Et similiter, non oportet quod potentia transmutativa sit ad transmutandum aliud, id est, essentiam, sed aliud suppositum.

IV. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi negatur major, tam de potentia generandi, quam creandi; nam agere Dei non distinguitur realiter a Deo, nec a potentia productiva. Similiter minor falsum supponit, scilicet quod Pater in esse suppositi constituatur per generare.

Ad secundum dico quod ad omnipotentiam pertinent potentia generandi, et spirandi, et creandi, modo supra dicto. Nec est simile de voluntate et intellectu; quia per illa non producitur aliquid distinctum ab intelligente vel volente in divinis, in quantum est intelligens et volens; secus est de potentia generandi et creandi. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 73, dicit quod voluntas et intellectus non sunt in Deo per modum potentiæ; sed per modum actus.

V. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, dicitur quod possibile quod est objectum omnipotentiæ Patris, non dicitur possibile distinctum contra necessarium, sed possibile logicum, scilicet quod non repugnat fieri vel produci; isto modo autem Filius est quid possibile.

Ad secundum dico quod minor est falsa, loquendo de omnipotentia Patris. Illa enim non solum includit ea quæ spectant ad potentiam activam, immo generativam, et qualitercumque productivam in divinis.

Ad tertium dicitur quod licet una persona non dicatur omnipotens respectu alterius sine additione, tamen una potest dici omnipotens genitor, vel spirator alterius.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XXII.

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS POSSIT ALIQUO NOMINE PROPRIE DESIGNARI



IRCA vigesimam secundam distinctionem quæritur : Utrum Deus possit aliquo nomine proprie designari.

Et arguitur quod non. Quia nomen significat substantiam cum qualitate. Sed in Deo non

---

(α) *enim.* — Om. Pr.
(β) *aliquid.* — Om. Pr.
(γ) *persona.* — *prima* Pr.

est substantia concreta cum qualitate. Ergo non potest habere nomen.

In oppositum arguitur per illud Psalmi (8, v. 2): *Domine Dominus noster, quam admirabile*, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur adversariorum objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : quod nullum nomen proprie dicitur de Deo, quantum ad modum significandi.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. 1 et 3. Nomen enim, aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Si in abstracto, tunc significat aliquid, non ut subsistens, sed ut quo aliquid est; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Et sic, non proprie dicuntur de Deo, quantum ad modum significandi; quia non significant aliquod completum subsistens perfectum. Si sunt concreta, etiam non competunt Deo, quantum ad modum significandi; quia Deus est simplex; illa autem significant in concreto.

Item, *Contra Gentiles*, lib. 1, c. 30, sic ait : « Quantum ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi sumens initium, modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formæ et materiæ compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta; utpote non subsistens. Habens vero formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex; immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concreto; quod vero ut simplex significat, non ut quod est, sed ut quo aliquid est. Et sic, in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quæ Deo non competit, quamvis res significata aliquo modo eminenti Deo conveniat; ut patet in nomine bonitatis et boni, nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem, ut concretum. Et quantum ad hoc, nullum nomen Deo convenienter aptatur; sed solum quantum ad illud ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius (*de Divinis nominibus*, c. 1, 5) docet, hujusmodi nomina affirmari de Deo et negari : affirmari quidem, per nominis rationem; negari vero, per modum significandi. Modus autem supereminentiæ, quo in Deo dictæ perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest, nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum æternum vel infinitum; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur prima causa, vel summum bonum. Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, 1. *Sentent.*, dist. 22, q. 1, art. 2.

Secunda conclusio est quod aliqua nomina proprie dicuntur de Deo, quantum ad rem significatam, et quædam non, sed solum metaphorice.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, ibidem. « Si consideremus, inquit, rem significatam in nomine, quæ est illud ad quod significandum nomen imponitur, invenimus quædam nomina esse imposita ad significandum principaliter ipsam perfectionem exemplatam a Deo, non concernendo aliquem modum in sua significatione, et quædam ad significandum perfectionem receptam secundum talem modum participandi. Verbi gratia : Omnis cognitio est exemplata a divina cognitione, et omnis scientia a scientia divina. Hoc igitur nomen, sensus, est impositum ad significandum cognitionem, per illum modum quo recipitur materialiter secundum virtutem conjunctam organo. Sed hoc nomen, cognitio, non significat aliquem modum participandi, in sua principali significatione. Unde dicendum quod omnia illa nomina quæ imponuntur ad significandum perfectionem aliquam absolute, proprie dicuntur de Deo, et per prius sunt in ipso, quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi ; ut sapientia, bonitas, essentia, et omnia hujusmodi. Et hæc sunt de quibus dicit Anselmus (in *Monologio*, cap. 14) quod simpliciter in omni re melius est esse quam non esse. Illa autem quæ imponuntur ad significandum perfectionem aliquam exemplatam a Deo, ita quod includant in sua significatione imperfectum modum participandi, nullo modo dicuntur de Deo proprie; sed tamen, ratione illius perfectionis, possunt dici de Deo metaphorice; sicut sentire, videre, et hujusmodi; et similiter est de omnibus aliis formis corporalibus, ut lapis, leo, et hujusmodi. Omnia enim imponuntur ad significandum formas corporales secundum determinatum modum participandi esse, vivere, vel aliquam divinarum perfectionum. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 13, art. 3 et 6; in tertio enim probat quod talia nomina significantia absolute perfectiones, solum proprie dicantur de Deo; in sexto autem, quod talia dicantur prius de Deo quam de creaturis. Et *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, in

principali responsione, et ad octavum. Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 30.

Tertia conclusio est quod nullum nomen a nobis impositum, significat divinam essentiam secundum quod in se est, sed solum secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum.

Hujus conclusionis primam partem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. 1, sic : « Secundum Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. 1), *Voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt similitudines rerum.* Et sic patet quod voces referuntur ad res significandas, mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quod aliquid a nobis intellectu cognosci potest, sic a nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per essentiam ; sed cognoscitur a (α) nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ, et negationis (β) vel remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis (γ) ; non tamen ita quod nomen significans ipsum, exprimat divinam essentiam secundum quod est (δ), sicut hoc nomen, homo, exprimit sua significatione essentiam hominis secundum quod est ; significat enim ejus diffinitionem, declarantem essentiam ejus ; *ratio* enim *quam significat nomen, est diffinitio*, ut dicitur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28). » — Hæc ille.

Ad secundam partem conclusionis, ponit, eadem q., art. 2, ad 3um : « Essentiam, inquit, Dei in hac vita cognoscere non possumus secundum quod in se est ; sed tamen cognoscimus eam secundum quod repræsentatur in perfectionibus creaturarum ; et sic etiam nomina a nobis imposita eam significant. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 5, dicit : « Nulla forma alicujus effectus divini est per eamdem rationem qua est in effectu, in Deo. Nihilominus, oportet quod sit ibi per quemdam modum altiorem. Et inde est quod omnes formæ, quæ sunt in diversis effectibus distinctæ et divisæ ab invicem, in eo uniuntur sicut in una communi virtute. Sicut etiam omnes formæ per virtutem solis in istis inferioribus productæ, sunt in sole secundum unicam ejus virtutem, cui omnia generata per actionem solis, secundum suas formas similantur. Et similiter, perfectiones rerum creatarum assimilantur Deo per unicam et simplicem ejus essentiam. Intellectus autem noster, cum a rebus creatis cognitionem accipiat, informatur similitudinibus perfectionum in creaturis inventarum, sicut sapientiæ, virtutis, bonitatis, et hujusmodi. Unde, sicut res creatæ per suas perfectiones aliqualiter, licet deficienter (α), Deo assimilantur, ita et intellectus noster, harum perfectionum speciebus informatus. Quandocumque autem intellectus noster per suam formam intelligibilem alicui rei assimilatur, tunc illud quod concipit et enuntiat secundum illam intelligibilem speciem, verificatur de re illa cui per suam speciem assimilatur ; nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam. Unde oportet quod illa quæ intellectus, harum specierum perfectionibus informatus, de Deo cogitat vel enuntiat, in Deo vere exsistant, qui unicuique prædictarum specierum respondet sicut illud cui omnes sunt similes. Si autem hujusmodi species intelligibilis nostri intellectus divinam essentiam adæquaret in assimilando, ipsam comprehenderet, et ipsa conceptio intellectus esset perfecta Dei ratio, sicut animal gressibile bipes est perfecta ratio hominis. Non autem perfecte divinam essentiam assimilat species prædicta, ut dictum est. Et ideo, licet hujusmodi nomina, quæ intellectus ex talibus conceptionibus Deo attribuit, significent id quod est divina essentia, non tamen perfecte ipsam significant secundum quod est, sed secundum quod a nobis intelligitur. » — Hæc ille.

Unde, de hoc nomine, Deus, de quo magis videretur quod significaret divinam naturam secundum quod in se est, dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 13, art. 8, ad 2um : « Secundum quod naturam rei alicujus ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam possumus significare ; unde, quia substantiam lapidis, ex ejus proprietate, cognoscere possumus secundum seipsam, sciendo quid est lapis, hoc nomen, lapis, ipsam lapidis naturam secundum quod in se est significat ; significat enim diffinitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis ; ratio enim quam significat nomen, est diffinitio, ut dicitur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28). Sed, ex effectibus divinis, divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod est in seipsa, ut sciamus de ea quid est, sed per modum eminentiæ (β), et causalitatis, et negationis ; et sic hoc nomen, Deus, significat divinam naturam. Impositum est enim hoc nomen ad significandum aliquid super omnia exsistens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus ; hoc enim intendunt significare nominantes Deum. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod nullum nomen a nobis impositum, significat Deum secundum ejus simplicem et proprium ei soli conceptum.

Probatur conclusio ista ex prædictis. Nam intellectus noster, in statu viæ, non intelligit Deum in

(α) *a.* — *in* Pr.
(β) *negationis.* — *creationis* Pr.
(γ) *sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis.* — Om. Pr.
(δ) *secundum quod est.* — Om. Pr.

(α) *deficienter.* — *inefficaciter* Pr.
(β) *eminentiæ.* — *essentiæ* Pr.

aliquo conceptu, quin ille sit conceptus creaturæ, sicut sunt conceptus perfectionum exemplatarum a divina perfectione; vel saltem compositus ex talibus conceptibus, sicut sunt isti conceptus : causa prima, ens infinitum, et hujusmodi. Sicut autem intelligimus, ita significamus. Ergo nullum nomen a nobis impositum, sic est Deo a nobis appropriatum, quod Deum significet et nihil aliud significet iste conceptus, nec ejus partes. Ista omnia patent ex prædictis. — Et confirmatur. Quia si esset aliquod tale nomen exprimens aliquem conceptum soli Deo proprium, hoc videretur esse potissime hoc nomen, Deus. Sed non sic est de hoc termino, Deus. Ergo de nullo. Minor patet. Quia hoc nomen, Deus, licet naturam divinam significet, tamen non exprimit conceptum soli Deo convenientem; immo conceptum complexum ex multis conceptibus, qui divisim creaturis conveniunt. Significat enim divinam naturam sub hoc conceptu, universalis provisor, vel causa prima, vel primus motor, vel hujusmodi. Constat autem istorum conceptuum complexorum partes convenire multis creaturis. Et sic patet conclusio. Cum qua stat quod multa nomina exprimunt conceptus simplices, communes tamen Deo et creaturis, sicut sapiens, bonus, et hujusmodi.

Quinta conclusio est quod nullum nomen a nobis impositum, dicitur univoce de Deo et creatura.

Ista conclusio fuit alias probata, scilicet secunda dist., q. 1. Ideo probationem ejus pro nunc omitto, sed ibidem quæratur.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra quatuor primas conclusiones

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones prædictas; et præsertim contra quartam conclusionem arguit Aureolus (dist. 22, q. 1, art. 2).

Primo sic. Quandocumque per aliquas duas dictiones idem exprimitur, non est rationabilis quæstio de inhærentia unius ad alterum; non enim rationabiliter quæritur utrum lapis sit petra; quia in simplicibus non est quæstio, ut dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Unde quærens idem de eodem, nihil penitus quærit. Sed manifestum est quod dictiones exprimentes conceptum compositum circa Deum, inquiruntur et enuntiantur de conceptu significato per hoc nomen, Deus; quæritur namque, utrum Deus sit ens infinitum, vel actus purus, vel causa prima, et sic de aliis. Ergo necesse est, quod hoc nomen, Deus, exprimat intellectui viatoris aliquem conceptum simplicem de Deo. Pro hoc facit multa argumenta, in Prologo, in quæstione de subjecto theologiæ, art. 3; et primo loco facit consimile illi quod recitavi.

Secundo arguit (in Prologo, q. ult., art. 3) sic. Quandocumque intellectus plura attribuit alicui subjecto, alium conceptum habet de subjecto, et alium de his quæ illi attribuit. Verbi gratia : Socrates est albus, longus, pater, in theatro, calciatus. Non dubium quod conceptus albi, longi, et aliorum, sunt alii a conceptu Socratis. Et ratio hujus est, quia, attribuere idem conceptibiliter eidem conceptui, nihil est attribuere. Sed intellectus theologi dicit Deum esse infinitum ens, actum purum, primam causam, et talia innumera. Ergo necesse est quod conceptus, quem habet theologus de hoc termino, Deus, sit alius a conceptu entis infiniti, actus puri, et omnium aliorum. Nec valet si dicatur quod dum concipit Deum esse infinitum ens, conceptus de Deo non est alius a conceptu infiniti entis, quia conceptus actus puri, vel alicujus alterius, sub rationibus generalibus appropriatis, non (α) est alius ab omnibus, quasi prior et absolutior eis. Siquidem hoc non valet : tum quia in eadem propositione, de prædicato copulato, potest dici quod Deus est ens infinitum, et actus purus, et prima causa, etc., et sic necesse est quod conceptus Dei alius sit ab omnibus, absolutior, et prior eis; tum quia non experitur hoc intellectus, cum dicit, Deus est ens infinitum, quod intelligatur Deus actus purus.

Tertio sic. Intellectus ex tribus conceptibus sibi notis potest pervenire ad conceptum analogum de ignoto. Verbi gratia : Habens conceptum de figura, et figurabili, et de hoc aliquid, vel formato simpliciter, potest pervenire ad conceptum quartum, scilicet ad formabile simpliciter, sic concludendo vel deducendo : sicut se habet figura ad figurabile, sic hoc aliquid et formatum simpliciter, ad formabile simpliciter et omnino informe; et illud est materia. Sic enim eam docet per analogiam intelligere Philosophus, 1. *Physicorum* (t. c. 69) et Commentator, ibidem, et in *de Substantia orbis*. Sed theologus potest habere tres conceptus sibi notos, scilicet conceptum lineæ, conceptum recti, et conceptum infiniti. Ergo poterit analogice pervenire ad quartum conceptum, scilicet ad aliquid quod ita se habet ad infinitum, sicut linea ad rectum; et ita potest de Deo habere conceptum priorem et abstractum, respectu infiniti, et eumdem (β) respectu actus puri, causæ primæ, et aliorum. — Et istudmet argumentum pertractat in præsenti dist., scilicet 22 (q. 1, art. 2). Sicut,

(α) *non*. — *et ideo* Pr.
(β) *eumdem*. — *eodem* Pr.

inquit, qui cognovit propriam rationem trianguli, et ejus proprietatem aliquam, utpote quod ejus tres anguli habent æqualitatem duorum rectorum, et cum hoc cognovit tertio figuram, colorem, et alia accidentia panis, potest arguere quod, sicut se habet trinitas angulorum æqualium duobus rectis ad propriam rationem trianguli, sic se habent figura et color ad quoddam aliud illis substratum, et ex hoc poterit formari conceptus proportionalis et analogicus, de propria ratione et distincta quæ subjicitur colori et figuræ et cæteris accidentibus panis, et cognoscetur conceptu analogico proprio substantia panis; ita, in proposito, cognito actu puro, et ente infinito, et prima causa, poterit formari unus conceptus de proprio substrato et distincto, cui competunt omnia ista; et constat quod illud non est nisi deitas; propter quod, divinitas et ejus propria et distincta ratio analogice cognoscetur. Et ex hoc infert quod potest a viatore haberi conceptus de divinitate secundum propriam suam rationem, inexplicitus nihilominus, et confusus, concipiendo quoddam ens distinctum a quocumque alio. Secundo, infert quod viator potest imponere Deo nomen significans essentiam ejus nudam et distinctam, et istud nomen est Deus vel Adonai, vel si aliquod est tale nomen, ut tetragrammaton, quod sit impositum ad significandum divinitatem, quam viator analogice comprehendit.

§ 2. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra quintam conclusionem arguitur secundum Scotum. Licet ejus argumenta fuerint alias recitata (dist. 2, q. 1), non tamen sub eadem, qua nunc, forma.

Primo sic. Omnis intellectus certus de uno conceptu, et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus, alium a conceptibus de quibus est dubius. Sed intellectus viatoris potest esse certus, de Deo, quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato. Ergo conceptus entis de Deo, est alius a conceptu illo et isto, et ita neuter ex se, et in utroque istorum includitur. Ergo est unicus. Major probatur : quia nullus idem conceptus est certus, et dubius; ergo, vel alius, quod est propositum, vel nullus, et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu. Minor probatur : quia quilibet philosophus fuit certus illud quod posuit esse primum principium esse ens; puta, unus de igne, alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset primum ens, creatum vel increatum, primum vel non primum. Non enim erant certi quod illud esset primum ens; quia tunc, fuissent certi de falso, et falsum non est scibile; nec quod erat non primum, quia tunc non posuissent oppositum. Confirmatur etiam ratio. Nam aliquis videns philosophos discordare, potest esse certus de quocumque, quod quilibet illorum philosophorum posuit illud principium esse ens; et propter tamen contrarietatem oppositionum eorum, potest simul dubitare utrum sit hoc ens, puta finitum, vel illud. Et tali dubitanti, si fieret demonstratio concludens, vel destruens aliquem conceptum inferiorem, puta quod ignis non esset primum ens, sed aliquod ens posterius primo, non destrueretur conceptus primo sibi certus, quem habuit de ente; sed salvaretur in illo conceptu particulari probato de igne. Et propter hoc probatur propositio sumpta in ultima consequentia rationis, quæ fuit quod iste conceptus certus, qui ex se est neuter duorum dubiorum, in utroque illorum salvatur. Quod si non cures de auctoritate ista, sumpta de diversitate opinionum, sed dicas quod quilibet habuit duos conceptus propinquos in intellectu, qui propter propinquitatem analogiæ videntur esse unus conceptus; — contra hoc videtur esse : quia ex ista evasione videtur destrui omnis via probandi unitatem alicujus conceptus univoci. Si enim dicas hominem habere unum conceptum communem ad Socratem et Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sunt duo propter magnam similitudinem. Similiter, illi duo conceptus sunt simpliciter simplices; igitur non sunt intelligibiles, nisi totaliter et distincte concipiantur. Si ergo nunc non videntur duo, nec unquam possunt; quia tantam simplicitatem habent modo sicut prius vel post. Item, aut concipiuntur ut omnino distincti, et mirum videtur quomodo analogia et distinctio non apparet; aut concipiuntur ut indistincti, in ratione similitudinis; et tunc concipiuntur ut distincti, quia omnis similitudo et comparatio præsupponit aliqua esse distincta. Igitur non videtur unus conceptus. Item, si intellectus intelligeret singularia sub propriis rationibus, quamvis conceptus duorum ejusdem speciei essent simillimi (non dubium quin similiores multo quam isti duo in proposito, quia isti differunt specie), adhuc intellectus bene distingueret inter tales conceptus singulares.

Secundo principaliter sic. Nullus conceptus realis causatur naturaliter in intellectu viatoris, nisi ab his quæ sunt naturaliter motiva intellectus nostri. Sed illa sunt phantasmata, vel objectum relucens in phantasmate, et intellectus agens. Ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro, nisi qui potest fieri virtute istorum. Sed conceptus qui non est unicus alicui creaturæ relucenti in phantasmate, sed omnino alius prior, ad quem ille haberet analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis. Igitur talis conceptus alius analogus, qui ponitur naturaliter in intellectu viatoris, nunquam est; et ita non poterit aliquis conceptus de Deo naturaliter haberi, quod est falsum. Probatio assumpti. Objectum quodcumque, sive relucens in phantasmate, sive in specie intelligibili cum

intellectu agente vel possibili secundum ultimum virtutis suæ, facit in intellectu, sicut effectum sibi adæquatum, conceptum suum proprium, et conceptum omnium essentialiter vel virtualiter inclusorum in eo. Sed iste conceptus analogus, qui ponitur, non est essentialiter neque virtualiter inclusus in isto, nec est iste. Igitur iste non fiet ab aliquo tali movente. — Confirmatur ratio. Quia, præter primum conceptum suum proprium adæquatum, et inclusum in ipso virtualiter, nihil potest cognosci ex ipso objecto nisi per diversum; sed discursus præsupponit cognitionem simplicis, ad quod discurritur; unde potest breviter ratio sic formari. Nullum objectum facit in aliquo intellectu conceptum simplicem proprium sui, et conceptum simplicem et proprium alterius objecti, nisi contineat illud objectum essentialiter vel virtualiter. Objectum autem creatum non continet increatum essentialiter, nec virtualiter. Patet quod non virtualiter; et hoc sub ea ratione sub qua sibi attribuitur, ut posterius essentialiter continetur in priori essentialiter; quia contra rationem posterioris essentialiter, est continere virtualiter suum prius. Et patet quod objectum creatum non est increatum secundum aliquid omnino proprium sibi et non commune. Igitur non facit conceptum simplicem et proprium enti increato.

Tertio sic. Omnis inquisitio metaphysica de Deo sic procedit, scilicet considerando rationem formalem alicujus, et auferendo ab illa ratione formali omnem imperfectionem quam habet in creaturis, et reservando istam rationem formalem attribuendo sibi omnino summam perfectionem, et sic attribuendo illud Deo. Exemplum de formali ratione sapientiæ, vel intellectus, vel voluntatis. Consideratur enim in se, et secundum se; et ex hoc quod illa ratio non concludit imperfectionem aliquam nec limitationem, removentur ab ipsa imperfectiones quæ concomitantur eam in creaturis, et reservata eadem ratione sapientiæ et voluntatis, attribuitur ista perfectissime. Igitur omnis inquisitio de Deo supponit intellectum habere conceptum eumdem univocum, quem accipit ex creaturis. Quod si dicas non, sed alia ratio formalis est eorum quæ conveniunt Deo, ex hoc sequitur inconveniens, quod ex nulla ratione propria eorum, prout sunt in creaturis, potest concludi aliquid de Deo; quia omnino alia et alia ratio est istorum et illorum. Immo non magis concludetur quod Deus est sapiens formaliter, ex ratione sapientiæ quam apprehendimus ex creaturis, quam quod Deus est formaliter lapis. Potest enim conceptus aliquis, alius a conceptu lapidis creati, formari, ad quem conceptum lapidis, ut est idea in Deo, habet iste lapis attributionem; et ita formaliter dicetur, Deus est lapis, secundum istum conceptum analogum, sicut sapiens, secundum illum conceptum analogum.

Quarto sic. Omnis conceptus realis possibilis haberi de essentia divina, natus est fieri in intellectu, virtute essentiæ ejus. Quod probatur. Quia (α) quodcumque objectum intelligibile minimum, est natum facere in intellectu conceptum communem realem possibilem haberi de Deo. Sed, secundum te, tantum unicus conceptus realis est possibilis (β) haberi de divina essentia, virtute ejus; licet intellectus negotiativus posset plures conceptus creare et fabricare circa idem objectum. Ergo, quodcumque objectum potest facere conceptum realem in intellectu de Deo, potest facere illum unicum conceptum, quem essentia divina esset nata facere de se. Sed ille unicus est hujus essentiæ, ut est hoc. Ergo, quodcumque objectum facit aliquam notitiam de Deo, in intellectu nostro, faciet, secundum istam opinionem, conceptum essentiæ, ut est hæc essentia; et ita erit nominabilis a viatore, nomine significante hanc essentiam, ut est hæc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra quatuor primas conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli, respondetur. Et primo

Ad primum conceditur major. Sed ad minorem, dico quod conceptus quem importat hoc nomen, Deus, et quem omnes per illud intelligunt, est universalis provisor, secundum quod probat sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 8. Et de inhærentia hujus dictionis, universalis provisor, ad istam dictionem, Deus, non est rationabilis quæstio illi qui hoc concipit, per hoc nomen, Deus, quod concipit per istud complexum, universalis rerum provisor. Neque sic concipiens, rationabiliter quærit (γ): utrum hoc aut hoc inhæreat illi. Sed talis non irrationabiliter quærit: utrum in rerum natura sit aliquod ens in actu, quale ipse concipit; ut puta: utrum sit aliquod ens, quod habeat universalem providentiam omnium, vel quod sit Deus. Et concluso quod sit aliquod tale, postea inquirit de inhærentia aliorum prædicatorum ad illud subjectum; ut puta: utrum illud ens, quod est Deus, vel quod habet universalem providentiam de rebus, sit causa effectiva omnium, vel sit actus purus, et hujusmodi. Si autem sit aliquis qui non primo concipiat per hoc nomen, Deus, hoc quod dictum est, scilicet universalem provisorem, sed aliud, utpote, primum principium, vel hujusmodi, in idem redit; quia talis non quærit rationabiliter utrum Deus sit primum principium; sed: utrum aliquod ens sit in rerum natura, quod sit primum principium; et postea inquirit alia prædicata, sicut

(α) *in*. — Ad. Pr.
(β) *possibilis*. — Om. Pr.
(γ) *rationabiliter quærit*. — Om. Pr.

dictum est. Et ita non oportet quod talis, antequam concipiat Deum sub conceptu primi entis, vel causæ primæ, vel universalis provisoris, habeat conceptum proprium de Deo, cui omnes prædictos attribuat, sed solum conceptum entis cui omnes illos attribuit, concludendo quod aliquod ens est universalis provisor, vel prima causa, vel Deus. Constat autem conceptum entis esse communem Deo et creaturis, in quo non solum Deus, immo creatura concipitur. Sed (α) illa propositio sic inclusa, scilicet : ens est prima causa, solum verificatur pro Deo, et non pro creatura ; ad veritatem enim indefinitæ sufficit unius singularis ejus veritas.

Ad secundum patet per idem. Dico enim quod qui concipit per hoc nomen, Deus, hoc quod dico, universalis provisor, non attribuit hoc illi termino, Deus, sed enti ; et ulterius, omnia alia prædicata attribuit ei quod dico, Deus, vel universalis provisor, modo prædicto.

Ad tertium dico quod viator potest habere illum quartum conceptum ; sed ille non erit proprius Dei et simplex, sed conceptus entis vel aliquis conceptus compositus. Et ratio est, quia argumentum illud forte tenet, quando per accidentia rei vel effectus ejus sufficienter homo ducitur in notitiam quod quid est, sicut exemplificat de materia et de pane ; tunc enim, in illo casu, quis potest habere conceptum (β) simplicem, proprium, et distinctum de quidditate rei, puta panis, si habeantur tales tres conceptus, de quibus iste loquitur. Sed dubium tamen mihi est, si nos habeamus simplicem conceptum proprium materiæ primæ. Videtur enim quod semper concipitur quodam conceptu complexo, composito (γ) ex conceptu absoluto et conceptu relativo, per respectum ad formam. Et quidquid sit de hoc, nullus effectus Dei potest viatorem deducere ad cognoscendum Deum in se, id est, conceptu sibi proprio simplici, quo nulla alia res concipiatur. Nec aliquis conceptus habitus a creaturis, sive per negationem, ut conceptus infiniti, sive per causalitatem, ut causa prima, ens primum, sive per viam eminentiæ, ut superbonus, superjustus, et hujusmodi, repræsentat eum ut in se est, sed semper in alio; conceptus enim nostri, vel sunt similitudines creaturarum sensibilium, aut compositi ex illis, vel cum illis, aut ab illis extracti. Verumtamen, arguens qui ponit quod ens nullum dicit communem rationem, sed omnes simul, ita quod dicendo, hoc ens, non est ibi unus conceptus communis ipsius entis, per aliquod additum contractus, sed est unicus conceptus simplex, habet ponere quod de Deo potest aliquis talis conceptus proprius haberi, scilicet quoddam ens. Sed nos non ponimus hoc, ut alias patuit (dist. 2, q. 1).

Et sic patet ad argumenta sua.

(α) *sed.* — *hæc* Pr.
(β) *conceptum.* — Om. Pr.
(γ) *complexo, composito.* — *complexo* Pr.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra quintam conclusionem, cum omnibus confirmationibus suis, dicitur quod ad hoc quod aliquod nomen dicatur univoce de duobus, non sufficit quod significet conceptum unicum, communem illis duobus quocumque modo ; sed requiritur quod ille conceptus æqualiter participetur ab eis, et non perfectius ab uno quam ab alio ; ita quod si conceptus ille sit perfectius similitudo unius quam alterius, non, propter hoc, nomen significans illum conceptum erit univocum illis duobus de quibus dicitur. Sic autem est de omni conceptu quem habet viator de Deo. Nam omnis conceptus ab eo formatus, communis Deo et creaturæ, imperfectius repræsentat Deum quam creaturam. Conceptus enim sapientiæ repræsentat perfectius sapientiam creatam quam increatam ; quia est immediate sumptus a sapientia creata ; et ideo repræsentat eam distinctius, quoad se et modos ejus, quam sapientiam increatam ; ideo hoc nomen sapientiæ non est proprie univocum. Nisi dicas quod ad univocationem sufficit unicus qualiscumque conceptus ; sed tunc est quæstio de nomine ; quia tunc illud quod ego dico analogum, tu dicis univocum.

Ad secundum principale, dico quod probat solum quod intellectus noster, non alium conceptum (α), sed eumdem format de sapientia increata et de sapientia creata. Sed talis identitas conceptus non sufficit ad univocationem, ut dictum est. Si tamen perfecte intelligeret sapientiam increatam, tunc alium conceptum formaret de illa quam de sapientia creata. Et tamen unus est analogus alteri. Dico tamen quod intellectus viatoris potest formare conceptum compositum de sapientia divina, puta concipiendo actum sapientificandi, independentem, non inhærentem, etc. Et tamen ille conceptus adhuc esset, secundum unam partem sui, similitudo sapientiæ creatæ, superexcellens ; et ideo nunquam esset univocus isti et illi.

Ad tertium similiter dicitur (β). Conceditur enim quod Metaphysicus, sub eisdem conceptibus perfectionalibus, concipit Deum, sub quibus concepit creaturas. Primo enim concepit sapientiam increatam conceptu simplici quem habebat penes se de sapientia creata. Sed ille conceptus est magis proprius sapientiæ creatæ quam increatæ. Ulterius, forte, illi conceptui addit aliquos alios negativos vel relativos. Et tunc conceptus ille compositus, puta cum dico, sapientia infinita, vel sapientia summa, licet sit conceptus sapientiæ creatæ, non tamen proprius, sed superexcellens, nec convenit sibi nisi secundum partem.

Ad quartum dico quod divina essentia, si perfecte conciperetur ut in se est, non causaret nisi unicum

(α) *conceptum.* — Om. Pr.
(β) *dicitur.* — Om. Pr.

conceptum de se; sicut Pater non dicit nisi unicum verbum. Sed nullus intellectus creatus potest eam illo modo concipere; sed oportet quod formet multos conceptus de ipsa, ut magis accedat ad illum perfectissimum conceptum Patris unicum. Nec tamen divina essentia ita exigit concipi diversimode; ipsa enim nata est causare in intellectu sibi adæquato unicum conceptum, ut ita dicam. Sed in aliis intellectibus, nata est causare infinitos; quia nullus eorum repræsentat eam perfecte ut in se est, nec aliquam perfectionem divinam comprehendit, non solum essentiam.

Nunc, ad argumentum in pede quæstionis factum, respondetur, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 13, art. 1, ad 3um : « Dicendum, inquit, quod significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum natura vel forma determinata in qua subsistit. Unde, sicut de Deo aliqua dicuntur in concretione, ad significandum subsistentiam et perfectionem illius, sicut jam dictum est; ita dicuntur de Deo verba et participia significantia tempus, ex eo quod æternitas includit omne tempus. Sicut enim subsistentia simplicia non possumus apprehendere et significare, nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere, nec voce exprimere, nisi per modum rerum temporalium; et hoc, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina vero demonstrativa dicuntur de Deo secundum quod faciunt demonstrationem ad illud quod intelligitur; et sic, secundum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa, de Deo dicuntur, secundum hoc (α) a pronominibus relativis vel demonstrativis significari potest. » — Hæc ille. — In *Scripto* autem, clarius solvit præsens argumentum. Et intendit quod grammaticus quando (β) dicit quod nomen significat substantiam, etc., non accipit substantiam et qualitatem, modo quo accipit logicus; sed substantiam vocat, omne illud quod significatur modo substantiæ vel subjecti, ita quod sibi potest aliquod prædicatum attribui quod est per modum formæ; et isto modo albedo significat substantiam, et hujusmodi. Participia autem, licet possint esse subjecta in propositionibus, tamen significant actionem vel passionem; et ita non proprie significant per modum subjecti; sed nec verba. Qualitatem autem, vocat materiam vel formam.

Et hæc de quæstione.

(α) *hoc.* — *quod* Pr.
(β) *quando.* — Om. Pr.

DISTINCTIO XXIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM NOMEN PERSONÆ SIT NOMEN SECUNDÆ INTENTIONIS

Circa distinctionem vigesimam tertiam quæritur : Utrum nomen personæ sit nomen secundæ intentionis.

Et arguitur quod sic. Illud in cujus diffinitione ponitur secunda intentio, videtur esse nomen secundæ intentionis. Sed individuum, quod est secunda intentio, ponitur in diffinitione personæ, quam ponit Boetius, in lib. *de Duabus naturis et una persona in Christo* (cap. 3), dicens quod est *rationalis naturæ individua substantia*. Ergo videtur quod sit nomen secundæ intentionis.

In oppositum arguitur. Illud nomen quod significat aliquid exsistens in re vere, circumscripto omni actu intellectus, non est nomen secundæ intentionis. Sed manifestum est quod, si non esset aliquis intellectus, adhuc Pater esset una persona, et similiter Filius. Igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo, ponentur conclusiones. In secundo, movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio: quod tam prima quam secunda intentio est conceptio intellectus.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 3, ubi sic ait : « Sciendum, inquit, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quæ est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei exsistentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine, homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, in quantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie dicatur de re. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei exsistentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quæ est extra animam; et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis, genus, non est similitudo

alicujus rei extra animam exsistentis, sed ex (α) hoc quod intellectus intelligit animal, ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis, et hujus intentionis, licet proximum fundamentum non sit in re, sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa; unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit; et est simile de omnibus aliis quæ consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum, et hujusmodi. Aliquando autem illud quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum, neque remotum, sicut conceptio chimeræ, quia neque est similitudo rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturæ; et ista conceptio est falsa. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo omne nomen significat aliquam conceptionem, et quomodo illa conceptio, quæ non immediate fundatur in re, sed mediante alia conceptione, dicitur secunda intentio, ut conceptio quam significat hoc nomen, genus, vel species, vel abstractum, vel hujusmodi; hujusmodi enim intentiones secundæ non sunt similitudines rei extra animam, sed sunt similitudines rerum prout sunt in intellectu.

Unde sanctus Thomas, ibidem, dicit : « Hoc nomen, ratio, non significat ipsam conceptionem sapientiæ, quia illa significatur per hoc nomen, sapientia; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen, diffinitio, et alia nomina secundæ impositionis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod secundæ intentiones sunt conceptiones conceptionum immediate fundatarum in re; ipsæ autem conceptiones quæ sunt similitudines rerum extra animam, sunt primæ intentiones. Quod enim hominis conceptio sit intentio, ostendit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles,* c. 53 : « Intellectus per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. » Et subdit : « Per hoc quod species intelligibilis, quæ est forma intellectus, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem; quia, quale est unumquodque, talia operatur. Ex hoc autem quod intentio intellecta, est similis alicui rei, sequitur quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1, ad 2um : « Diffinitio, inquit, considerata secundum suam intentionem, non est idem quod diffinitum, sed ductivum in ejus cognitionem; et sic diffinitio est composita ex pluribus intentionibus, quarum nulla prædicatur (β) de ipsa, nec econtra, quia intentio generis non est intentio diffinitionis. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo conceptio quæ est similitudo rei et diffinitio ejus, dicitur intentio. Et constat quod non est secunda intentio. Relinquitur ergo quod sit prima intentio.

Similiter, quod secunda intentio sit similitudo conceptionis rei extra animam, patet. Nam est intentio talis conceptionis, ut dictum est. Ergo conceptio ejus. Hic enim pro eodem accipimus intentionem et conceptionem. Unde, sicut prima intentio est similitudo rosæ vel hominis, immediate eam repræsentans, ita secunda intentio est similitudo talis conceptionis, immediate repræsentans eam relative ad res extra, et mediante tali conceptione est similitudo rei extra ut est in intellectu. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Esse et Essentia*, sic ait : « Ratio, inquit, speciei accidit naturæ humanæ secundum illud esse quod habet in intellectu. Ipsa enim natura humana habet in intellectu esse abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua quæ sunt extra animam, prout æqualiter est similitudo omnium, et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines. Et ex hoc quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei, et attribuit sibi. Et quamvis hæc natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia una est similitudo omnium, tamen secundum quod est in hoc intellectu vel in illo, est quædam species intellecta particularis. Non enim est universalitas illius formæ secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res, ut similitudo rerum. Sicut etiam si esset una statua corporalis repræsentans multos homines, constat quod illa imago haberet esse singulare et (α) proprium, secundum quod esset in hac materia; sed haberet rationem communitatis secundum quod est commune repræsentativum plurium. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo secundæ intentiones sunt quidam conceptus respectivi rerum ut intellectarum, qui conveniunt immediate primis intentionibus, et mediate rebus extra animam.

Hujus mentis fuit Avicenna, scilicet quod intentiones hujusmodi sint accidentia intellectus nostri. Unde, 3. suæ *Metaphysicæ*, c. 7, ubi intendit probare quod scientia humana sit accidens, ita dicit : De rebus, inquit, separatis non acquiritur intellectibus humanis nisi intentiones quidditatum suarum. Nam est idem judicium de eis, sicut est judicium de aliis substantiis intellectis corporalibus, excepto uno, quod scilicet illæ aliæ egent abstractione quousque abstrahatur ab eis intentio quod possint intelligi, istæ vero non egent aliquo, nisi ut intelligantur esse ut sunt, et sigilletur anima per eas; et quod invenitur in nobis de illis, est impressio quæ assimilatur illis sine dubio; et hæc est nostra scientia de illis, quæ acquiritur animabus nostris; et sunt impressiones animæ, non essentiæ illarum;

(α) *ex.* — *in* Pr.
(β) *prædicatur.* — *probatur* Pr.

(α) *nullum.* — Ad. Pr.

et sunt accidentes in anima. — Hæc Avicenna. — Idem etiam dicit quod intellectum de quidditate sit accidens, cum est in anima, non sicut pars. Item, lib. 5, c. 1, sic ait : Sicut animal in se habet plures modos, sic et in intellectu. In intellectu etenim est forma animalis abstracta. Et hoc modo ipsum dicitur forma intelligibilis. In intellectu enim forma animalis taliter est quod in intellectu convenit, ex una et eadem dispositione, multis particularibus. Quapropter, una forma apud intellectum, erit relata ad multitudinem ; et secundum hunc respectum est universale, quia ipsum est una intentio in intellectu, cujus comparatio non variatur, ad quodcumque acceperis animalium. Hæc autem forma, quamvis respectu individuorum sit universalis, tamen respectu animæ singularis cui imprimitur, est individua; ipsa enim est una ex formis quæ sunt in intellectu. Et quia animæ singulæ sunt multæ numero, tunc eo modo quo sunt particulares, habebunt ipsæ aliud intellectum universale. — Hæc Avicenna.

Ex quibus patet conclusio.

Secunda conclusio est quod tales intentiones, quædam conveniunt naturis, et quædam conveniunt suppositis naturarum.

Hæc conclusio probatur per sanctum Doctorem. Et quidem, quod aliquæ intentiones conveniant naturis, et non suppositis naturarum, ostendit sanctus Thomas, in præfato tractatu (cap. 4), ubi sic ait : « Quia naturæ humanæ, secundum suam absolutam considerationem, convenit quod prædicetur de Socrate, et ratio speciei non convenit ei secundum suam absolutam considerationem, sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu, ideo nomen speciei non prædicatur de Socrate, ut dicatur : Socrates est species; quod de necessitate accideret, si ratio speciei conveniret homini secundum esse quod habet in Socrate, vel secundum suam considerationem absolutam, scilicet in quantum est homo ; quidquid enim convenit homini in quantum est homo, prædicatur de Socrate.» Et subdit : « Sic ergo patet qualiter essentia vel natura se habet ad rationem speciei : quia ratio speciei non est de his quæ conveniunt ei secundum absolutam considerationem suam, nec est de his accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet extra animam, ut albedo et nigredo; sed est de accidentibus quæ consequuntur eam secundum esse quod habet in intellectu; et (α) per hunc modum convenit ei ratio generis, et ratio differentiæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod intentio generis, speciei, vel differentiæ non competit suppositis naturæ humanæ, ut possit dici : Socrates est species, aut genus, aut differentia. Idem ponit, 1 p., q. 30, art. 4, ubi sic ait : « Nomina, inquit, generum et specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum naturas communes. » — Hæc ille.

(α) *et*. — Om. Pr.

Quod autem aliquæ secundæ intentiones conveniant suppositis naturarum, patet de intentionibus significatis per hæc nomina : suppositum, particulare, individuum, singulare ; hæc enim nomina dicunt intentiones convenientes suppositis naturarum; quod ostendit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, q[la] 1, ubi sic ait : « Cum omne, inquit, particulare habeat respectum (α) ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque nominari, tum per nomen primæ impositionis, tum per nomen secundæ impositionis. Hoc enim nomen, res naturæ, est nomen primæ impositionis (β), significans particulare per respectum ad naturam communem. Hoc vero nomen, suppositum, est nomen secundæ intentionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea; particulare vero, in quantum exceditur ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam, ideo omne nomen significans particulare per respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc autem potest fieri dupliciter : vel per nomen primæ impositionis, et sic est hypostasis communiter in (γ) omnibus substantiis, persona vero in omnibus rationalibus (δ); vel per nomen secundæ impositionis, et sic est individuum in quantum est indivisum in se, singulare vero in quantum est divisum ab aliis; unde singulare idem est quod divisum. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 3; et 1 p., q. 29, art. 2. — Ex quibus habetur quod aliquæ intentiones conveniunt suppositis naturarum, puta intentio suppositionis, et singularitatis; et particularitatis, et individualitatis; ratio enim suppositi non convenit alicui, nisi ut est cognitum vel intellectum per modum subsistentis in aliqua natura communi; et similiter ratio particularis; et sic de aliis.

Tertia conclusio est quod hoc nomen, persona, non est nomen secundæ intentionis, licet sit nomen rei cui convenit secunda intentio.

Istam ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 1, ad 3[um], ubi sic dicit : « Differentiæ substantiales non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt. Et ideo oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium ; puta si quis diceret : ignis est corpus simplex, calidum et siccum ; accidentia enim propria sunt effectus substantialium formarum, et manifestant eas. Et similiter nomina inten-

(α) *habeat respectum*. — Om. Pr.
(β) a secundo *non* usque ad *impositionis*. om. Pr.
(γ) *in*. — Om. Pr.
(δ) *persona vero in omnibus rationalibus*. — Om. Pr.

tionum possunt accipi ad diffiniendum res, secundum quod assumuntur pro aliquibus nominibus rerum, quæ non sunt posita (α). Et sic hoc nomen, individuum, ponitur in diffinitione personæ, ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1 : « Hoc nomen, persona, secundum suam communitatem sumptum, non est nomen intentionis, sicut hoc nomen, singulare, vel genus, aut species; sed est nomen rei cui accidit aliqua intentio, scilicet intentio particularis, et in natura determinata, scilicet rationali vel intellectuali. Et ideo in diffinitione personæ (β) ponuntur tria, scilicet : genus illius rei, quod significatur nomine personæ, dum dicitur substantia ; et differentia, per quam contrahitur ad naturam determinatam in qua ponitur res quæ est persona, in hoc quod dicitur rationalis naturæ; et ponitur etiam aliquid pertinens ad intentionem illam sub qua nomen personæ rem suam significat : non enim significat substantiam rationalem absolute, sed secundum quod subintelligitur intentio particularis; et ideo additur individua. » — Hæc ille. — Et ad octavum sic ait : « Persona non nominat intentionem, sed rem cui accidit illa intentio. Et ideo non nominat accidens, sed substantiam. Nec hoc quod est individuum, est differentia substantiæ : quia particulare non addit aliquam differentiam super speciem, sed tantum particulare efficitur individuum per aliquod principium essentiale, quod quidem in rebus compositis est materia, et in rebus divinis est relatio (γ) distinguens. Et quia principia essentialia sunt nobis ignota, frequenter ponimus in diffinitionibus aliquid accidentale ad designandum aliquid essentiale. Et sic etiam nomen individui, quod est nomen accidentis, ponitur ad designandum principium substantiale, per quod fit individuum. » — Hæc ille. — Et nota quomodo individuum significat accidens : quia, ut dicit ibidem arguendo, significat intentionem quamdam, sicut et nomen generis. — Eamdem ponit conclusionem, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 2, ad 2um et 5um.

Et sic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, restat arguere. Et quidem contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 23, q. 1, art. 2), probando quod prima et secunda intentio sint objectum intellectus primo et principaliter, et non conceptio facta per intellectum.

Primo sic. Illud dicitur tale formaliter, in ordine ad quod omnia alia dicuntur talia; ut patet quod sanitas animalis dicitur formaliter sanitas, quia in ordine ad ipsam medicina et diæta et omnia alia dicuntur sana. Sed species vel actus aut conceptiones, ex hoc dicuntur intentiones quod intellectus per ea tendit in aliud objective. Ergo objectum cognitum formaliter est intentio.

Secundo. Quia ibi primo et formaliter reperitur intentio, ubi formaliter reperitur differentia intentionalis. Sed illa invenitur primo in objecto. Nullus enim dicit quod duæ species, aut duo (α) conceptus intellectus, tantum intentionaliter differunt, immo vere realiter. De duobus autem conceptibus objectivis de eadem re formatis, quales sunt conceptus hominis et animalis, consuetum est dici quod differunt intentionaliter, et sunt duæ intentiones ejusdem rei, non autem duæ res, aut duo distincta realiter. Ergo manifeste patet quod ratio intentionis per prius invenitur in conceptibus objectivis quam in conceptibus, vel speciebus, aut actibus formatis per intellectum.

Tertio. Sicut se habet suo modo intentio, et esse intentionale, in sensu, sic se habet in intellectu. Sed quærentes de coloribus iridis, aut de coloribus qui sunt in collo columbæ, aut de imagine quæ apparet in speculo, aut de candela apparente extra situm, utrum habeant (β) esse reale, aut intentionale tantum, intendunt quærere utrum habeant esse objectivum tantum et fictitium seu apparens, aut habeant esse reale et fixum extra in rerum natura absque omni apprehensione. Per quod patet quod esse intentionale non est aliud quam visio vel apparitio objectiva. Ergo nec intentio est aliud quam conceptus objectivus, et non conceptus formalis inhærens intellectui.

Quarto. Ibi est prius et formalius secunda intentio et prima, ubi est prius et formalius fundatio secundæ super primam; est enim communis omnium loquentium acceptio, quod secunda intentio fundatur super primam. Sed manifestum est quod hoc reperitur per prius et formalius ex parte conceptuum formatorum objective. Nam conceptus universalitatis fundatur supra conceptum animalitatis, et inest sibi formaliter tanquam subjecto proprio, ut quilibet experitur. Nullus autem actus (γ) intellectus inest tanquam subjecto conceptui animalis; quamvis enim inter eos sit ordo præsuppositionis, non tamen inhærentiæ habitudo. Ergo prima et secunda inten-

(α) *non sunt posita.* — *sunt imposita* Pr.
(β) *personæ.* — *naturæ* Pr.
(γ) *est relatio.* — Om. Pr.

(α) *duo* — Om. Pr.
(β) *tantum.* — Ad. Pr.
(γ) *nullus autem actus.* — *nullum autem accidens* Pr.

tio per prius et formalius se tenent ex parte objectorum vel objectivorum conceptuum, quam actuum vel aliorum accidentium intellectus.

Quinto. Illud non est intentio primo et formaliter et in abstracto, sine quo intentio logice diffinitur; logicales enim diffinitiones formales sunt sicut et metaphysicæ. Sed logicus diffiniens genus tanquam illud quod prædicatur de pluribus differentibus specie in eo quod quid, nullam mentionem facit de actu, vel specie, aut alio accidente intellectus; prædicari enim non est formaliter intelligere, alioquin actus intelligendi prædicaretur de rebus quæ sunt extra. Non est igitur prædicatio in intellectu formaliter, sed objective; nec inest alicui accidenti intellectus, sed est ab actu intelligendi effective et formative. Igitur accidens nullum intellectus est formaliter intentio, sed magis conceptus objectivus.

Sexto. Avicenna dicit, 1. *Metaphysicæ*, quod logica est de secundis intentionibus adjunctis primis. Sed manifestum est quod logica non conjungit actum intellectus (α) actui intellectus, aut accidens accidenti, sed conceptus secundarios conceptibus primis, utpote prædicari animali et homini, et affirmari vel negari, et sic de aliis. Ergo manifestum est quod secunda intentio et prima non sunt accidentia intellectus, sed conceptus objectivi.

Septimo. Omnes concedunt quod logica est de secundis intentionibus, sive tanquam de subjecto adæquato, sive aliter, secundum quod opinantur diversimode. Sed constat quod logica est de dicibili incomplexo, de quo determinatur in libro *Prædicamentorum*, et de enuntiatione, de qua determinatur in libro *Perihermenias*, et de oratione syllogistica simpliciter et oratione demonstrativa et dialectica, sicut patet. Nullum autem istorum est aliquod accidens intellectus formaliter, etsi sint formata per actum intellectus. Nusquam autem reperitur tractatum aut discussum in logica de actibus intellectus formalibus, sed tantummodo de formatis per intellectum. Ergo mirum est quod in (β) imaginationem alicujus ascenderit, quod prima et secunda intentio sint accidentia intellectus, aut conceptus formales, et non potius conceptus formati.

Octavo. In omnibus, juxta doctrinam Philosophi, loquendum est ut plures, et maxime secundum philosophantes. Sed Commentator vocat intentiones conceptus objectivos. Dicit enim, 3. *de Anima*, quod intentiones intellectæ continuantur cum intentionibus imaginatis, et sunt in eis quasi forma in materia, et sicut color in pariete; hoc enim ponit commento 18. Manifestum est autem quod loquitur de intentionibus objectivis, quæ sunt intellectæ et imaginatæ; quia de illis experimur quod intellecta innituntur imaginatis sicut color parieti, quod non

(α) *intellectus.* — *intellectum* Pr

(β) *in.* — Om. Pr.

est verum de actibus aut accidentibus intellectus. Unde, commento 18, dicit quod sensationes non sunt intentiones aliæ ab intentionibus rerum exsistentium extra animam in materia. Ex quo patet quod intelligit, per sensationes et intentiones, apparitiones rerum objectivas, quæ sunt realiter eædem cum his quæ sunt extra. Ergo, secundum modum loquendi philosophicum, intentiones non sunt actus, nec actiones intellectus, sed aliquid objectivum.

Nono. Illa quorum distinctio nullo modo est realis in quantum sunt hujusmodi, sed penitus intentionalis, illa, in quantum hujusmodi, sunt intentiones. Impossibile est enim quod aliqua distinguantur realiter, nisi alterum vel utrumque sit res : alterum quidem, ut ens et nihil, quæ differunt realiter ratione alterius extremi; utrumque vero, ut lapis et homo. Similiter etiam impossibile est quod aliqua differant intentionaliter, nisi utrumque vel alterum fuerit intentio. Sed manifestum est quod homo, in quantum homo, et animal, in quantum animal, differunt, non quidem realiter, sed intentionaliter et secundum rationem. Ergo necesse est quod homo et animal sint intentiones.

Decimo. Illud quod non est exsistens in rerum natura, nec habet esse fixum extra, secundum quod hujusmodi, illud, inquam, est quid intentionale. Sed manifestum est quod homo, in quantum differt a Socrate, et animal prout distinguitur ab homine, horum, inquam, rationes, ut sic acceptæ, non sunt in rerum natura, habentes esse extra; alioquin redit error Platonis, et erit dare tertium hominem separatum ab omnibus singularibus, et similiter animal separatum ; quod esse non potest. Ergo necesse est quod homo et animal, secundum quod hujusmodi, sint intentiones. Constat autem quod non sunt accidentia intellectus. Igitur, etc.

Undecimo. Omne fabricatum per intellectum quod non est nisi conceptus objective formatus, est vere (α) intentio; constat enim quod intellectus non fabricat res, sed intentiones. Sed manifestum est quod ratio hominis et animalis prout distinguitur a Socrate, est fabricata per intellectum, nec est aliquid nisi conceptus objective formatus; non enim natura fecit has distinctas rationes in exsistentia actuali. Ergo necesse est quod sint intentiones. Constat autem quod non sunt accidentia intellectus. Igitur, etc.

Duodecimo. Impossibile est quod una res sit plura quædam realiter, sed tantum intentionaliter et secundum rationem : una quidem candela potest apparere plures et esse multæ in esse intentionali et apparenti, sed in esse reali non est possibile. Sed manifestum est quod homo et animal sunt una res, ut quædam plura et distincta ; rationale enim et animal important duas rationes distinctas, quarum

(α) *vere.* — *una* Pr.

una non est alia, et tamen sunt una res. Igitur homo et animal sunt intentiones. Igitur, ut prius.

Decimotertio. Illud quo totaliter præciso et amoto, aliquid remanet vere intentio, non est intentionalitas in abstracto, qua formaliter sit intentio quidquid est intentio in concreto, alioquin remaneret effectus formalis sine causa formali; unde illud non est formaliter albedo, quo dempto aliquid remaneret album. Sed Avicenna dicit, 5. *Metaphysicæ*, cap. 1, quod quidditas abstrahit ab esse unum et multa, et ab esse in intellectu et extra; unde equinitas non est nisi equinitas tantum, a qua præscinditur habitudo rei intellectæ ad intellectum, et tamen constat quod, ut sic, est intentio, nec habet esse reale, immo tantum intentionale, in quantum hujusmodi, et per consequens, cessante opere intellectus, remanet equinitas intentio. Ergo non est verum quod aliquid exsistens subjective in intellectu sit intentio vel intentionalitas formaliter.

Decimoquarto. Secundæ substantiæ, quæ sunt homo et animal, et similia, in quantum hujusmodi, sunt primæ intentiones, quoniam, in quantum hujusmodi, non sunt res extra exsistentes, nec significant hoc aliquid, sed quale quid, secundum Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*). Sed manifestum est quod secundæ substantiæ, in quantum hujusmodi, non sunt subjective in intellectu, nec includunt respectum ad intellectum; alioquin, non essent in prædicamento substantiæ, cum essent intrinsece relativa. Ergo sine opere intellectus, adhuc remanent primæ intentiones.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Henrici et aliorum. — Contra tertiam conclusionem arguit sic Henricus, et multi alii (apud Aureolum, ibid., art. 1).

Primo, per argumentum factum in principio quæstionis.

Secundo sic. Illud quod opponitur secundæ intentioni relative, importat secundam intentionem; opposita enim debent esse ejusdem generis et conditionis. Sed persona opponitur universali, sicut individuum et singulare; unde nullum universale est persona. Universale autem est res secundæ intentionis. Ergo persona significat intentionem secundam (α).

Tertio. Illud quod dicit rem, vel (β) primam intentionem, in divinis non potest plurificari. Sed persona plurificatur in divinis. Ergo non significat rem, aut primam intentionem, sed tantummodo secundam.

Quarto. Si persona significaret primam intentionem, ejus communitas esset generis vel speciei; omnis enim prima intentio quæ prædicatur in quid de pluribus, est genus vel species. Nunc autem, ad interrogationem factam per quid de Patre et Filio et Spiritu Sancto, respondetur de quolibet quod est persona; et per consequens, si persona sit nomen primæ impositionis, erit genus vel species respectu trium personarum. Sed Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 9, negat rationem speciei aut generis a divinis. Ergo, ut prius.

Quinto. Persona et suppositum idem esse videntur. Sed suppositum est secundæ intentionis, a subsistendo quidditati et universali naturæ. Ergo persona significat intentionem secundam.

Sexto. Individuum est nomen secundæ impositionis, et secundæ intentionis. Sed Damascenus dicit, lib. 4 (*de Fid. orth.*), quod hypostasis et persona individuum demonstrat. Ergo illud quod supra.

Septimo. Illud quod est commune secundum rem in divinis, est unum numero, sicut dicit Damascenus, lib. 1, c. 10 (*de Fid. orth.*), quod communitas in divinis est secundum rem, distinctio vero secundum rationem. Sed persona non est una numero in divinis. Ergo non est aliquid reale, sed tantum intentionale.

Octavo. Illud quod dicit puram negationem, non videtur esse nisi secunda intentio; quia negationes sunt entia rationis. Sed persona significat negationem; quoniam diffinitur per incommunicabilitatem, quæ negationem importat. Ergo significat tantum secundam intentionem.

Nono arguit Petrus de Palude recitans quamdam opinionem. Nomina debent esse consona rebus. Res autem sunt in triplici genere. Nam quædam habent esse tantum in re extra, et non per animam, ut singularia : Socrates, et Plato, et cætera quæ non sunt nisi a natura; et quidquid est extra, est hujusmodi. Aliæ vero sunt solum in intellectu et ab intellectu, sicut intentiones logicales circa singularia. Aliæ vero sunt partim extra et partim intra ab intellectu, ut secundæ substantiæ, et species, et genera aliorum prædicamentorum; natura enim in his occulte operatur, ut dicit Auctor *Sex Principiorum*, scilicet præbendo fundamentum; sed intellectus agens est qui facit universalitatem in rebus completive et formaliter, scilicet abstrahendo. Ergo omnia nomina propria individuorum, ut Socrates, et Plato, et hujusmodi, quæ significant res solum secundum esse quod habent extra animam, et non per animam, sicut nomina rerum, nullo modo sunt nomina intentionis primæ vel secundæ. Nomina vero propria substantiarum secundarum et omnis generis universalium, ut homo, animal, et albedo, et color et hujusmodi, quæ significant ea quæ partim sunt intra, partim extra, sunt primæ intentionis; ut per hoc designetur quod non totaliter hoc vel illud, et « intentio » referatur ad unum, « prima » vero ad aliud. Nomina autem communia, tam individuorum, quam specierum, quam generum, quæ significant hujus-

(α) *secundam.* — Om. Pr.
(β) *vel.* — *per* Pr.

modi, ut species, genus, individuum, persona, etc., sunt nomina secundæ intentionis; quia pure intentionalia (α).

Decimo arguit. Quia hæc est differentia inter nomen primæ impositionis, et secundæ intentionis : quia nomen primæ impositionis non transcendit determinatos limites; sed nomen intentionis secundæ transcendit limites sui fundamenti, quia si fundatur super illud quod prædicatur tantum de differentibus numero, ipsum prædicabitur de differentibus specie, vel de diversis speciebus; si super prædicabile de differentibus specie, ipsum prædicabitur de differentibus genere; verbi gratia : super hanc rem quæ est homo, fundatur secunda intentio quæ est species, et non solum homo est species, sed brutum, et albedo, et hujusmodi; similiter genus quod est secunda intentio, est in omni genere; non tamen animal quod est res subjecta intentioni. Sed nomina communia individuorum, de quibus agimus, transcendunt ambitum rei subjectæ, sicut Socrates et Plato. Igitur, etc.

Undecimo. Quia nomen commune differentibus genere secundum rem et secundum vocem, est secundæ intentionis; talibus enim nec physicum, nec metaphysicum potest esse commune, sed sola ratio logica. Sed persona et omnia talia, sunt hujusmodi. Igitur, etc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumentum **primum** contra primam conclusionem, negatur major. Dico enim quod aliquid dicitur aliquale, in ordine ad aliud : uno modo, sicut analogum ad coanalogum, sicut arguens exemplificat de sanitate animalis in ordine ad quam urina dicitur sana, et isto modo negatur minor, et conceditur major; alio modo, sicut relativum et correlativum, sicut imago dicitur imago in ordine ad imaginatum, et via dicitur via in ordine ad terminum, et sic major est falsa, et minor vera. Non enim conceptio intellectus dicitur intentio ex hoc quod est signum intentionis quæ sit in objecto, vel quia habet aliam proportionem ad aliquam intentionem quæ sit in objecto; sed dicitur intentio in ordine ad aliquid : quia per talem conceptionem intellectus tendit in rem cujus est intentio, et est ibi ordo talis conceptionis ad objectum sicut imaginis ad imaginatum et sicut viæ ad terminum, quia per talem formam intellectus venit in notitiam rei, et res venit ad intellectum, et intellectus tendit, et intellectus tenetur.

Ad secundum dicitur quod minor est falsa. Nam distinctio rationis vel intentionalis non est formaliter in objecto (α), sed tantummodo fundamentaliter; in intellectu autem est formaliter et in actu, et ibi est formaliter intentio. Et ad probationem dicitur quod duæ species vel duæ conceptiones formales differunt realiter, ut sunt quædam accidentia, et non solum ratione vel intentionaliter, sed res ut in talibus conceptionibus, distinguitur a seipsa intentionaliter et solum ratione. Verbi gratia : anima, ut in manu, distinguitur a se, ut in pede, secundum rationem; et tamen manus et pes, per quos anima distinguitur a seipsa, secundum rationem solum, non sola ratione distinguuntur, immo realiter. Non enim oportet tantam esse diversitatem inter distincta, sicut inter distinctiva.

Ad tertium dicitur quod tam in sensu quam in intellectu, esse intentionale formaliter est esse intentionis, vel rei in sua intentione, quæ est accidens diminutum et similitudo rei; sicut species coloris in aere dicitur intentio coloris, et illud esse est esse reale illius intentionis, sed est esse intentionale respectu coloris. Et ad probationem dico quod quærere an colores illi habeant solum esse intentionale, est quærere an colores qui videntur vel apparent, habeant solum esse in cognoscente per suam similitudinem, et hoc est quærere esse intentionale solum, vel, ultra illud esse, habeant esse extra cognoscentem, quod est habere esse reale, potissime si sit in subjecto disposito ad esse naturaliter conveniens formæ, et non intendunt quærere, an sit aliquid distinctum a colore reali et a specie coloris, nisi vane quærant.

Ad quartum negatur minor. Non enim conceptus universalitatis inest conceptui animalis, sicut accidens suo subjecto, sed consequitur ad illum et ad sibi consimiles. Dum enim intellectus intellexit animal, abstrahendo quidditatem ab omni extraneo, et post reflectitur super conceptum illum et rem ut in tali conceptu, format aliam intentionem quam attribuit tali conceptui et rei in tali conceptu cognitæ, ut dictum fuit in prima conclusione; et isto modo secunda intentio fundatur in prima, vel in re mediante prima. Illa autem fundatio non est intelligenda per illum modum quo accidens fundatur in subjecto, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 2, ubi supra (q. 1, art. 3); sed potius illo modo quo aliquid dicitur fundari metaphorice in illo a quo firmitatem suæ veritatis habet.

Ad quintum dicitur quod argumentum supponit falsum, scilicet quod genus sit intentio secunda. Dico enim quod genus non est secunda intentio, sed est res substrata intentioni secundæ, et fundans talem intentionem mediante prima intentione. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 3um, dicit : « In omnibus intentionibus commu-

(α) *intentionalia.* — *notionalia* Pr.

(α) *objecto.* — *subjecto* Pr.

niter verum est quod intentiones ipsæ non sunt in rebus sed in anima; sed habent in re correspondens, scilicet naturam cui intellectus hujusmodi intentionem attribuit, sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum hæc intentio attribuitur. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod genus non est intentio, sed fundamentum intentionis, et correspondens intentioni. Si enim genus esset intentio, nulla natura realis diceretur genus. — Item, dist. 19, q. 5, art. 1 : « Quædam, inquit, sunt quæ habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad illud quod est formale, est per operationem animæ, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re; non tamen habet ibi rationem universalis, cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu, adjungitur ei per operationem intellectus intentio secundum quam dicitur species. » — Hæc ille.

Tunc ad argumentum dico quod nulla intentio potest diffiniri quantum ad quid (α) rei, quin oporteat fieri mentionem de opere intellectus. Similiter nec res, ut subest intentioni, diffinitur nisi fiat mentio de actu intellectus. Si enim diffinitur genus, diffinietur per hoc quod est prædicari. Et si quæratur quid est prædicari, ulterius, dicetur quod prædicari est attribui alicui per intellectum cum nota compositionis vel divisionis. Verumtamen illa diffinitio generis non est diffinitio intentionis, sed rei ut est sub intentione; illa enim intentio quam significat genus potius est diffinitio quædam; unde, si illa ulterius diffiniretur quantum ad quid rei, oporteret in ejus diffinitione ponere loco generis hoc quod dico, conceptio intellectus, vel similitudo in intellectu, vel aliquid operatum (β) ab intellectu et hujusmodi. Cum autem dicit arguens quod prædicari non est intelligere, etc.; dico quod idem est actus quo intellectus intelligit et prædicatur aliquid de aliquo. Prædicari autem dicit relationem per modum passionis, fundatam in re mediante conceptione quam intellectus componit cum alia; prædicatum autem dicit intentionem secundam. Nec sequitur quod actus intellectus vel conceptio prædicetur de re, sed solum quod prædicari non convenit rei nisi prout est sub conceptione, ita quod talis relatio non potest fundari in re nuda immediate.

Ad sextum dicitur quod logica est de intentionibus, non ut sunt res, quia sic de talibus est tertius liber *de Anima*; sed est de intentionibus, ut sunt intentiones et viæ per quas intellectus perquirit verum et falsum, sicut sunt diffinitio, enuntiatio, syllogismus, prædicatum et subjectum, prædicabile et universale, et sic de cæteris, quæ significant secundas intentiones. Dicitur autem conjungere intentionem secundam primæ, quia docet quomodo ea quæ includunt secundas intentiones conveniunt illis quæ important primas, scilicet quomodo homo est species, animal est genus; et docet quomodo talia combinanda sunt ad veritatem inquirendam, formando propositiones et syllogismos. Potest tamen dici quod intentio potest dupliciter sumi : uno modo, in vi unius abstracti, et sic non est aliud quam conceptio intellectus, ut dictum est; alio modo, in vi concreti, sicut si albedo poneretur loco hujus nominis, album, quia in proposito vocabula deficiunt, cum non habeamus nomen concretum significans concretive sicut intentio abstractive; et isto modo intentio dicit rem substratam (α) conceptui animæ. Et isto modo omnis res fundans primam intentionem abstractive dictam, potest dici prima intentio; et omne quod fundat secundam intentionem primo modo dictam immediate, potest dici secunda intentio; unde homo illo modo diceretur prima intentio, sed genus diceretur secunda intentio. Et illo modo intelligo sanctum Thomam, 3. *Sentent.*, dist. 5, q. 3, art. 1 (ad 1um), ubi sic dicit : « Sicut genus est quædam intentio quam intellectus ponit circa formam intellectam, ita et differentia; tamen huic intentioni intellectæ respondet natura quædam quæ est in particularibus, licet secundum quod est in particularibus non habeat rationem generis aut speciei. » — Hæc ille. — Et intendit quod genus dicit quamdam intentionem; non quod illud quod est genus sit intentio, nisi denominative et in concreto. Homo enim, prout est in intellectu per suum conceptum immediate repræsentantem eum, potest illo modo dici prima intentio; ut autem est in intellectu per alium conceptum consequentem actum reflexum super primum conceptum, quo scilicet intelligitur homo ut habens esse universale in intellectu, dicitur secunda intentio concretive. Nec tamen conceditur quod homo sit secunda intentio quia homo dicit meram rem; sed conceditur quod species est secunda intentio, quia hoc quod dico, species, significat rem cum conceptu, vel rem ut conceptam.

Ad septimum dicitur sicut ad præcedens, quod logica est de secundis intentionibus, in quantum est de illis quæ in sua ratione important secundam intentionem, puta, genus et species, subjectum et prædicatum, et hoc in quantum talia sunt includentia intentionem. Quod autem logica non agat de actibus intellectus, dictum est : quia non agit de intentionibus, ut sunt res, sed ut sunt instrumenta perquirendi verum; et quia potius agit de substratis intentionum quam de intentionibus. Unde, licet diffinitio sit ratio formata per intellectum, logicus non habet inquirere quæ res sit illa ratio, an substantia vel accidens; quamvis in omnibus suis diffinitionibus semper ponat aliquid pertinens ad intellectum, ut

(α) *quid.* — *aliquid* Pr.
(β) *operatum.* — *operativum.* Pr.

(α) *substratam.* — *abstractam* Pr.

hoc quod dico, prædicare, vel significare, vel aliquid hujusmodi.

Ad octavum dico quod Commentator, 3. *de Anima*, erravit, opinatus quod intellectus possit esse aliqua forma separata ab anima nostra secundum esse. Et ideo oportuit eum multa falsa fingere. Quorum unum fuit quod species intelligibilis est subjective in phantasmatibus, et est in intellectu possibili alio modo. Et istam fictionem adinvenit, ut salvaret continuationem intellectus possibilis cum anima nostra per illam speciem. Unde intentionem intellectam vocavit speciem intelligibilem, et intentionem imaginatam vocavit phantasma. Quod, licet verum sit, tamen illa inhærentia quam ponit hujus ad hoc, scilicet speciei intelligibilis ad phantasma, nihil est.

Ad nonum dico quod quæcumque distinguuntur intentionaliter, sunt intentiones secundum esse quod habent in intellectu. Non autem oportet quod sint intentiones, simpliciter loquendo, nisi eo modo quo dictum est in solutione sexti. Unde, sicut recitatum est in probatione primæ conclusionis, natura, ut est in intellectu, est quædam species intelligibilis; et similiter dico de natura animalis. Et de hoc alias diffusius est dictum.

Ad decimum dicitur quod homo et animal sunt substantiæ meræ, prout substantia dicit quidditatem; non autem prout dicit suppositum. Et de hoc articulo dictum fuit satis in 3ª q. 2æ, distinctionis hujus, art. 3, in solutione 5 principalis.

Ad undecimum dicitur quod si arguens, per rationem hominis, intelligat quidditatem hominis, minor est falsa. Non enim quidditas hominis est facta per intellectum, aut quidditas animalis; immo præcedit actum intellectus creati humani. Et cum dicit quod natura non fecit, etc.; — dico quod natura non fecit distinctionem humanitatis et animalitatis in actu; fecit tamen animalitatem et humanitatem. Si autem arguens per rationem intelligat conceptum hominis, quem significat hoc nomen, homo, dico quod ille est intentio formata per actum intelligendi.

Ad duodecimum dicitur quod, licet sit impossibile unam rem absolutam esse multa absoluta extra intellectum, seu in esse reali, tamen non est inconveniens eamdem rem, secundum esse quod habet in intellectu, esse plura quædam, puta conceptus, eo modo quo res dicitur esse sua imago vel similitudo. Nec aliter concedo quod homo et animal sunt duo apparentia distincta ab omni accidente intellectus.

Ad decimumtertium dico quod equinitas sic abstracta non est nisi in intellectu, et in illo est quædam intentio intellecta. Si enim nullus intellectus esset, aut si nullus intelligeret equinitatem, ipsa non esset intentio.

Ad decimumquartum dicitur quod secundæ substantiæ non sunt intentiones, licet eis attribuantur secundæ intentiones; tamen improprie loquendo dici possunt intentiones, eo modo quo dictum est in solutione sexti.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Henrici et aliorum. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dicitur quod licet in diffinitione personæ ponatur aliquid pertinens ad secundam intentionem, hoc est ex defectu nominum differentiarum primæ intentionis. Unde talia nomina non ponerentur in diffinitione personæ, si nomina imposita sufficienter haberemus. Ideo talis diffinitio circumlocuta, licet implicet aliquid pertinens ad secundam intentionem, non concludit suum diffinitum includere secundam intentionem.

Ad secundum dicitur quod persona non opponitur formaliter alicui dicenti secundam intentionem, sed primam; licet forte oppositum ejus non sit incomplexe nominatum; et est non subsistens in natura rationali. Sub hoc autem formali opposito personæ, continetur universale, et pars, et multa alia, quæ non subsistunt in natura rationali.

Ad tertium negatur major. Nam res plurificatur in divinis; et constat quod non dicit secundam intentionem.

Ad quartum negatur antecedens. Nec valet probatio; quia aliud requiritur ad rationem generis vel universalis, quam prædicari de pluribus in quid, scilicet quod habeat diversum esse in illis de quibus prædicatur. In divinis autem non est nisi unicum esse. Similiter falsum est quod persona prædicetur in quid de Patre et Filio, cum non significet quidditatem eorum. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 3, in fine, dicit : « Invenimus quatuor modos significandi in divinis. Aliquid enim significat absolutum per modum absoluti, ut Deus; aliquid, relationem per modum relationis, ut Pater; aliquid, absolutum per modum relationis, ut potentia generandi; aliquid, relationem per modum absoluti, ut persona. » — Hæc ille.

Ad quintum dicitur quod, licet eadem res sit suppositum et persona, tamen unum nominatur per nomen secundæ intentionis, aliud per nomen primæ. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 2 : « Substantia, inquit, dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia, quidditas rei quam significat diffinitio, secundum quod dicimus quod diffinitio significat substantiam rei; quam quidem substantiam græci οὐσίαν vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia, subjectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest nomine significante intentionem; et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt : res naturæ, subsistentia, et hypostasis, secundum triplicem consi-

derationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se exsistit, et non in alio, vocatur subsistentia; illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in seipsis exsistunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur res naturæ; sicut hic homo est res naturæ humanæ. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem hæc tria nomina significant in toto genere substantiarum, hoc nomen, persona, significat in genere substantiarum rationalium. » — Hæc ille.

Ad sextum patet responsio per idem. Nam, ut dicit sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 1, art. 1, q[la] 1[a] : Particulare in genere substantiæ potest nominari nominibus primæ impositionis, scilicet : res naturæ, hypostasis, persona. Habet etiam alia nomina secundæ intentionis; utpote : particulare, suppositum, individuum, singulare.

Ad septimum dico quod modus arguendi nihil valet. Quia eodem modo probaretur quod relatio et res in divinis dicant secundas intentiones, cum sint ibi tres relationes, et tres res. Ideo dico quod argumentum solum probat quod persona in divinis non sit communis secundum rem; sed non probat quin dicat rem meram.

Ad octavum dicitur quod persona non dicit negationem in recto, sed tantum in obliquo. Et dato quod diceret, non propter hoc esset secunda intentio. Non enim omne ens rationis est secunda intentio; quia dextrum in columna dicit relationem rationis, nec tamen est nomen secundæ intentionis.

Ad nonum dicit Petrus de Palude quod primum membrum illius divisionis falsum est; quia omne illud super quod fundatur immediate secunda intentio est prima intentio, nec oportet ponere secundam intentionem sine prima; sed ista secunda intentio, quam dicit particulare, fundatur super Socratem, et Platonem, et hujusmodi; ergo ipsa possunt nominari nominibus primæ intentionis. Secundum membrum concedendum est. Sed tertium est falsum; quia, sicut fundantur secundæ intentiones super individua, sic et super species, et plus quanto universalia sunt plus intelligibilia et plus de realitate habent singularia. Unde, sicut inter nomina communia secundarum substantiarum, quædam sunt secundæ intentionis, ut species, genus, et hujusmodi, quædam autem sunt primæ intentionis, ut animal est nomen commune omnibus speciebus sub se contentis, et sic ascendendo ad ens; sic etiam quædam nomina individuorum communia dicuntur primæ intentionis, et non omnia secundæ. — Hæc ille. — Quidquid sit de hoc, ego dico quod illa divisio rerum est falsa quoad tertium membrum; nam homo et animal sunt extra sine opere intellectus. Et ideo totum quod in illo fundatur est falsum. Unde, sicut non omne commune est per intellectum, nam natura cui attribuitur communitas præcedit actum intellectus; ita nec oportet quod omne nomen commune significet secundam intentionem.

Ad decimum dico quod illa differentia quæ datur, non valet; quia illud quod dicitur ibi competere nominibus secundæ intentionis, competit etiam nominibus primæ intentionis, puta generibus superioribus et transcendentibus; homo enim prædicatur de pluribus differentibus numero, et animal prædicatur de pluribus differentibus specie.

Ad undecimum dicitur quod major est falsa. Nam ens est primæ impositionis, et tamen est commune differentibus genere non communitate univoci, sed analogi.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet solutio per prædicta.

Hæc de quæstione.

DISTINCTIO XXIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM NUMERUS SIT FORMALITER ET PROPRIE IN DIVINIS

Circa vigesimam quartam distinctionem, quæritur : Utrum numerus sit proprie et formaliter in divinis.

Et arguitur quod non. Quia nullum accidens est in divinis; sed numerus proprie et formaliter est accidens; ergo in Deo poni non potest.

In oppositum arguitur sic. Trinitas ponitur in divinis; sed trinitas est species numeri; igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo inquiretur an unitas vel numerus sit aliquid extra animam in rebus. In secundo videbitur de quæsito.

ARTICULUS I.

AN UNITAS VEL NUMERUS SIT ALIQUID EXTRA ANIMAM IN REBUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : **quod tam numerus quam unitas quæ est principium numeri, addit aliquid positivum super rem quæ dicitur una.**

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 3. Unde, ad 4[um], sic ait : « Unum dicitur dupliciter, scilicet quod est principium numeri, et quod convertitur cum ente.

Loquendo de uno quod est principium numeri, ponit aliquid additum super ens quod dicit unum, scilicet rationem mensuræ. Unde hoc nomen, unum, potest dupliciter considerari : aut secundum illud quod est; aut secundum illud quod consequitur ad intellectum ejus, scilicet relationem quamdam. Si secundo modo accipiatur, sic opponitur multitudini numerali relative, sicut principium ad principiatum, ut punctus ad lineam, et sicut pars ad totum, et magis proprie sicut mensura ad mensuratum. Si primo modo, tunc dupliciter : quia vel considerabitur ipsum unum cum præcisione, scilicet secundum quod tantum unitas; et sic habet disparatam oppositionem mensuræ ad alios numeros. Quilibet enim numerus, secundum quidditatem suæ speciei, habet specialem rationem mensuræ; sicut species oppositæ, sunt disparatæ. Et talis oppositio reducitur ad contrarietatem sicut principium; quia disparata distinguuntur differentiis contrariis quibus primo dividitur genus, ut probatur, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 24). Vel sine præcisione; et sic unitas nullam oppositionem habet ad numerum, sed est constituens ipsum. » — Hæc ille. — Et ibidem, in corpore quæstionis, arguit contra dicentes quod talis unitas non dicat nisi privationem : « Tunc enim non esset, nisi in anima; et ita nec numerus, cujus ipsa est principium; unde non posset esse species (α) sub aliquo genere. » — Item, contra illos qui dicunt quod unitas quæ est principium numeri, est eadem cum unitate quæ consequitur ens, et convertitur cum eo, arguit : « Non contingit enim quod aliquid contentum sub inferiori, sit differentia superioris, sicut rationale non est differentia substantiæ; unde nec multitudo quæ est sub quantitate, potest esse differentia entis simpliciter. » — Ex quibus patet quod, secundum eum, talis unitas, cum sit de genere quantitatis, non potest dicere puram privationem, scilicet indivisionem; nec dicit solum entitatem rei cum illa indivisione, sicut unum quod cum ente convertitur, quia tunc non deberet collocari sub determinato genere, sicut nec ens.

Eamdem opinionem tenet, in *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7, ubi sic ait : « Cum divisio multitudinem causet, indivisio vero unitatem, oportet secundum rationem divisionis, et de uno et multo judicium sumi. Est autem quædam divisio quæ omnino genus quantitatis excedit, quæ scilicet est per aliquam oppositionem formalem, quæ nullam quantitatem concernit. Unde oportet quod multitudo hanc divisionem consequens, et unum quod hanc divisionem privat, sint majoris communitatis (β) et ambitus quam genus quantitatis. Est autem alia divisio secundum quantitatem, quæ genus quantitatis non transcendit. Unde et multitudo consequens hanc divisionem, et unitas eam privans, sunt in genere quantitatis. Quod quidem unum, aliquid accidentale addit supra illud de quo dicitur, quod habet rationem mensuræ; alias numerus ex unitate constitutus, non esset aliquod accidens, nec alicujus generis species. Unum vero quod convertitur cum ente, non addit supra ens nisi negationem divisionis, non quod significet ipsam indivisionem tantum, sed subjectum ejus cum ea; est enim unum idem quod ens indivisum. Et similiter, multitudo correspondens uni, nihil addit supra res multas, nisi distinctionem earum, quæ in hoc attenditur, quod una non est alia; quod quidem non habent ex aliquo addito, sed ex propriis formis. Patet ergo quod unum quod convertitur cum ente, ponit quidem ipsum ens, sed nihil superaddit nisi negationem divisionis. Multitudo autem ei (α) correspondens, addit super res quæ dicuntur multæ, quod unaquæque earum sit una, et quod una earum non sit altera; in quo consistit ratio divisionis. Et sic, cum unum addat supra ens unam negationem, secundum quod aliquid est indivisum in se; multitudo addit duas negationes, prout scilicet aliquid est in se indivisum, et prout est ab alio divisum; quod quidem dividi, est unum eorum non esse alterum. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 30, art. 3. Dicit enim quod numerus qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra res; et similiter unum quod est principium numeri. Unum autem quod convertitur cum ente, « non addit aliquid supra ens nisi negationem divisionis tantum; unum enim significat ens indivisum. Et ideo de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine, significat naturam hominis indivisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque illarum. » — Idem ponit, 10. *Quodlibeto*, q. 1, art. 1.

Quæ autem res sit illa quam superaddit unitas quæ est principium numeri, quæ dicitur una, declarat sanctus Doctor, secundum Avicennam, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 24, q. 1, art. 3), dicens quod unitas illa est esse indivisum; illud autem esse est esse accidentis, et per illud esse adveniens post esse completum substantiæ, dicitur substantia una, sicut per esse albedinis dicitur esse alba; et inde numerus est accidens, qui causatur ex congregatione talium intentionum accidentalium. Et licet sanctus Doctor, in eodem loco, improbet Avicennam, in quantum ponit quod unum quod convertitur cum ente, est idem cum uno quod est principium numeri, et quod tam hoc quam illud unum, superaddit aliquid positivum super illud de quo dicitur; non tamen reprobat hoc quod dixi, scilicet quod unitas, prout est principium numeri, superaddit illud quod dictum

(α) *nisi.* — Ad. Pr.

(β) *communitatis.* — *quantitatis* Pr.

(α) *ei.* — *rei* Pr.

est. Unde, quantum de ipso concipio, unitas de qua loquimur non est ipsa forma continuitatis, sed est illud esse indivisum, quod talis quantitas continua dat subjecto. Forma enim continuitatis est divisibilis in multa; et ideo non meretur dici unitas, de cujus ratione est indivisibilitas. Sed esse quod illa forma dat subjecto, dicitur unitas; quia tale esse nullo modo est divisibile; quia, si forma illa vel subjectum dividatur, esse primum non remanet, nec dividitur, sed quælibet pars divisi habet novum esse, et non habet illud quod prius. De hoc Avicenna, 3. *Metaphysicæ*, c. 2, dicit : « Unitas est esse quod non dividitur, ita quod esse est de essentia unitatis, et non subjectum ei; unitas enim substantialiter est ipsum esse, quod non dividitur. » — Hæc Avicenna. — De hoc Albertus, super quintum capitulum Dionysii, *de Divinis Nominibus*, sic ait : « Forma est forma, et est terminus potentiæ materiæ; et in quantum aliquid est forma, dat esse; in quantum vero est terminus, terminat distinguendo ab aliis. Horum autem actuum prior est dare esse. Et ideo ens, quod relinquitur ex tali actu, est prius uno, quod relinquitur ex secundo actu. Et in quantum ille actus est consequens esse, vergit in naturam accidentis; quia omne quod consequitur esse rei, est accidens. Et sic est unum quod est principium numeri. Ex parte vero altera, qua est in ipso natura entis, supra quam nihil addit positive, est unum quod convertitur cum ente. » — Hæc Albertus. — Ista autem sic intelligo, scilicet quod non omnis forma dat unitatem quæ est principium numeri, sed sola forma de genere quantitatis. Talis enim forma dat distinctionem suo subjecto ab aliis ejusdem speciei, et indistinctionem ejus in seipso; et sic dat ei unitatem quæ est principium numeri. Et illa unitas est quidam actus terminativus, et distinctivus; et licet sit quoddam esse subjecti, tamen illud esse est accidentale subjecto, quia advenit subjecto post ejus esse substantiale. Sic ergo dicendum esset, tenendo quod unitas quæ est principium numeri, sit esse quod dat quantitas subjecto. Potest etiam dici quod unitas nec est forma continuitatis, nec esse talis formæ, sed est quoddam accidens indivisibile consequens quantitatem continuam; et differt a puncto, in hoc quod punctus habet situm in linea vel continuo, non autem unitas; sed habet pro subjecto adæquato et primo totum continuum, ita quod aucto vel diminuto tali continuo, non remanet prior unitas sed alia.

Secunda conclusio est quod numerus qui est species quantitatis, et unitas quæ est illius principium, solum reperiuntur in rebus materialibus.

Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 9, art. 7), sic dicit : « Quantitas proprie est dispositio materiæ; unde omnes species quantitatis sunt quædam mathematica, quæ secundum esse non possunt a materia sensibili separari, nisi tempus et locus, quæ sunt naturalia, et magis materiæ (α) sensibili annexa. Unde patet quod nulla species quantitatis rebus spiritualibus poterit convenire, nisi secundum metaphoram. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dicit, ubi supra (dist. 24, q. 1, art. 3), quod « numerus et unitas, secundum quod sunt in genere quantitatis, non inveniuntur nisi in quibus invenitur commensuratio quantitatis; unde inveniuntur tantum in rebus habentibus quantitatem continuam. Unde Philosophus dicit quod numerum cognoscimus divisione continui; et hic tantum numerus est sub arithmetica, ut etiam Avicenna dicit. » — Hæc ille. — Et in articulo præcedenti, scilicet primo, ad 2um, dicit quod « unitas et numerus quæ considerat arithmeticus, non sunt illa unitas et multitudo quæ inveniuntur in omnibus entibus, sed solum secundum quod inveniuntur in rebus materialibus secundum quod pluralitas causatur ex divisione continui. In hoc enim possunt inveniri omnes illæ passiones in numeris, quas arithmetici demonstrant, sicut multiplicatio, et aggregatio, et hujusmodi, quæ fundantur super divisionem infinitam continui. Unde est infinitas in numero, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 57). Et ideo etiam talis unitas est potentia omnis numerus ». — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., ubi supra; et in *Quodlibeto*, ubi supra.

Tertia conclusio : quod tam unum quod est principium numeri, quam unum quod cum ente convertitur, dicit negationem divisionis; sed multitudo, tam illa quam ista, dicit negationem rei.

Unde sanctus Thomas, in prædicto *Quodlibeto* (10), q. 1, art. 1, ad 3um, sic dicit : « In ratione, inquit, multitudinis includitur negatio rei; sed in ratione unius, negatio negationis et rei simul. Quod sic patet. Unum enim est quod non dividitur; divisio autem, quæ negatur per unum quod convertitur cum ente, oportet quod sit talis, quod in omni divisione salvetur. Hæc autem est divisio per affirmationem et negationem ; et hujus divisionis negatio constituit rationem unius. Est enim unum, quod non dividitur tali divisione quod sit in eo accipere hoc et non hoc. Et sic unum, in quantum negat affirmationem et negationem simul, est negatio rei et negationis simul. Prædicta vero divisio includitur in ratione multitudinis; et sic ibi includitur negatio rei; quia illa sunt multa, quæ sic dividuntur quod unum non est alterum. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 3, ad 1um, sic ait : « In multitudine negatio est secundum quod

(α) *materiæ* — *naturæ* Pr.

una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis, secundum quod una res dicitur non esse alia; et hujusmodi distinctionem per negationem, negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico quod negatio illa, in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem, vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione; et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio (α) privationis, vel negatio negationis. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2um, idem ponit : « Unum, inquit, non importat negationem nisi in ratione; unde secundum rem, magis se habet ad potentiam quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. » — Hæc ille.

Patet igitur, ex dictis, quod multitudo dicit in recto duplicem negationem, et unitas dicit unicam, ut dictum est in probatione primæ conclusionis; secundo, quod unitas dicit negationem rationis et non rei in recto, hoc est, quod illa negatio non est realis sed secundum rationem, licet neget rem et negationem simul, scilicet affirmationem et negationem, ut dicit sanctus Doctor, in *Quodlibeto* allegato; multitudo autem dicit negationem realem ex una parte, et ex alia dicit negationem insimul rei et negationis, idest, affirmationis et negationis, sicut unitas, ut dictum est in tertia conclusione et prima.

Quarta conclusio est quod multitudo quodammodo est prior unitate, et quodammodo posterior.

Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7, ad 15um, sic dicit : « Secundum Philosophum, inquit, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 9), multitudo est prior uno secundum sensum, sicut totum partibus, et compositum simplici; sed unum est prius multitudine naturaliter et secundum rationem. » Et post, dicit : « Divisio est causa multitudinis, et est prior secundum intellectum quam multitudo; unum autem dicitur privative per respectum divisionis, cum sit indivisum, non autem respectu multitudinis. Unde divisio est prior secundum rationem quam unum; sed multitudo est posterior. Quod sic patet : primum enim quod in intellectu cadit, est ens; secundum vero, negatio entis; ex his autem duobus sequitur, tertio (β), intellectus divisionis (ex hoc enim quod aliquid intelligitur esse ens, et intelligitur non hoc esse, sequitur in intellectu quod sit divisum ab eo); quarto autem sequitur in intellectu ratio unius, prout scilicet intellectus intelligit hoc ens non esse in se divisum; quinto autem sequitur intellectus multitudinis, prout scilicet hoc ens intelligitur divisum ab illo, et utrumque ipsorum esse in se unum. Quantumcumque enim aliqua intelligantur divisa, non intelligetur multitudo, nisi quodlibet divisorum intelligatur esse unum. Et sic patet quod non est circulus in diffinitione unius et multitudinis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 24, q. 1, art. 3), ad 2um. Item, 1 p., q. 11, art. 2, ad 4um.

Item, super 4. *Metaphysicæ*, in illo cap. : *Quoniam autem unius*, etc. (lect. 3), sic dicit : « Sciendum quod quamvis unum importet privationem implicitam, non tamen est dicendum quod importet privationem multitudinis : quia, cum privatio sit naturaliter posterior eo cujus est privatio, sequitur quod unum esset naturaliter posterius multitudine; iterum, quod multitudo poneretur in diffinitione unius : nam privatio diffiniri non potest nisi per suum oppositum, ut : quid est cæcitas? privatio visus. Unde, cum in diffinitione multitudinis ponatur unum; nam multitudo est aggregatio unitatum; sequitur quod in diffinitionibus esset circulatio. Et ideo dicendum quod unum importat privationem divisionis, non quidem divisionis quæ est secundum quantitatem; nam ista divisio determinatur ad unum particulare genus entis, et non posset cadere in diffinitione unius; sed divisionis formalis, quæ fit per opposita, cujus prima radix est oppositio affirmationis et negationis; nam illa dividuntur ad invicem, quæ ita se habent, quod hoc non est illud. Primo igitur intelligitur ipsum ens, et ex consequenti non ens, et per consequens divisio, et per consequens unum quod divisionem privat, et per consequens multitudo, in cujus ratione cadit divisio, sicut in ratione unius indivisio; quamvis aliqua divisa modo prædicto, rationem multitudinis habere non possint, nisi prius cuilibet divisorum ratio unius attribuatur. » — Hæc ille.

Item, 10. *Metaphysicæ*, super illo capitulo : *Opponuntur autem*, etc. (lect. 4), sic ait : « Nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine ergo considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis, prior est quam unum, secundum rationem; nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterior est secundum rationem, cum multitudo sit aggregatio unitatum. Divisio autem, quæ supponitur ad rationem unius quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuæ, quæ quidem præintelligitur uni quod est principium numeri; sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud ens dicuntur divisa, ex eo quod hoc ens non est illud. Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, deinde divisio,

(α) a verbo *qua* usque ad *privatio*, om. Pr.
(β) *tertio* — Om. Pr

et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quæ est ex unitatibus; nam licet ea quæ sunt divisa, multa sint, non tamen habent rationem multorum, nisi priusquam huic et illi attribuatur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod jam ad naturam numeri pertinet. » — Hæc ille.

Quinta conclusio : quod numerus de genere quantitatis, est unum quid simpliciter, et non solum sicut acervus.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, super 7. *Metaphysicæ*, cap. ult., quod incipit : *Quid autem oportet dicere et quale quid*, etc. (lect. 7), ubi sic ait : « Compositum quandoque sortitur speciem ab aliquo uno, quod est vel forma, ut in corpore mixto, vel compositio, ut patet in domo, vel ordo, ut patet in syllaba et numero; et tunc oportet quod totum compositum sit unum simpliciter. Quandoque vero compositum sortitur speciem ab ipsa multitudine partium collectarum, sicut patet in acervo, et populo, et aliis hujusmodi; et in talibus totum compositum non est unum simpliciter, sed secundum quid solum. » — Hæc ille.

Item, 8. *Metaphysicæ*, in illo capitulo : *Oportet autem non ignorare*, etc. (lect. 3), dicit sic : « Si aliquid addatur aut subtrahatur a numero aliquo, etiamsi sit minimum, non erit idem numerus secundum speciem. Minimum autem in numeris est unitas, quæ si addatur quaternario, crescet quinarius, qui est alia species numeri. Et hoc ideo est, quia ultima unitas dat speciem numero. » — Hæc ille. — Et post : « Numerus est per se ipsum unus, in quantum ultima unitas dat speciem et unitatem; sicut in rebus compositis ex materia et forma, per formam est (α) aliquid unum, et unitatem ac speciem sortitur. Et propter hoc, loquentes de unitate numeri ac si numerus non esset unus per seipsum, non possunt dicere quo est unus. Cum enim numerus componatur ex multis unitatibus : aut non est unus numerus simpliciter, ut si unitates congregentur in eo per modum coacervationis, quæ non facit simpliciter unum, et per consequens nec ens simpliciter in aliqua specie constitutum, et sic nec numerus est aliqua species entis; aut si numerus est unus simpliciter, et non per se ipsum, dicendum est quid facit eum esse unum ex multis unitatibus; quod non est assignare. Et similiter diffinitio est una per seipsam; et similiter non potest assignari aliquid per quod fiat una. Et hoc rationabiliter accidit; quia per eamdem rationem substantia, quam significat diffinitio, est ita unum sicut numerus, scilicet per se, ex hoc quod una ejus pars est ut forma alterius. » — Hæc ille. — Et sunt quasi verba Aristotelis in textu (t. c. 10). Et similiter, 7. *Metaphysicæ*, in illo capitulo : *Quoniam vero de substantia est perscrutatio*, Aristoteles idem ponit. Vult enim (t. c. 49) quod dualitas sit quid unum, et quod unitas non est actu, sed potentia in dualitate. — Ex istis omnibus patet quod numerus est unum simpliciter, et non solum acervus unitatum; immo, sicut homo est aliud a suis partibus, ita numerus a suis unitatibus; secundo, quod ultima unitas numeri est forma numeri, et dat speciem et unitatem numero.

Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 8, q. 2, art. 3, ad 7um, dicens quod « substantia senarii non est bis tria, sed semel sex; quæ substantia dicitur qualitas; et ad hanc qualitatem senarii se habent partes ejus ut dispositiones materiales, non ut qualitates partiales, sicut partes unius totius qualitatis ». Et pro intellectu istius, sciendum quod sicut duplex est forma hominis : quædam quæ dicitur forma partis, scilicet anima, quæ actuat materiam; alia quæ est forma totius, scilicet humanitas resultans ex forma partis et ex sua materia; ita forma numeri est duplex : quædam quæ se habet ut forma partis, scilicet ultima unitas; alia vero forma se habet ut forma totius et substantia vel qualitas numeri; et ista est quædam forma resultans ex ultima unitate se habente ad præcedentes ut formale respectu materialis. Et ista forma se habet ad omnes unitates ut forma ad materiam, et distinguitur realiter a qualibet unitate et ab omnibus simul; sicut humanitas distinguitur ab anima et corpore, divisim vel conjunctim sumptis.

De hac materia dicit Albertus, super quintum capitulum Dionysii, *de Divinis Nominibus*, movendo dubium : quid dat esse dualitati? Et respondet in hunc modum : « Dicendum, inquit, quod dualitas habet esse dualitatis a sua quidditate, per quam constituitur in propria specie; quæ quidem constituitur per adventum ultimæ unitatis, sicut et in aliis speciebus per adventum ultimæ differentiæ. Unde dicit Philosophus (5. *Metaphysicæ*, t. c. 19) quod *sex non est bis tria, sed semel sex;* quia quidditas uniuscumque rei est semel tantum. Et si quæratur : cum ordo ultimæ unitatis præsupponat multitudinem, unde venit illa multitudo? Dicendum quod unitas iterata, in quantum advenit forma divisionis in actu, secundum quod ipsa qualibet iteratione accipit aliam et aliam speciem vel rationem, est causa multitudinis binarii; ordo autem ultimæ unitatis dat sibi propriam quidditatem, secundum quam est in propria specie. » — Hæc Albertus.

Consonat Avicenna, 3. *Metaphysicæ*, cap. 4, ubi sic ait : « Unusquisque numerorum est species per se; et est unus in se, in quantum ipse est species ipsa; et in quantum ipse est ipsa species, habet proprietates. Illud enim quod non habet certitudi-

(α) *est.* — *enim* Pr.

nem in se, impossibile est ut habeat proprietatem primarietatis, vel compositionis, vel perfectionis, vel superfluitatis, vel diminutionis, vel quadrationis, vel cubitationis, vel aliarum figurarum, quas habent numeri. Igitur unicuique numerorum est sua propria certitudo, et forma propria, quæ de ipso concipitur in anima; et ipsa rectitudo est unitas ejus, qua est id quod est. Numerus autem non est multitudo quæ non conveniat in unitate; ita quod non est necesse dicere ipsum esse aggregatum ex unitatibus. Ipse enim numerus, in quantum est aggregatus, est unus, et possunt ei attribui proprietates. Nec est mirum si res sit una in quantum habet unam formam, sicut est denareitas, ternareitas, et habeat multitudinem in se. Igitur in quantum est ei denareitas, est cum proprietatibus quæ conveniunt omnibus decem; sed in quantum habet multitudinem non habet proprietates, nisi proprietates multitudinis, quæ est opposita unitati. » — Hæc ille. — Et post aliqua, subdit quomodo diffiniendus sit quilibet numerus, dicens : « Cum autem volueris scire certitudinem diffinitionis cujuslibet numeri, dicas quod numerus est proveniens ex aggregatione unius et unius, ita ut numerentur omnes unitates. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Sed contra primam conclusionem, quæ ponit quod unum quod est principium numeri, significat aliquod accidens superadditum ei quod dicitur unum illo modo, arguit Gregorius (dist. 24, q. 1, art. 2, concl. 3).

Primo sic. Unum quod est convertibile cum ente, non significat aliquam talem entitatem (α) superadditam entitati quæ est una. Igitur nec unum quod est principium numeri. Antecedens patet ex illis quæ dicit se probasse. Tenet consequentia : quia sive unum numerale dicatur de quolibet de quo dicitur unum convertibile cum ente, sive non, de quocumque tamen dicatur, sufficit illi quod sit unum unitate entis, ad hoc ut alteri possit connumerari, seu cum alio constituere numerum; et per consequens sufficit ad hoc ut de ipso possit prædicari unum numerale, id est, quod est principium numeri. Unde, posito quod Socrates sit unus homo unitate entis præcise, et similiter Plato, Socrates et Plato sunt vere duo homines; et per consequens uterque secundum se est unus unitate numerali, ex qua ille numerus integratur.

Secundo. Si unitas animæ intellectivæ vel angeli est distincta entitas ab entitate animæ, ergo hæc vel illa sunt duæ entitates; et per consequens utraque secundum se divisim est una. Et tunc quæratur de illa entitate, quæ connumeratur suæ unitati : an sit una per seipsam, et habetur propositum, nam secunda frustra ponitur; an (α) per aliam unitatem, et sic (β) proceditur in infinitum. Et similiter potest quæri de illa entitate, quæ dicitur unitas animæ : an per seipsam sit una, et si (γ) sic, eadem ratione entitas animæ seipsa erit una; an per aliam entitatem superadditam, et erit processus in infinitum. Et patet quod semper loquor de uno numerali.

Sed forte dicetur quod utraque entitas est una, sed diversimode; quia entitas unitatis est essentialiter una, vel potius unitas, sed entitas animæ est una denominative tantum, quia scilicet est habens talem unitatem. Sicut, si candor dicatur candidus, ut dicit Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 1, aliter ipse dicitur candidus, quia scilicet essentialiter est candor, et aliter cygnus; nam cygnus solum denominative dicitur candidus, quia scilicet in se habet candorem, et non est candor. Et sicut non potest concludi quod cygnus sit seipso candidus, et non per candorem superadditum, nec tamen sequitur processus in infinitum in candoribus; ita in proposito, non potest probari quod entitas animæ sit seipsa una, aut sit processus in infinitum in unitatibus (δ).

Contra solutionem arguitur

Primo. Quia entitas animæ non est in se indivisa per illam entitatem superadditam, quam ponis; nec etiam per illam entitatem superadditam, est distincta ab alia. Ergo nec per illam entitatem superadditam, est in se una, et illi connumerata. Consequentia nota est : quia, posito præcise quod aliquid sit in se indivisum, et sit divisum ab alio, hoc et illud constituunt numerum, vel sunt numerus; et per consequens quodlibet est unum. Antecedens patet : quoniam nulla entitas alteri superaddita, est causa indivisionis intrinsecæ, de qua loquimur, illius rei cui additur; nulla etiam est principium distinguendi aliquid a seipso, alioquin ipsa esset distincta a seipsa, et ipsa non esset ipsa; quod implicat contradictionem. — Confirmatur. Quia si tam entitas unitatis quam ponis (ε), quam entitas animæ, esset per se subsistens, nec informaret ipsam animam, constat quod non minus hæc et illa essent duæ, et per consequens quælibet una, quam sint nunc; et tamen tunc entitas animæ non esset una per istam entitatem. Ex quo patet quod exemplum inductum non est simile; nam per ipsum candorem cygnus est candidus, et si ille separatus exsisteret ab eo, non esset candidus.

Secundo. Quia non minus entitas animæ est per seipsam in se indivisa, et ab illa entitate superad

(α) *entitatem*. — *certitudinem* Pr.

(α) *an*. — *aut* Pr.
(β) *sic*. — Om. Pr.
(γ) *si*. — Om. Pr.
(δ) *unitatibus*. — *candoribus* Pr.
(ε) *ponis*. — *positionis* Pr.

dita divisa, quam e converso illa superaddita per se indivisa in se (α) et ab anima divisa; et per consequens non (β) minus per seipsam est una, quam illa entitas. Ex quo sequitur quod, si ista entitas sit per se una et unitas, quod etiam entitas animæ sit per se una, immo quædam unitas.

Tertio principaliter sic. Nulla res est in se indivisa per aliquam entitatem superadditam sibi. Ergo nulla est unum numerale per aliquam entitatem superadditam. Tenet consequentia; quia ratio talis unius consistit in præcisa indivisione intrinseca, sive simpliciter, si simpliciter sit unum, sive secundum quid, ut secundum hoc vel illud, si sit unum secundum quid, ut unum hoc vel unum illud, ut supra dictum est. Etiam de se patet antecedens.

Quarto arguitur (ibid., art. 1, concl. 3) sic. Si alicui aquæ jungantur ex diversis partibus duæ aquæ aliæ, et ex eis fiat una aqua totalis, quæ sit A : aut A est una aqua per unam aliquam entitatem sibi superadditam; aut non. Si non, habetur propositum. Si sic : vel illa esset aliqua entitas exsistens in tota aqua; vel aliqua exsistens tantum in conjunctione illarum aquarum partialium. Non potest dici primum. Quia vel esset entitas absoluta; et hoc non : — Tum quia ex tali conjunctione præcise non apparet quod possit aliqua entitas absoluta generari per totum; absurdum enim est dicere quod si scyphus aquæ addatur mari ex una parte, quod ex hoc per totum mare generetur aliqua entitas absoluta; — Et iterum, quia si alius scyphus secundo adderetur, iterum causaretur per totum mare similis entitas, et sic, quotquot scyphi adderentur; et tunc esset quæstio : per quam illarum totum esset una aqua; nec posset dari aliqua; — Tum quia de partibus illius entitatis esset quærendum : utrum omnes seipsis vel per aliquid additum essent unum, ut supra. — Vel illa entitas esset respectus; et istud etiam non potest dari : — Tum quia non apparet ad quem terminum esset respectus ille; — Tum quia tot causarentur respectus per totam aquam, quot successive scyphi adderentur; et non posset dici per quid esset tota aqua una; — Tum quia, esto quod talis respectus causaretur, nihil ad propositum; quia nullus respectus est entitas secundum se ab absolutis distincta.

Nec potest dici quod illa entitas sit causata in conjunctione tantum, ut aliqui forte dicerent, quia aliqua superficies esset noviter causata continuans illas aquas, vel aliquis respectus unionis, sive quod est unio illarum ad invicem, et per talem superficiem, vel respectum aquæ, illa tunc esset una aqua. Hoc, inquam, esse non potest : — Tum quia neutra hujusmodi entitas nova causatur, cum nec respectus sit entitas secundum se ab absolutis distincta, nec etiam ipsa superficies. — Tum quia oportet, eadem ratione, dicere per quid partes talis superficiei, si ponitur, sunt unum. Et sic : vel tandem deveniretur ad punctum, et non esset dare quod punctum esset illud per quod superficies illa esset una; vel oporteret dicere quod seipsis, et eadem ratione partes aquæ seipsis sunt unum. Eodem modo potest argui de respectu unionis, esto quod poneretur res distincta. Nam : vel esset extensus, et tunc quærendum esset per quid ejus partes sunt unum; vel esset indivisibilis, et tunc non posset dari in qua parte aquæ esset subjective, immo etiam nec in aliqua illarum aquarum, cum non sit major ratio de una quam de alia. — Tum quia, sive ponitur talis superficies, sive respectus, non est major ratio quod respectus, vel superficies causata in conjunctione aquæ conjunctæ priori aquæ ex una parte, sit illud per quod tota aqua sit una, quam superficies, vel respectus causatus in conjunctione alterius aquæ ex alia parte conjunctæ; ergo nec quam aliæ superficies continuantes alias partes illarum aquarum, vel respectus unionis illarum ad invicem.

Quinto arguitur sic. Nam quando unum corpus continuum dividitur per segregationem partium ad invicem, quælibet partium discretarum est una numero hoc aliquid secundum se, sicut prius erat corpus totale non divisum; et tamen nulla entitas est de novo causata in aliqua illarum partium per segregationem earum; igitur.

Sexto arguitur. Sumatur aliquis unus asinus singularis. Si iste sit unus per aliquam talem entitatem sibi superadditam : vel illa est quanta dimensive; aut non. Si non : aut illa est substantia; aut accidens. Non substantia; quia nec substantia immaterialis, cum nulla talis sit in asino; nec materialis, quia omnis talis, sive sit materia, sive forma, sive compositum, est quanta. Nec accidens : — Tum quia non esset signare in asino aliquam partem determinatam, in qua illud accidens esset; non enim apparet cur potius esset in capite quam in cauda. — Tum quia, esto quod ipsum esset in aliqua parte determinata, verbi gratia in capite, non propter illud pars materiæ exsistentis in cauda esset unum cum alia parte materiæ proxima sibi, nec cum parte formæ qua informatur, nec etiam pars formæ caudæ cum alia parte sibi proxima.

Si vero hujusmodi entitas sit quanta dimensive; igitur est multa. Et tunc quæratur : per quid illa multa sunt unum? Quia, vel seipsis, et tunc eadem ratione una pars formæ asini cum alia simili, et similiter cum materia, seipsis possunt esse unum, cum non minus istæ partes sint natæ facere unum ex se inter se, et similiter partes materiæ cum partibus formæ, quam partes illius entitatis additæ inter se; vel illa multa sunt unum per aliquam aliam entitatem, et tunc de illa quæratur in infinitum. Similiter hæc ratio, et forsitan evidentius quoad

(α) a verbo *et ab illa* usque *in se*, om. Pr.
(β) *non*. — Om. Pr.

aliquid, posset formari de aliqua una aqua, et aliis corporibus homogeneis.

Septimo. Ponatur quod Deus creet aliquam substantiam angelicam sine entitate sibi superaddita, et post lapsum temporis crearet in ipsa alias entitates, quales sunt in aliis substantiis angelicis; quo facto, constat quod ista substantia ita esset una sicut substantia alterius angeli. Tunc arguitur sic, demonstrando ipsam. Hæc substantia est una, et fuit una dum fuit sine entitate superaddita. Ergo hæc substantia non est una per entitatem superadditam. Consequentia patet; quia enim substantia nivis est alba per entitatem superadditam, ideo si ipsa esset sine aliqua entitate sibi superaddita, ipsa non esset alba. Patet etiam ratione; quia per nullam rem aliquid est tale, qua remota et nullo alio vice illius posito, ipsum nihilominus est tale. Antecedens pro prima parte patet de se. Sed pro secunda probatur : quia, dum ipsa fuit sine superaddita entitate, si non fuit una, ergo fuit aliquæ entitates inter se divisæ, id est, quarum una non erat alia; et si sic, ergo et nunc ipsa est aliquæ entitates ad invicem distinctæ; et per consequens ipsa non est una. Patet consequentia : quia constat, secundum casum, quod illæ entitates quæ ipsa fuit, verbi gratia B, C, eædem ipsæ sunt nunc, ita quod ipsa eadem entitas B, quæ tunc fuit, est nunc, et ipsa eadem entitas C, quæ tunc fuit, est nunc (α) etiam; et per consequens neutra in alteram vel aliquam aliam conversa vel transmutata; ergo et nunc una non est alia; et cum utraque sit, sequitur quod una a reliqua sit divisa. — Confirmatur. Quia ideo præcise tunc hæc entitas B non erat illa entitas C, quia hæc erat hæc, et illa erat illa. Unde, sicut omnis entitas seipsa formaliter est ipsa, sic seipsa est divisa a non ipsa, seu non est alia; et per consequens, quamdiu ipsa est ipsa, est divisa ab alia. Et constat quod quamdiu ipsa est, ipsa est ipsa. Non enim putandum est quod sicut possibile est aliquam eamdem rem prius fuisse non tantam vel talem, et postea esse tantam et talem, sic sit possibile eamdem entitatem prius fuisse non hanc vel illam, et postea esse illam; hoc enim posito, ipsa non esset eadem entitas, sed alia. Sed nunc est entitas B, quæ fuit. Ergo nunc ipsa non est entitas C, sed ab illa divisa. Ex quo ulterius sequitur quod hæc substantia angeli nunc (β) est una.

Forte dicetur quod impossibile est hujusmodi substantiam esse sine aliqua entitate superaddita. — Contra :

Primo. Quia, esto quod illud esset impossibile, nihilominus sequitur propositum. Quia, si ista substantia esset una non seipsa sed per aliquam entitatem sibi superadditam, si etiam per impossibile poneretur ipsam esse sine entitate superaddita, ipsa tunc non esset una; sicut quia ignis est calidus caliditate sibi superaddita, si poneretur quod ignis esset sine caliditate, ipse non esset calidus, esto quod impossibile esset ipsum sic poni, sicut dicerent philosophi; ergo per oppositum, si posito illo impossibili, adhuc substantia esset una, sequitur necessario quod ipsa non est una per aliquam entitatem sibi superadditam. Simili modo probat Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 6, quod Pater non ideo est ingenitus quia Filium genuit; quia, *si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingenitum;* et tamen suppositio est penitus impossibilis.

Secundo. Quia falsum est illud esse impossibile. Non enim aliqua contradictio implicatur, si (α) ponatur illa substantia esse, et nulla entitas sibi superaddita esse. Præterea, non minus possibile est substantiam esse sine aliqua entitate sibi superaddita, quam esse aliquod accidens sine subjecto; quod tamen constat per fidem esse possibile.

II. Alia argumenta Gregorii. — Secundo loco arguit idem Gregorius (q. 2, art. 2), probando quod numerus nihil superaddit rebus numeratis.

Primo sic. Quæcumque sunt tot vel tot, sunt seipsis, et non per aliquam entitatem inhærentem eis, tot vel tot. Ergo nullus numerus est aliqua res inhærens rebus numeratis. Consequentia tenet. Et antecedens probatur : quia omnium quæ sunt tot vel tot, quodlibet seipso, et non per aliquam entitatem inhærentem sibi, est unum, ut patet ex dictis; ergo quodlibet eorum (β) et quodlibet aliud, seipsis, non per aliquam entitatem eis inhærentem, sunt duo; et quælibet tria, seipsis tria; et universaliter quælibet tot vel tot, ut decem vel quinquaginta, aut alio quolibet numero, seipsis tot sunt vel tot. — Confirmatur, inquit. Quia si aliqua essent tot, verbi gratia, duo, per entitatem inhærentem, unum illorum duorum et illa dualitas essent duæ entitates : vel ergo seipsis, et tunc eadem ratione prima duo et quælibet alia duo seipsis sunt duo, cum non possit ratio potior assignari pro istis quam pro illis; vel sunt duo alia dualitate inhærente, et tunc sequitur illam et illud primo sumptum, esse duas entitates per aliam dualitatem, et sic in infinitum.

Secundo. Aut istud accidens additum, quod dicitur esse numerus, est entitas omnino simplex et indivisa in se; aut est entitas composita et divisa in partes. Primum dici non potest. — Primo, quia numerus non esset quantitas discreta, cum omnis quantitas (γ) sit divisibilis, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 18). — Secundo, quia tunc sequitur quod idem accidens numero secundum se totum sit in pluribus rebus loco maxime distantibus, verbi gratia : millenarius hominum in diversis mundi partibus

(α) *et ipsa eadem entitas C, quæ tunc fuit, est nunc.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.

(α) *si.* — *sed* Pr.
(β) *eorum.* — *ens* Pr.
(γ) *discreta.* — Ad. Pr.

exsistentium esset totus in quolibet illorum, et iterum totus in qualibet parte cujuslibet eorum; quod est absurdum et impossibile per naturam. Consequentia patet : quia qua ratione est in uno homine, eadem ratione est in quolibet; et qua ratione in una parte unius hominis, eadem ratione in qualibet parte (α). — Tertio, quia sequitur quod quandocumque generatur unus homo, simul in quolibet homine mundi fieret una res nova absoluta; nam tunc esset novus numerus hominum. Nec solum una fieret, sed innumerabiles. Nam iste homo noviter genitus et Socrates præexsistens essent duo, et per consequens in utroque fieret binarius; et eadem ratione in quolibet alio homine fieret novus binarius, nam quilibet alius et ipse essent duo; item, ipse et quilibet alii duo essent tres, et per consequens in quolibet fieret ternarius; et sic quotcumque hominibus posset connumerari, tot in quolibet homine fierent novæ entitates; hæc autem absurda sunt audientibus.

Si vero istud accidens sit entitas in se divisa et habens partes, tunc vel suæ (β) partes sunt ad invicem continuæ, et sic numerus non esset quantitas discreta, sed continua, seu magnitudo, cum omnis quantitas divisibilis in continua sit magnitudo, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 18); ex quo ulterius sequitur quod in omnibus rebus aliquo numero numeratis, verbi gratia millenario loco etiam distantibus, esset una magnitudo; et multa alia ex hoc inconvenientia possunt inferri. Vel suæ partes sunt ad invicem non continuæ sed discretæ, vocando discreta quæcumque non sunt ad invicem continua, seu unum per continuationem; et tunc, vel illæ partes essent numeri, vel unitates, non enim possent esse aliæ partes quantitatis discretæ in quantum hujusmodi. Non potest dici quod sint numeri. Tum quia non quilibet numerus est divisibilis in numeros, verbi gratia, binarius unitatum. Tum quia quilibet illorum numerorum haberet partes, et de illis etiam esset quærendum; et sic vel quilibet numerus esset compositus ex infinitis numeris, quod est impossibile, vel aliquis numerus esset compositus ex unitatibus, et eadem ratione quilibet, quamvis unus (γ) ex paucioribus, et alius ex pluribus. Et si istud detur : aut istæ unitates seipsis nullo addito sunt numerus; aut per aliquod additum eis. Si per additum, quærendum est de illo utrum sit simplex, vel habens partes, sicut prius. Si seipsis illæ unitates sunt numerus, cum unitates numerales non sint res superadditæ rebus numeratis, sed quælibet talium rerum sit seipsa et non per aliquid ei additum una, sequitur quod numerus non sit accidens superadditum rebus numeratis, id est, rebus quæ sunt tot vel tot.

(α) *parte.* — Om. Pr.
(β) *suæ.* — *duæ* Pr.
(γ) *unus.* — Om. Pr.

Tertio. Nam Philosophus dicit, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 21), quod numerus est pluralitas unitatum, id est, plures unitates, ut sit locutio intransitiva; secundum quem sensum apparet eum fuisse locutum, ex eo quod, 3. *Physicorum* (t. c. 68), ubi nova translatio habet : numerus est *uno plura*, translatio commenti habet : numerus est (α) *plures unitates*. Et Commentator, ibidem, commento 68, dicit quod « numerus est coacervus unitatum ». Et 10. *Metaphysicæ*, commento 21, dicit quod « in diffinitione numeri dictum est quod est multitudo composita ex unitatibus ». Et rursus, 4. *Physicorum*, commento penultimo (133), dicit quod quia unum est mensura unius generis, plures unitates est numerus. Constat autem quod unitates non sunt aliqua accidentia, vel entitates superadditæ rebus unis et numeratis; et per consequens nec ipse numerus. Ex quo ulterius sequitur quod nullus numerus, proprie loquendo, est aliqua entitas per se una, sed plures. Unde, sicut nulla res per se una est populus vel exercitus, sic nulla res, in quantum hujusmodi, est numerus; nec de aliqua per se una re potest verificari aliquis terminus numeralis, vel si verificetur, hoc contingit in quantum illa pro quibus subjectum supponit erunt plura, et non in quantum unum. Sicut ergo dicimus quod Socrates et Plato sunt duo homines, sic possumus dicere quod sunt dualitas, vel binarius hominum (β); et sicut nulla res per se una est Socrates vel Plato, aut aliqui duo homines, sic nulla res est dualitas aut binarius hominum, etc.

III. Argumenta Scoti. — Tertio loco arguit sic ad idem Scotus, et multi alii (apud Aureolum, dist. 24, q. 1, art. 2).

Primo. Nulla realitas videtur acquiri in aliquo, per hoc quod fit cum alio, quæ non acquireretur si fieret sine alio. Sed manifestum est quod si fiat lapis, præcise et per se, non acquiritur in eo realitas aliqua pertinens ad numerum, nisi sola propria unitas. Ergo, si ponatur (γ) fieri cum alio lapide, nulla alia realitas acquiretur, nisi quod quilibet lapis habebit propriam unitatem.

Secundo. Si numerus esset accidens pertinens ad genus quantitatis, et esset accidens simplex : vel poneretur esse subjective in qualibet unitate secundum se totum, et ita unum simplex accidens esset in diversis subjectis, quod est impossibile; aut poneretur in una sola unitate; et hoc est magis impossibile : tum quia numerus non est subjective in uno; tum quia aliæ unitates nihil facerent ad numerum. Aut poneretur secundum aliquid sui in una unitate, et secundum aliquid sui in alia; quod etiam dici non potest : tum quia numerus supponitur quod sit reali-

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *hominum.* — Om. Pr.
(γ) *ponatur.* — *potest* Pr.

tas simplex accidentalis de genere quantitatis; tum quia hujusmodi realitates, quæ sunt partes numeri, non videntur aliud quam unitates, et per consequens numerus non est alia res ab unitatibus ipsis. Ergo numerus non est aliquod unum accidens, vel una entitas.

Tertio. Quia si sic : aut numerus est una forma, et per consequens principium numeri prædicabitur de numero; aut illa est plures habens partes, quarum una ponitur subjective in uno continuo, et alia in alio; et hoc est impossibile, quia tunc in continuo essent duæ quantitates, scilicet continuitas et pars illius numeri, etc.

Quarto. In illis quæ sunt divisa, non est una forma realis. Sed numerus et divisio facit continua actu divisa. Ergo non ponit in eis aliquam formam realem.

Quinto. Quia si sic, datis duobus numeris, darentur necessario infinitæ realitates. Posita namque dualitate lapidum, et dualitate lignorum, quæritur : utrum illa dualitas duarum dualitatum sit aliquid reale aut non? Et si non, pari ratione nec dualitates (α) lapidum vel lignorum fuerunt aliquid reale. Et similiter, si dualitas dualitatum non sit accidens superadditum dualitatibus lignorum et lapidum, pari ratione nec dualitas lignorum dicit accidens superadditum lignis. Si vero tertia dualitas sit accidens reale superadditum primis dualitatibus duabus, jam sunt tria accidentia realia : primum est dualitas lapidum, secundum est dualitas lignorum, et tertium dualitas primarum dualitatum. Et tunc quæritur de ternitate istorum trium accidentium : utrum sit accidens reale superadditum? Et si sic, jam habentur quatuor res; et quæritur de quaternitate illarum, utrum sit quinta res; et sic in infinitum. Si vero non, pari ratione nec dualitas lapidum vel lignorum fuit accidens reale superadditum lignis aut lapidibus. Igitur, etc.

Sexto. Impossibile est minorem numerum æqualem esse majori numero, sic quod accidens reale minus sit æquale accidenti reali majori. Sed si dualitas sit tale accidens superadditum rebus duabus, tunc realitas dualitatis duorum quinariorum est major realitas quam realitas dualitatis duorum lignorum; quoniam illa realitas dividi potest in duas partes majores, videlicet in realitatem unius quinarii et realitatem alterius quinarii, dualitas vero lignorum dividitur in duas unitates, de quibus constat quod sunt minores quam realitates quinariorum; et ita patet quod dualitas quinariorum est major realitas quam dualitas duorum lignorum. Patet autem, ex alia parte, quod omnis dualitas omni dualitati est æqualis. Igitur, si forma numeri est tale accidens reale, major realitas erit æqualis minori; quod est impossibile.

(α) *dualitates*. — Om. Pr.

Septimo. Nullum accidens reale replicatur super seipsum. Sed numerus super seipsum replicatur; dicimus enim duos binarios, et tres ternarios, et sic de aliis. Igitur, etc.

Octavo. Partes materiales alicujus totius, non possunt fieri partes alterius, sine sui mutatione; sicut nec materia potest fieri sub nova forma absoluta, sine mutatione. Sed unitates quæ sunt partes materiales numeri quinarii, possunt fieri materia senarii, sine sui mutatione; sicut patet de quinque lapidibus; quoniam si generetur sextus, patet quod nulla mutatio facta est circa priores lapides, et tunc erunt partes senarii de novo. Ergo impossibile est quod senarius vel quinarius sint talia accidentia realia.

Nono. Nullum reale accidens est idem numero in decem hominibus et decem equis. Sed Philosophus dicit, 4. *Physicorum* (t. c. 110), cap. de *Tempore,* quod idem est denarius decem hominum et decem equorum; et per hoc probat quod idem est tempus omnium motuum. Igitur.

IV. Argumenta Aureoli. — Quarto loco arguit Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 2), contra eamdem conclusionem. Vult enim probare quod forma numeri non sit extra animam; et arguit

Primo sic. Quia si sic, sequeretur quod datis duobus numeris, ponuntur infinitæ res in actu; statim enim dualitas illorum numerorum est res tertia, et ternitas illorum trium est res quarta, et quaternitas res quinta, et sic in infinitum.

Nec valet, inquit, si dicatur quod realitas totius numeri non est quoddam distinctum, ut quædam res tertia a realitate partium, sed sicut includens utramque differt a qualibet illarum, ita quod numerus non differt ab unitatibus nisi sicut totum constitutum a partibus constituentibus; et sic binarius dicit rem diversam a qualibet unitate, non tamen connaturalem illis; et idcirco realitas binarii non facit ternarium cum realitate duarum unitatum, sicut nec realitas totius est quid componibile cum realitate materiæ et formæ. Istud, inquit Aureolus, non valet, sed deficit in duobus : primo quidem, cum ait formam numeri ex unitatibus componi.

Primo sic. Nulla namque forma componitur ex sua materia. Sed manifestum est quod unitates sunt materia ternitatis et aliorum numerorum. Quamvis enim numerus in concreto, utpote ternarius, includat unitates in recto, sicut simus includit nasum, tamen ternitas in abstracto non includit unitates quarum est ternitas, nisi in obliquo; unde dicitur ternitas unitatum, sicut simitas nasi. Ex quo patet quod unitates sunt subjectum et materia ternitatis et non partes integrales ipsius. Igitur non est verum quod forma numeri non (α) sit totalitas unitatum, etc.

(α) *non*. — Om. Pr.

Secundo sic ad idem. Quia forma numeri in abstracto, non est aliud quam quædam totitas, et tantitas, ac mensura distinctorum, quorum quodlibet est aliquid unum. Sed ex terminis patet quod mensuratio, seu totitas ac tantitas distinctorum, non est aliquid constitutum (α) ex distinctis, sed magis est terminatio eorum, et actus competens eis in quantum distincta sunt. Ergo manifestum est quod forma numeri non est aliquid compositum ex unitatibus.

Tertio sic ad idem. Si compositum esset formaliter numerus, impossibile esset intelligere compositionem unitatum absque numeratione; unde non esset aliud numerare quam componere et conjungere unitates. Sed constat quod unitates possunt conjungi, componi et actuari; nec tamen propter hoc scietur numerus earum, aut quot sunt. Ergo numerus non addit ad unitates illud quod totum addit ad partes, immo est (β) quædam forma accidentalis unitates respiciens ut subjecta seu mensurata; propter quod, si sit in rerum natura, poneret in numerum, sicut ponit accidens ad subjectum; et per consequens proceditur in infinitum, quod est principale intentum.

Secundo, inquit, deficit in hoc illa evasio, quia dicit quod numerus non ponit aliquid numerabile contra unitates. *Primo* sic. Certum est enim quod unitates sunt quid continuum. Sed numerus est species distincta a continuo, et ponit in numerum in speciebus quantitatis. Ergo dicit aliquid numerabile cum unitatibus in quibus exsistit.

Secundo sic ad idem. Nam conceditur quod denarius lapidum et denarius lignorum sunt duo denarii. Sed manifestum est quod non sunt duæ unitates, immo (γ) viginti. Ergo est alius numerus numerorum, et alius numerus unitatum; quod non esset, nisi ad invicem essent connumerabilia unitates et numerus unitatum.

Tertio sic ad idem. Philosophus expresse dicit, 5. *Metaphysicæ,* 8 et 7, quod (δ) composita substantia est tertia a materia et a forma; et per consequens ponit in numero. Dato igitur quod numerus non esset nisi aggregatio unitatum, et quasi totum aliquod constitutum ex ipsis, nihilominus posset ut res tertia numerari.

Secundo principaliter arguit contra conclusionem, dicens : Secundum inconveniens principale quod sequitur (ε), si forma numeri sit aliquod reale, est quod (ζ) numeri supra se reflectuntur, dicendo, tres ternarii, aut, duo ternarii, et sic in infinitum.

(α) *constitutum. — distinctum* Pr.
(β) *est. — ut* Pr.
(γ) *immo. — hujus* Pr.
(δ) *quod. —* Om. Pr.
(ε) *dicens : Secundum inconveniens principale quod sequitur. — quia* Pr.
(ζ) *est quod. — cum* Pr.

Sed hoc non competit alicui formæ reali; non enim albedo suscipit albedinem (α), aut nigredinem, aut pallorem.

Nec valet si dicatur quod cum dicitur, tres ternarii, ternitas ternariorum non est aliud a novenario unitatum, et ita non fit reflexio super priorem numerum, sed generatur alius numerus unitatum. Hæc, inquit, evasio nullius est momenti.

Primo, pro eo quod dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 19), quod bis tria non sunt sex; et pari ratione ter tria non sunt novem formaliter, ita quod ternitas ternariorum sit formaliter novenarius unitatum. Unde Commentator dicit, 5. *Metaphysicæ,* commento 19, quod forma senarii est « unicum (β) sex, non tres binarii ». Ergo non est verum quod dicendo, tres ternarii, hæc ternitas ternariorum sit idem quod novenarius.

Secundo ad idem. Quæcumque formaliter sunt diversæ summæ et diversæ totitates, sunt diversi numeri formaliter. Sed alia est summa ternariorum ternitas, et alia unitatum novenarius. Ergo non sunt idem numerus.

Tertio ad idem. Mens concipiens ternitatem ternariorum, concipit per ternitatem aliquam rationem cui subjicit ternarios. Sed eosdem ternarios non subjicit novenario; non enim in tribus ternariis sunt novem ternarii. Ergo ratio ternitatis, quam prædicat de ternariis, non est eadem cum ratione novenarii.

Quarto ad idem. Unus numerus dicitur alium numerare, et esse pars alterius aliquota, ut patet ex quinto Euclidis; unde binarius est tertia pars senarii. Sed unus numerus alium non numeraret, nisi posset esse subjectum numeri; binarius enim nunquam numeraret senarium, nisi per ternarium duceretur. Igitur idem quod prius. Concludit igitur quod ex quo forma numeri reflectitur super seipsam, et protenditur in infinitum, (hoc autem est proprium entium rationis quæ formantur ab intellectu, et nullo modo competit enti reali posito extra mentem), manifeste concluditur et demonstrative quod forma numeri nihil est in re extra. — Hæc ille.

Tertio principaliter arguitur sic. Licet forma numeri non sit formaliter connexio unitatum sed mensura earum, nihilominus hujusmodi connexionem supponit. Sed manifestum est quod unitates nullam connexionem habent ad invicem nisi per intellectum, loquendo de connexione quæ exigitur ad ipsum numerum. Si enim ex natura rei habent connexionem, quæritur quæ sit illa. Non enim sunt connexæ quia continentur infra idem marsupium, quia denarius in una bursa exsistens, et exsistens in alia, sunt duo, sicut et illi qui continentur infra idem marsupium, vel sicut lapides qui continentur

(α) *albedinem. —* Om. Pr.
(β) *unicum. — unitatum* Pr.

infra eumdem campum, quia lapis qui est hic, et qui est ultra mare, sunt duo lapides; nec quia continentur infra idem hemisperium, quia sol qui est sub terra, et stella quæ est supra terram, sunt duo corpora; nec quia continentur infra idem cœlum, quia angelus qui non continetur et lapis qui continetur sunt duæ res; nec quia continentur infra ambitum universitatis rerum, scilicet infra rationem entis, quoniam talis ambitus et talis continentia non est secundum rem, sed tantum per intellectum. Ergo impossibile est quod forma numeri, quæ præsupponit connexionem unitatum, sit, nisi per intellectum.

Quarto sic principaliter. Si forma non sit ab anima, sed sit realiter in natura, non erit in actu nisi unus numerus, videlicet ille qui comprehendit universitatem (α) omnium rerum distinctarum. Si enim detur quod sint plures alii numeri minores illo in actu, qui mensurent diversas partes universitatis, sequitur quod summe opposita insint actu eisdem unitatibus; quoniam duo lapides mensurantur dualitate et ternitate, quia est in universo tertius lapis, et quaternitate, et sic de omnibus, donec consumantur universi lapides; et deinde sub majoribus aliis numeris, addendo arbores ad lapides; et deinde sub majoribus, addendo folia et flores. Et sequitur quod quicumque dati lapides sunt subjecta partialia summarum innumerabilium et inexplicabilium numerorum in actu; quod est contra Philosophum : quia, dum quaternarius est in actu, ternarius est in potentia; immo sequeretur quod ultra ternarium qui est in actu (β) in tribus lapidibus, qui sunt respectu quaternitatis subjecta partialia, alius ternarius est in potentia, quia in omni quaternario ternarius est in potentia. Ergo manifeste apparet quod formæ numerorum non sunt actu extra animam in actu.

Quinto sic. Si forma denarii esset in decem lapidibus actualiter exsistens, sequitur quod in illis decem lapidibus esset in actu duodenarius; immo, tot quot modis possunt combinari ad invicem lapides. Incipiens namque illos decem lapides computare ab una parte, formabit suum binarium, et suum ternarium, et sic deinceps usque ad denarium (γ); incipiens vero ab altera, formabit alium binarium, et alium ternarium, et sic deinceps. Secundum hoc ergo, jam habemus duos denarios. Et pari ratione, habebitur tertius, incipiendo a secunda unitate ex ista parte, et quartus, incipiendo a secunda ex alia. Et universaliter, tot denarii possunt hic apprehendi, quot modis potest ordo et connexio unitatum variari. Quæritur ergo de istis denariis : utrum quilibet sit in actu in decem lapidibus, aut unus tantum. Non potest autem poni quod unus; quia qua ratione unus est ibi, eadem necesse est quod centum vel plures denarii in decem lapidibus sint in actu. Et hoc est impossibile et absonum; quia manifeste sequeretur quod debens centum denarios, non haberet solvere nisi decem. Ergo impossibile est quod denarius decem lapidum sit in actu, nisi ab anima computante.

Sexto sic. Forma numeri non est aliud quam quædam totitas, sive summatio distinctorum. Hæc autem ratio non est aliud quam terminus distinctorum, in quantum distincta sunt. Sicut enim figura non est aliud quam terminus continui, sic non est aliud totitas quam terminus distinctorum, non quidem in quantum sunt continua, sed secundum quod sunt distincta; distincta namque, in quantum hujusmodi, sunt quoddam terminabile per hanc totitatem vel illam, ut per ternitatem vel quaternitatem; unde, in quantum sunt distincta, sunt quoddam summabile. Sed manifestum est quod esse summabile non est in potentia nisi ad aliquid rationis, scilicet ad summationem istam vel illam, quæ importatur per totitatem, ut per ternitatem aut quaternitatem. Constat enim quod summatio non est in re extra, sed tantum in mente summante. Ergo forma numeri non est, nec potest esse, nisi in anima objective.

Septimo. Quia Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 131), dicit hæc verba : *Dicamus igitur quod cum numerans non fuerit, numerare non erit; ergo manifestum est quod numerus etiam non erit. Et cum nil natum sit numerare præter animam, et de anima intellectus, impossibile est ut sit numerus, cum anima non fuerit.*

Octavo. Nam Commentator, in eodem 4. *Physicorum*, commento 131, exponens prædicta verba Aristotelis, ait quod « cum res numerans, quæ est anima, non fuerit, tunc numerare, quod est ejus actio, non erit; et cum numerare non fuerit, manifestum est quod numerus non erit. Numerus enim, aut est numeratum, aut actio numerantis in numerato; manifestum est autem quod non est numeratum; ergo est actio numerantis in numerato; cum autem non fuerit numerans, ejus actio non erit; ergo declaratum est quod cum numerans non fuerit, non erit numerus. Impossibile est autem aliquid aliud numerare præter animam, et de anima intellectus. Ergo manifestum est quod si anima non fuerit, non erit numerus ». Et infra : « Esse vero numeri in anima, non est esse omnibus modis, quoniam esset sicut chimera et hircocervus; sed esse ejus, extra mentem, est in potentia, propter subjectum proprium; esse vero ejus in anima, est in actu, scilicet quando anima egerit illam actionem, quæ dicitur numerus, in subjecto præparato ad recipiendum illam. » — Hæc Commentator. — Igitur manifestum est quod numerus non est in actu in rerum natura, sed tantum in potentia, secundum mentem

(α) *univeritatem*. — *unitatem* Pr.
(β) a verbo *ternarius*, usque *in actu*, om. Pr.
(γ) *aenarium*. — *ternarium* Pr.

Commentatoris. — Hæc Aureolus, contra primam conclusionem.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra secundam conclusionem, quæ ponit quod unum quod est principium numeri, non dicitur de rebus abstractis a materia, arguit sic Gregorius (dist. 24, q. 1, art. 2).

Primo. Nam Augustinus, 2. *de Libero Arbitrio*, cap. 85, volens probare numeros non esse nobis per sensus corporis notos, assumit pro fundamento, quod quilibet numerus tot vocatur, quoties habet unum, verbi gratia : si bis habuerit unum, vocatur duo; si ter, tria; si decies, decem. *Quilibet enim omnino numerus,* inquit, *quoties habet unum, hinc illi nomen est, et tot appellatur. Unum vero quisque verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri; quidquid enim sensu attingitur, jam non unum, sed multa esse convincitur.* Ex quibus patet quod Augustinus loquitur de uno quod est principium numeri, et quod tale unum non dicitur simpliciter de aliquo corpore, vel habente partes, ac per hoc nec de (α) aliquo non simplici, sed de rebus simplicibus proprie dicetur.

Secundo. Nam Philosophus, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 4), loquens de uno quod est metrum et principium numeri, dicit quod *in numeris est metrum certissimum ; unitatem enim ponunt indivisibilem omnino.* Et cito post, dicit quod *quamvis semper metrum sit indivisibile, non similiter tamen omne metrum est indivisibile, ut pes et unitas, sed hoc quidem omnino, illud vero indivisibilia ad sensum includit, sicut dictum est jam, nam* (β) *forsan omne continuum est divisibile.* Ubi Commentator, commento 4, exponens, ait : « Non omnes unitates quæ accipiuntur ad mensurandum, sunt indivisibiles eodem modo ; sed quædam sunt indivisibiles simpliciter, ut unum in numero, et quædam per institutionem, ut pes vel palmus. » Ex quibus patet quod, secundum intentionem Philosophi, unum quod est principium numeri, est omnino indivisibile ; et per consequens, de nullo non simplici, hujusmodi unum verificatur, sed de solis abstractis, quæ sunt vere indivisibilia.

Tertio. Quia quodlibet eorum quæ numeramus, dicendo : unum, duo, tria, etc., secundum hoc præcise numeratur, secundum quod est in se indivisum et non multa; et per consequens, quodlibet quod est unum principium numeri, vel integrans cum aliis numerum, ideo præcise est sic unum, quia in se indivisum. Ex quo ultra sequitur quod, si est unum simpliciter, est in se indivisum simpliciter; et si est unum secundum quid, est indivisum secundum quid. Cum ergo nullum habens partes sit simpliciter indivisum, quinimmo quodlibet sit divisum et multa, sequitur quod nullum tale sit simpliciter unum. Assumptum declaratur, deducendo in singulis. Si enim numerentur exercitus vel populi, et dicantur, verbi gratia, duo vel tres, quilibet sic ideo præcise dicitur unus, quia est ex se in plures exercitus indivisus; nam si esset plures exercitus sicut est plures homines, sicut non dicitur unus homo, ita non diceretur unus exercitus; nec dicerentur duo exercitus, sicut non dicuntur duo homines; et sicut neuter exercitus est unus homo, sic neuter esset unus exercitus. Similiter, si sint duæ domus, quælibet ideo præcise est una, et sic connumeratur alteri, quia est indivisa in plures domos, quamvis sit divisa in plures parietes, et lapides, et ligna. Et eodem modo, duo homines dicuntur duo, secundum quod uterque secundum se est indivisus in multos homines, quamvis sit divisus in plures partes essentiales et integrales. Et ita generaliter reperitur in omnibus.

Quarto. Quia Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 68), probans quod in numeris est devenire ad minimum, dicit quod *causa est, quia unum est indivisibile, quodcumque unum sit, ut homo, unus homo, et non multi; numerus* (α) *autem est uno plura, et quanta* (β) *quædam; quare necesse est stare ad indivisibile.* Et constat quod ipse loquitur de uno quod est principium numeri. Et Commentator exponens, commento 68, dicit : « Omne unum est indivisibile, ut (γ) unus homo, unus equus; est enim indivisibilis in illa specie. Ideo unum simplex, scilicet unum numerale, est indivisibile. Et quia numerus est coacervus unitatum, numerus erit compositus ex indivisibilibus, etc. »

Quinto. Si unum quod est principium numeri, diceretur de aliquo non simplici, sequitur quod aliquis numerus simpliciter sumptus, esset plura quam quoties continet unum, et non præcise tot. Consequens est contra Augustinum. Consequentia patet, quia unum quod ille contineret numerus, esset plura, non unum tantum; et sic numerus continens tale unum decies præcise, vel talia una decem, esset plura quam decem.

Sexto. Aliqua res simplex est simpliciter una, et alteri connumerabilis. Ergo unum quod est principium numeri simpliciter, dicitur de aliqua re simplici. Antecedens est notum ; nam una anima intellectiva est simpliciter una, et est connumerabilis alteri animæ intellectivæ, dicendo : una et duæ; sic enim anima Socratis et Platonis sunt duæ animæ, sicut Socrates et Plato sunt duo homines.

(α) *de.* — Om. Pr.
(β) *nam.* — *non* Pr.

(α) *numerus.* — *minus* Pr.
(β) *quanta.* — *quælibet* Pr.
(γ) *ut.* — Om. Pr.

II. Argumenta Aureoli. — Secundo loco, contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 3) probando quod numerus qui est quantitas discreta, vere reperitur in substantiis separatis, et (α) ubicumque est multitudo; et per consequens, unum quod est principium numeri, reperitur in eis. Et arguit

Primo sic. Ibi est vere et formaliter quantitas, ubi vere interrogatur per quot et (β) per quantum, et (γ) vere etiam respondetur ad hujusmodi quæstiones. Manifestum est enim quod penes interrogationes distinguuntur prædicamenta, immo et ab ipsis denominantur, quamvis magis proprie denominarentur a responsivis; unde prædicamentum qualitatis proprius diceretur talitas quam qualitas, et prædicamentum quantitatis tantitas vel totitas. Sed manifestum est quod de angelis interrogatur per quot, et ad istam quæstionem proprie respondetur quod sunt decem angeli, vel millia millium, sicut dicit Propheta. Ergo formalis ratio numeri qui est de genere quantitatis, vere reperitur in ipsis.

Secundo sic. Numerus, discreta quantitas, est subjectum in arithmetica, cum scientiæ mathematicæ sint de quantitate. Sed constat quod, omnibus aliis numeris annihilatis et remanente angelorum multitudine, adhuc tota arithmetica posset locum habere circa illam multitudinem; quoniam ibi reperiretur par et impar, cubitum et quadratum, et sic de omnibus passionibus quas inquirit arithmeticus. Ergo vere ibi reperiretur numerus de genere quantitatis.

Tertio sic. Ubicumque est vera ratio summæ, ibi est ratio numeri, qui consistit in summa. Sed constat quod diversæ summæ possunt reperiri in angelis; eis enim attribui potest ternarius, quaternarius, millenarius, et sic de aliis. Ergo formalis ratio numeri reperitur in ipsis.

Quarto sic. Forma non diversificatur, quantumcumque applicetur ad subjecta alterius rationis; unde eadem est albedo specifice in margarita et in nive. Sed formalis ratio numeri consistit in clausione mensurativa, quæ importatur per ternitatem, quaternitatem, et sic de aliis. Ergo, sive reperiatur hujusmodi mensurativa clausio in rebus materialibus et quantis, sive in rebus immaterialibus et abstractis, sive in differentibus individualiter, sive specifice, ipsa remanebit ejusdem rationis; et per consequens numerus, discreta quantitas, in omnibus reperietur.

Quinto sic. Impossibile est propriam passionem a proprio subjecto separari, cum passio insit subjecto secundum quod ipsum, ut patet, 1. *Posteriorum* (t. c. 9). Sed ternarius angelorum est utrobique primus (α), et senarius est perfectus, et novenarius quadratus, æque vere et proprie sicut ternarius, senarius, aut novenarius lapidum vel lignorum; et ita de proprietatibus omnium numerorum, quod æque reperiuntur in angelis sicut in rebus quantis. Ergo proprie et formaliter numerus est in ipsis.

Sexto. Proprium est quantitatis discretæ, secundum eam plus, vel minus, vel paucius dici. Sed manifestum est quod in abstractis substantiis ista reperiuntur; dicimus enim decem angelos esse pauciores quam centum; unde Eliseus, 4. *Regum,* 6 (v. 16), loquens de angelis, dicit : *Plures sunt nobiscum, quam cum illis.* Ergo idem quod prius.

Septimo sic. Denarius est quædam species numeri, et tamen dicitur de decem prædicamentis quod sunt decem; similiter duodenarius dicitur de legionibus angelorum (Matth., 26). Ergo numerus vere reperitur in non quantis.

Octavo. Sicut se habent distincta quanta ad summam mensurantem et ea concludentem, sic distinctæ substantiæ separatæ et species ad summam mensurantem. Sed summa mensurans distincta quanta, est in genere quantitatis. Ergo mensurans distinctas substantias separatas, erit in genere quantitatis. — Et si dicatur quod non, quia summa quantorum est quantitas, et summa substantiarum illarum est substantia; — hoc stare non potest : quia summa per suam formalem rationem est quantitas (β), nec abstrahit rationem quantitatis a subjecto. Quod apparet : Tum quia una species non habet ab alia quod participet rationem generis. Tum quia, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 1), dicit Philosophus quod ratio quantitatis derivatur a numero ad continuum, et non e converso; unde et Commentator vocat quantitatem veram, quantitatem discretam, commento 5. Tum quia summa per suam propriam rationem est quædam tantitas, et per consequens quantitas. Igitur summa cujuslibet, est vere de genere quantitatis.

Nono. Philosophus dicit, in 1. *Posteriorum* (t. c. 42), quod arithmetica est ex paucioribus quam geometria, quia subjectum ejus abstrahit a positione et situ. Sed (γ), si unitas quæ est principium numeri non esset nisi in continuo, similiter nec numerus subjectum arithmetice non abstraheret a positione et situ; quia nunquam posset intelligi unitas, seu numerus, alibi (δ) quam in continuis positis et situatis. Ergo idem quod supra.

Decimum. Boetius dicit, in principio Arithmeticæ suæ, quod omnia quæ a primæva rerum origine processerunt, ratione numerorum formata sunt; hoc enim fuit principale in anima Conditoris exemplar; et ex hoc probat quod arithmetica præcedit alias scientias. Sed constat quod non solum quanta atque

(α) *quod.* — Ad. Pr.
(β) *per quot et.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.

(α) *primus.* — *prius* Pr.
(β) *est quantitas.* — Om. Pr.
(γ) *sed.* — *et* Pr.
(δ) *alibi.* — *aliquis* Pr.

materialia sunt de numero conditorum. Ergo non solum talia corpora sunt substantia numerorum.

Undecimo. Commentator dicit, 9. *Metaphysicæ*, commento 7, quod unum in genere substantiæ est principium numeri substantiæ, et unum in genere colorum est principium numeri colorum, et sic de quolibet genere. Sed hoc non esset verum, nisi numerus et unum quod est principium numeri possent in omni genere reperiri. Ergo idem quod prius. — Et si dicatur quod Philosophus dicit illum numerum non esse de genere quantitatis, et per consequens unum non esse principium numeri, immo dicit quod ratio mensuræ derivatur in quolibet genere ab illo uno quod est principium numeri; — dicendum quidem quod ista derivatio non est aliud quam quædam formalis participatio : quia numerus et unitas abstrahunt ab omni determinata materia; et ideo, dum applicantur ad colores, consurgit unum in coloribus et numerus in eis; et similiter in substantiis; non quod ibi reperiatur alius numerus a numero generis quantitatis.

Duodecimo sic. Ubicumque reperitur totum discretum et partes discretæ, ibi est vere numerus de genere quantitatis; quamvis enim numerositas in abstracto non habeat partes, immo respiciat discreta per modum sui adæquati subjecti, nihilominus numerus concretive habet partes discretas. Sed manifestum est quod in angelis est totum discretum, et partes discretæ; denarius enim angelorum est quoddam totum constitutum ex decem angelis ab invicem discretis et distinctis, non continuis vel unitis, ut patet. Ergo vere est in ipsis numerus discreta quantitas, et unitas quæ principiat numerum. — Hæc ille in forma.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem, quæ ponit quod ratio unius est negativa, arguit Scotus, super 4. *Metaphysicæ.*

Primo sic. Pure negativum vel privativum, in quantum hujusmodi, non est extra nihil. Sed unum, in quantum unum, vel formalis ratio unius, prout præscindit ab ente et non est eadem in primo modo dicendi per se, est extra nihil. Probatur : quia, ut sic, vere affirmatur de suo substrato in secundo modo dicendi per se. Sequitur ergo (α) quod est positivum.

Secundo. Quia ratio formalis unius habet rationem primæ mensuræ. Probatur : quia non in quantum ens, sed in quantum unum, mensura est, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 2). Nulla autem privatio est prima mensura; quia, ut sic, est non ens, et maxime loquendo de mensura intrinseca.

Tertio. Quia unum, sub formali ratione sua, reperitur in divinis. Quod patet : quia primo et actualissime est ibi, etiam in abstracto; quia est ibi summa unitas.

Quarto. Quia unum sub formali ratione unius et in abstracto, est principium multitudinis, quæ secundum se est positiva; quia multitudo componitur ex unitatibus, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 21). — Dicetur forte quod non ratione formali unitatis, sed ratione substrati; immo proprie non componitur ex unitatibus, sed ex unis. — Hoc non valet : — Tum quia unum non est de genere quantitatis, nisi quia principium numeri; ergo eo modo quo est in genere quantitatis, eo modo est principium numeri. Tenet consequentia, quia antecedens est causa præcisa consequentis. Modo, non est de genere quantitatis quoad substratum, quia aliquando substantia, aliquando accidentia numerantur. — Tum quia dicendo decem multitudines, sicut Jacob tres turmas, quando turmæ constituunt numerum ternarium : aut hoc est ratione unitatis in qualibet exsistentis, et sic habetur propositum; aut ratione substrati, et sic non solum ternarius, sed nullus esset numerus. — Tum quia, secundum responsionem, non apparet ratio cur unum magis applicatur numero (α) quam ipsum ens; et tamen (β), quantum ad substratum, non differunt.

Quinto sic. Quia omnia una reducuntur ad summum unum. Sed hoc non est nisi quia unum dicit perfectionem; quia non omnia multa reducuntur ad summam multitudinem. Ergo unum magis est positivum quam multitudo, licet non ita sit notum de eo.

Sexto. Quia habitus præcedit privationem, maxime quando habitus est actu, sicut multitudo, et potissime respectu puræ privationis, sicut tu ponis rationem unius. Sed unum sub ratione formali præcedit multitudinem, quia est principium ejus, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 9). Item, reperitur in simpliciter primo. Item, ens, in quantum ens, prius est; ergo et passiones ejus.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 1), probando quod ultima unitas non sit forma numeri.

Primo sic. Nulla forma alicujus entis est voluntaria, varia, et incerta (entis inquam, realis, qualem tu ponis numerum). Sed constat quod ultima unitas, in qua fit status, terminus, et distantia, est aliquid voluntarium, variabile, et incertum. Quæcumque enim ponatur unitas terminans, ab ista potest incipere numerans, et ita non erit ultima, sed prima; unde, cum possit quamlibet unitatem ponere pri-

(α) *Sequitur ergo.* — Om. Pr.

(α) *numero.* — *uno* Pr.
(β) *tamen.* — Om. Pr.

mam, vel ultimam, vel mediam, sicut maluerit, manifestum est quod esse ultimam unitatem est omnino variabile, voluntarium, et incertum. Ergo non potest esse forma numeri, prout est distantiæ etiam fundamentum.

Secundo. Omnis forma est subjective in illo ubi totum dicitur esse subjective; nam forma albedinis est subjective ubi est albedo subjective. Sed numerus est subjective in unitatibus omnibus; ultima autem unitas non est subjective in præcedentibus. Ergo illa unitas non est formalis in numero.

Tertio. Aut forma numeri est certa distantia fundata in unitate ultima, aut ipsa unitas fundamentum, aut aliquid constitutum ex utroque. Sed non potest poni quod ipsa distantia. Tum quia est relatio; numerus vero in prædicamento quantitatis, et in prædicamento absoluto. Tum quia talis distantia non est in toto numero, sed in ultima unitate. Nec potest poni quod unitas quæ est fundamentum, sit forma numeri, cum æque materialis sit sicut quælibet aliarum; et iterum, ea stante, semper maneret forma illius numeri, etiam demptis cæteris unitatibus, nec posset fieri materialis adveniente alia unitate, ex quo esset quid formale secundum propriam rationem. Nec potest dari tertium, quasi aliquid constitutum ex hujusmodi unitate et respectu distantiæ, sit formale: Tum quia illud est ens per accidens; numerus autem est forma simpliciter exsistens in prædicamento. Tum quia tale quid esset relativum formaliter, et ita non potest esse forma numeri, quæ est quid absolutum. Ergo nullo modo unitas potest esse forma in numero.

Quarto. Illud quod non est in numero, immo sibi repugnat, non potest esse formale in eo. Sed talis distantia, vel ordo, non est inter unitates quæ sunt in numero. Quamvis enim species numerorum inter se ordinem habeant secundum prius et posterius, sicut duo et quatuor, nihilominus unus numerus, utpote ternarius, non respicit unitates in quibus consistit, secundum prius et posterius, sed simul et absque ordine; non enim qui intelligit ternitatem, concipit unam unitatem præcedere alteram, sed (α) absolute apprehendit unitatem in tribus. Ergo ultima unitas non est forma numeri ternarii, cum ibi non sit ultima unitas, nec prima, nec aliquis ordo. — Hæc Aureolus.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad argumenta Gregorii contra primam conclusionem primo loco inducta, respondetur.

(α) *sed.* — *et* Pr.

Ad primum quidem negatur consequentia. Quia, sicut dicit Commentator, 4. *Metaphysicæ,* commento 3, « Avicenna fuit deceptus, quia æstimavit quod unum dictum de omnibus prædicamentis, est illud unum quod est principium numerorum; numerus autem est accidens; unde opinatus fuit quod hoc nomen, unum, significat accidens in entibus, et non intellexit quod unum quod est principium numerorum, est ex entibus de quibus dicitur hoc nomen, unum. » — Hæc ille. — Et, 5. *Metaphysicæ,* commento 11, dicit : « Et debes scire quod illud quod est hujusmodi, id est, indivisibile in quantitate tantum, si non habet situm, est principium numerorum; et si habet, est punctum. » Ex quibus patet quod unum vel unitas ad numerum pertinens, limitatur ad genus quantitatis. — Item, 10. *Metaphysicæ,* commento 8, sic ait : « Avicennam deceperunt duo, scilicet : quia opinabatur quod unum quod est principium quantitatis, est unum quod est synonymum enti; et quia hoc unum numeratur in accidentibus, æstimavit quod unum quod significat omnia prædicamenta, est accidens. » — Hæc ille. — Unde, quia unitas quæ est principium numeri est accidens consequens materiam, ideo Commentator, 6. *Metaphysicæ,* commento 2, dicit quod Arithmetica non est de separatis a materia secundum esse, sed solum secundum diffinitionem. Unde sic ait : « Scientia naturalis considerat de rebus mobilibus, mathematicus autem de rebus abstractis secundum diffinitionem, non secundum esse. » Et post pauca : « Scientiarum mathematicarum licet quædam considerent de immobilibus, sicut Geometria et Arithmetica, tamen visum est quod illa de quibus considerant non sunt abstracta a materia, etsi materia non appareat in diffinitionibus eorum. » — Hæc ille. — Idem ponit de numero, 3. *Physicorum,* commento 41, ubi dicit sic : « Non est possibile invenire numerum in actu separatum a materia. » Et idem ponit, commento 35, dicens quod « neque quantitas, neque numerus, est substantia ». Ex quibus patet : primo, quod unitas numeralis, id est, quæ est pars numeri, est alia ab unitate transcendente; secundo, quia talis unitas non est nisi in rebus materialibus. — Tunc, ad probationem consequentiæ, dico quod illud quod est unum sola unitate entis, non potest alteri connumerari numero de quo est mathematica, sed solum numero qui est multitudo transcendens; nec isti termini, duo, tria, dicti de talibus, dicunt numerum de genere quantitatis.

Ad secundum dico quod unitas quæ est principium numeri, et unitas transcendens, sunt duæ, non dualitate quæ sit numerus, sed dualitate transcendenti. Concedo igitur quod tam unitas quæ est principium numeri, quam unitas quæ est essentia indivisa, quodlibet illorum est unum seipso, loquendo de unitate entis. Sed subjectum unitatis quæ est principium numeri, est unum duplici unitate; et

earum una distinguitur ab eo, scilicet unitas quantitatis, non autem alia, nisi secundum rationem. Unitas autem quantitatis est una unico modo, scilicet unitate transcendente, quæ est ipsamet. — Nec valet improbatio. Quia, licet tam hoc quam illud sit indivisum in seipso, non tamen sequitur ideo quod quodlibet sit seipso unum unitate de genere quantitatis; quia illa non dicit solam indivisionem, immo accidens positivum.

Ad tertium negatur consequentia; nam ad hoc quod aliquid sit unum tali unitate, non sufficit indivisio, immo requiritur aliquid omnino indivisibile de genere quantitatis.

Ad quartum dico quod in tali casu illa aqua resultans ex tribus aquis, est una formaliter per aliquod accidens superadditum; et illud est absolutum de genere quantitatis. — Et cum probatur oppositum; dico ad primam probationem, quod non est absurdum ponere quod ad conjunctionem duarum vel trium aquarum generetur novum accidens, cum tunc etiam resultet nova substantia, scilicet illa aqua totalis ex tribus partialibus resultans. Nec oportet quod illud accidens sit in qualibet parte maris, nec in aliqua parte tantum; sed habet totum mare pro adæquato subjecto. — Nec similiter valet secunda improbatio. Quia, si addatur alius scyphus, immo alia gutta aquæ, prior unitas non manet; sed ad resultationem novæ aquæ resultat novum accidens, quod est unitas. — Similiter nec valet tertia; quia tale accidens non habet partes, cum sit mere indivisibile, ut dictum est, et per Aristotelem comprobatum.

Ad quintum negatur minor. Dico enim quod ad divisionem continui, partes quæ prius erant in potentia, nunc sunt in actu; et quælibet habet novum et proprium esse, ac per hoc propriam unitatem transcendentem, et unitatem de genere quantitatis.

Ad sextum dico quod illa unitas, per quam asinus est unus unitate quantitativa, est accidens omnino indivisibile, sicut punctus. — Et cum quæritur in qua parte asini sit; dico quod unitas non habet situm in continuo, ut allegatum est per Commentatorem, 5. *Metaphysicæ*, in responsione ad primum; et ideo argumentum non valet.

Ad septimum dico quod multipliciter deficit. Primo, quia supponit talem unitatem esse in substantiis a materia separatis; quod est falsum. Secundo, quia si argumentum formetur de asino, dicam sibi quod, si per impossibile substantia asini esset sine tali accidente, ipsa esset una unitate transcendente, non tamen unitate quantitatis, quæ est principium numeri. — Nec valet improbatio. Dico enim quod talis substantia, licet non esset taliter una, non tamen propter hoc esset aliqua plura; quia sine tali entitate esset indivisa. Talis enim entitas non facit substantiam esse indivisam, sed facit esse connumerabilem alteri. Talis siquidem entitas, vel est esse quantitatis continuæ, sicut ponit Avicenna, vel est aliqua forma indivisibilis consequens esse quantitatis continuæ sicut propria passio.

II. Ad alia argumenta Gregorii. — **Ad primum** secundo loco, patet; quia assumit falsum, scilicet quod unitas quæ est principium numeri, non sit aliud a re quæ dicitur una. — Nec confirmatio valet; — quia, licet duo lapides sint duo per numerum exsistentem in eis subjective, non tamen oportet quod ita sit de lapide et de dualitate.

Ad secundum dicitur quod numerus est entitas divisa et habens partes non continuas, quarum aliqua vel omnes sunt unitates; et illæ non sunt numerus, sed partes numeri; et illud quod addit numerus, est ordo earum. Dato etiam quod numerus esset ipsæ unitates, argumentum non procedit; quia unitas distinguitur a re una, ut dictum est. Cum etiam quæritur per quid ille ordo sit unus; dico quod ordo, cum sit relatio, non est subjectum numeri, nec unitatis de genere quantitatis, sed est unus unitate transcendente.

Ad tertium, patet quod minor est falsa, ut dictum est. Quomodo autem intelligi debeant auctoritates ibi adductæ, ad probandum quod numerus est unitates; dico quod est prædicatio per causam materialem; et est tantum dicere quod numerus est ex unitatibus. Et quod ita debeant intelligi, ostensum est in quinta conclusione.

III. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** tertio loco, dicitur quod, sicut si prius non sit nisi unum album, et post fiat aliud album, propter novam factionem secundi albi primum album habet realem similitudinem ad secundum, quam relationem prius non habebat; ita in proposito, quandocumque dividitur continuum, resultat novus numerus, et acquiritur nova realitas in unitatibus prioribus; quia prius erant subjectum binarii, modo sunt subjectum quaternarii. Forma enim binarii et quaternarii sunt diversæ; et una est potentialis respectu alterius, scilicet minor respectu majoris.

Ad secundum dico quod numerus non est forma simplex, nec est secundum se totum in aliquo subjecto, sed pars in parte, ut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 8, art. 4, ad 2um, ubi sic ait : « Numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. » — Hæc ille. — Et cum infertur : quia tunc numerus non erit aliud ab unitatibus, nec erit una forma; dico quod, juxta quintam conclusionem, numerus est unum simpliciter, prout aliquid dicitur unum simpliciter, quod non solum est unum per acervationem partium. Unde ordo unitatum facit quod numerus sit quid unum, sicut ordo litterarum facit ad unitatem syllabarum, licet ista

unitas sit debilis in comparatione ad unitatem continui, cujus partes non sunt in actu.

Ad tertium dico quod numerus habet unitatem qualis dicta est; nec tamen illa unitas est de genere quantitatis, sed transcendens. Cum etiam dicitur quod si partes sunt in diversis subjectis, etc.; dico quod non est inconveniens in eodem subjecto esse quantitatem continuam et principium quantitatis discretæ, plusquam quod in uno subjecto sint multæ qualitates.

Ad quartum dicitur similiter, quod in diversis subjectis non est aliqua forma una perfecta unitate; potest tamen in eis esse una forma unitate ordinis.

Ad quintum negatur consequentia. Et ad primam probationem, dico quod dualitas qua duo numeri dicuntur duo, non est numerus de genere quantitatis, quia numeri non est numerus. Nec est simile de duobus lignis : quia lignum potest esse subjectum unitatis, et duo ligna possunt esse subjectum dualitatis; sed unitas non potest esse subjectum unitatis de qua loquimur, nec numerus subjectum numeri.

Ad sextum negatur minor, quia falsum prænegatum supponit, scilicet quod dualitas duorum quinariorum sit aliquis numerus, vel aliqua entitas fundata in duobus quinariis; talis enim dualitas non est aliud a talibus duobus, cum sit multitudo transcendens.

Ad septimum negatur minor. Cum enim dicitur, duo binarii, ly *duo* non dicit numerum de genere quantitatis, sed solum ly *binarius*.

Ad octavum dico quod major est falsa, loquendo de illis speciebus quæ constituuntur et resultant ex habitudine unius ad aliud, cujusmodi est in figuris et in numeris. Patet enim quod linea quæ primo fuit pars trianguli, sine ulla sui mutatione potest fieri pars quadranguli, vel alterius figuræ, ad protractionem aliarum et aliarum linearum. Et similiter, alia et alia species numeri resultat per additionem vel subtractionem unitatum. Similiter, quantitas quæ erat prius pars tricubiti, sine sui mutatione potest fieri par quadricubiti, per additionem quantitatis ad quantitatem. Tales enim, licet species sint absolute, tamen sequuntur vel concomitantur quasdam habitudines rerum. Nec est hoc inconveniens; quia etiam aliquæ species de genere substantiæ includunt in sua diffinitione qualitatem et quantitatem, ut caro et os, homo et animal. Unde Commentator, 7. *Metaphysicæ*, commento 41, dicit sic : « Non est remotum ut aliquid in prædicamento qualitatis accipiatur in diffinitione ejus quod in prædicamento substantiæ est. » — Hæc ille.

Ad nonum dico quod denarius equorum et denarius hominum est idem numerus secundum speciem, non autem secundum numerum, loquendo de numero qui est in rebus numeratis. Sed loquendo de numero qui est mensura extrinseca rei numeratæ, idem numerus omnino posset esse istorum et illorum; sicut per numerum qui est in quinque digitis, numerare quinque versus una die, et sequenti die alios quinque, applicando unum versum uni digito, et alterum alteri (α). Et isto modo tempus est numerus omnium motuum, licet sit subjective in primo motu.

IV. Ad Argumenta Aureoli. — Ad primum quarto loco contra eamdem conclusionem, negatur prima consequentia ibi facta. Non enim dualitas numerorum est res tertia ab illis; sed si numerantur duo numeri, illa eorum multitudo non est proprie numerus de genere quantitatis, sed multitudo resultans ex unitatibus, quarum quælibet convertitur cum ente, quæ nihil superaddit positivum rebus quæ dicuntur multæ, ut præexpositum fuit.

Responsio ad argumentum istud recitata ab arguente, sustinetur ; et cum iste nititur eam improbare quantum ad hoc quod ponit formam numeri constitui ex unitatibus, male improbat. Unde dico *ad primum argumentum* ad hoc adductum, quod minor est falsa; unitates enim sunt partes numeri et formæ quæ est numerus. Cum ergo dicitur quod unitates sunt partes formæ numeri, potest hoc intelligi de forma totius, vel de forma partis. Sicut cum dicimus, forma hominis, potest intelligi de humanitate, per quam homo est homo, quæ dicitur forma totius; potest etiam intelligi de anima, quæ dicitur forma partis. Ut enim apparet, numerus est quædam forma accidentalis de genere quantitatis, et est simpliciter una, ut dictum fuit. Et si argumentum intelligatur de tali forma numeri, hoc est, de forma quæ est numerus, responsio ibidem data sufficiens est. Si autem loquatur de forma numeri, hoc est, de illo quod est formale in numero, quod prius dictum fuit esse ultimam unitatem cum habitudine et relatione ad præcedentes, tunc dico quod responsio data non valet; forma enim numeri illo modo non componitur ex unitatibus, sed est ultima unitas, nec unitates sunt illo modo partes. Sed capiendo formam numeri intransitive, scilicet pro forma quæ est numerus, conceditur quod unitates sunt partes formæ numeri, et non materia, nisi eo modo quo pars dicitur materia totius, et illo modo quo inclusum in quidditate alicujus in recto cum aliquo alio in obliquo, quod est completivum diffinitionis modo differentiæ specificæ, dicitur materia illius; sicut motus dicitur subjectum aut materia actionis, et motus subjectum temporis, ut alias videbitur in secundo. Nec probatio valet. Non enim ita proprie dicitur ternitas unitatum, sicut simitas nasi; immo prima est impropria. Debet enim dici ternitas hominum vel personarum, quarum quælibet est una, et non ternitas unitatum; sicut nec debet dici domus parietum, sed domus ex parietibus.

(α) *et alterum alteri*. — Om. Pr.

Nec valet *secundum argumentum*. Negatur enim minor. Licet enim totitas sit actus, etc., tamen non est actus simplex, nec habet unicum subjectum in quo sit secundum se totum subjective. Unde sanctus Doctor, 1 p., q. 8, art. 4, ad 2um, dicit : « Numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numeratorum, sed secundum partem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod totitas, si sit forma quæ est numerus et non relatio, non est actus simplex; nec est secundum totum in aliquo numeratorum, sed una pars in uno, et alia in alio. Sic ergo dicendum esset de forma numeri, scilicet de ultima unitate. Dico quod illa non est totitas nec tantitas, sed illud quo numerus dicitur totus, vel tantus, vel totitas.

Non valet etiam *tertium*. Licet enim numerus sit compositum quid ex unitatibus, illa tamen compositio potest intelligi sine numeratione; quia illa compositio non est numeratio, cum numeratio sit actus intellectus, et compositio dicta, sit extra. Dico tamen quod impossibile est intelligere compositionem unitatum, quin intelligatur numerus in generali vel confuse, scilicet sub ratione numeri aut multitudinis; potest tamen intelligi numerus cognitione confusa, ignorando quotus sit aut quantus.

Cum vero improbat dictam responsionem ad argumentum principale, in hoc quod dicit quod numerus non ponit aliquid connumerabile, etc.; respondetur quod male improbat. Non enim valet *prima probatio*. Dico enim quod numerus et quantitas continua non ponunt in numerum; sed ponunt in multitudinem, quæ non est numerus, ut supra dictum fuit.

Nec valet *secunda probatio*. Cum enim dicitur quod denarius lignorum et denarius lapidum sunt duo denarii, ibi ly *duo* non dicit numerum numerorum, sed multitudinem eorum, nisi forte ly *duo* simul mensuraret denarium lignorum cum lignis quæ dicuntur decem ex una parte, et numerum lapidum cum lapidibus ex alia.

Non valet iterum *tertia*. Nam, licet compositum sit substantia distincta a qualibet sui parte divisim accepta, et etiam ab ambabus simul; et ita etiam in proposito, numerus differat a qualibet unitate seorsum accepta, et etiam ab omnibus, ut ponit sanctus Doctor, in fine 7. *Metaphysicæ* (lect. 16), et in 8., ubi supra (lect. 3); non tamen ex illa distinctione sequitur quod ille numerus possit alicui rei connumerari, non solum unitatibus suis, propter hoc quod numeri non est numerus, sed multitudo. Aliter est de materia et forma et composito, quorum quodlibet est quantum per se aut per accidens, et consequenter subjectum numeri.

Ad secundum principale, negatur prima conditionalis. Non enim numerus reflectitur supra se, nec est numerabilis, ut dictum est, nisi forte numero secundum rationem. Sed cum dicitur, tres ternarii, ibi ly *tres* non dicit numerum, sed multitudinem entium; numerus enim qui est species quantitatis, solum competit rebus habentibus quantitatem continuam, cujusmodi non est numerus. — Evasio autem quam ibidem ponit arguens, vadat vias suas.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod unitates habent connexionem extra intellectum, in hoc quod subjectum earum, materiale quantum, et omnia quanta, conveniunt in forma continuitatis; et ista sola connexio sufficit, ad quam nil facit intellectus numerans.

Ad quartum negatur prima conditionalis. Dico enim quod præter illum numerum qui est omnium rerum numeratarum actu vel potentia, sunt multi alii, qui sunt partes illius. Nec propter hoc sequitur quod dualitas et quaternitas insint actu eisdem lapidibus; non enim forma numeri est secundum se totam in quolibet numeratorum, sed secundum partem, ut dictum est. Sequitur tamen quod eædem unitates simul sint partes binarii, et ternarii, et millenarii, et sic de aliis. Nec hoc est plus inconveniens quam quod aliquis sit quartus Papa post Urbanum, et tertius post Gregorium; sicut est Papa Benedictus undecimus.

Ad quintum dico quod si loquatur de denariis se totis distinctis, ita quod non sit eadem unitas pars utriusque, negatur consequentia. Si autem loquatur de denariis non totaliter distinctis, sicut est in proposito, conceditur totum quod infert. Dico enim quod in quinario digitorum sunt quinque quaternarii in eadem manu; nam primus est qui constat ex omnibus digitis præter pollicem, secundus est constitutus ex omnibus præter indicem, tertius ex omnibus præter medium, quartus ex omnibus præter medicum, quintus ex omnibus præter auricularem. Ecce quinque quaternarios, sed non totaliter distinctos; quia primus et secundus conveniunt in tribus unitatibus, et in una differunt; et sic de cæteris. — Et cum iste arguit : utrum quilibet istorum sit in actu; dico quod sic, cum quælibet unitas sit in actu. Unde quilibet dictorum denariorum assignatorum in lapidibus, quorum quilibet subsistit, est denarius in actu; sed forte quilibet illorum denariorum est in potentia in duodenario lapidum; non enim habeo pro inconvenienti quod idem numerus sit actu in se, et in potentia respectu numeri cujus est pars. — Nec valet consequentia ultima quam facit : quia decem denarii qui communicant in aliqua vel aliquibus unitatibus, non constituunt centum; et ideo debens centum non satisfaceret cum tali denario; quare argumentum est sophisma. Potest tamen aliter, et forte verius, dici quod in duodenario non sunt plures denarii quam tres, quorum primus est incipiendo a prima unitate et procedendo usque ad decimam, secundus est incipiendo a secunda unitate et procedendo usque ad undecimam, tertius est incipiendo a tertia et procedendo usque ad duodecimam. Et causa hujus est : quia a prima unitate

usque ad decimam, vel a secunda usque ad undecimam, et sic de tertia usque ad duodecimam, est naturalis ordo extra animam, ita quod unitas ista habet realem ordinem prioritatis vel posterioritatis secundum situm, vel tempus, vel aliquid hujusmodi, secundum quem dicitur tota vel quota ab illa, puta, tertia vel quarta vel decima; et propter hoc ista est ultima in tali vel tali ordine, ac per hoc dat speciem alicui numero. Si vero accipitur inter illas unitates per actionem animæ numerantis aliqua in medio illius naturalis ordinis, et inter illam et aliam claudantur omnes unitates dicti numeri per considerationem animæ, non ex hoc erit numerus realis in re alius a priori; et ideo anima inveniet tot numeros quot sibi placebit, sed in re non ponet aliquem ordinem realem unitatum nisi mutet, faciendo de prima mediam, vel hujusmodi.

Ad sextum dico quod, secundum sanctum Doctorem, 1 p., q. 30, art. 1, ad 4um, « duplex est numerus : quidam est numerus simplex vel abstractus, ut duo, tres, quatuor; alius est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. » Modo, ut ipse dicit ibidem, « numerus abstractus non est nisi in conceptione intellectus nostri. » Et si de tali numero intelligat arguens, concedo quod forma numeri est quædam summatio distinctorum, in quantum intellectus in se numerat aliqua distincta, concipiendo maximam multitudinem equorum, aut lapidum, vel hujusmodi. Et concedo quod talis numerus non est in re, sed solum in anima. Si autem intelligat quod forma numeri realis de genere quantitatis sit talis summatio, negatur antecedens quod ibi assumit; talis enim numerus est vere in rebus numeratis, sicut accidens in subjecto. Eamdem distinctionem ponit, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 6um. « Unitates, inquit, semper sunt partes numeri, si loquamur de numero abstracto quem numeramus. Si autem loquamur de numero qui est in rebus, tunc non est ratio totius et partis in numero, nisi sicut invenitur totum et pars in numeratis rebus. » — Hæc ille. — Item, 8. *Metaphysicæ* (lect. 3), super illo capite : *Oportet autem non ignorari*, dicit : « Dicitur autem numerus unitatum numerus simplex et abstractus. Numerus autem applicatus ad res, dicitur numerus rerum, sicut quatuor canes; quo quidem modo substantiæ rerum, quas significant diffinitiones, possunt dici numeri. » — Hæc ille. — Et sunt quasi verba Aristotelis.

Ad septimum dico quod Aristoteles loquitur de numero abstracto, non autem de numero formali, qui est in rebus numeratis, nulla anima exsistente. Unde, ad numerare, tria requiruntur, ut ponit ibidem Albertus Magnus, scilicet : res numerata, et numerus formalis, et actio animæ, quorum duo prima sunt, nullo intellectu creato exsistente.

Ad octavum dicitur quod Commentator intelligit etiam de numero abstracto; nam in commento præcedenti ponit expresse quod forma numeri est accidens rei numeratæ, et ideo infert quod tempus est accidens motus. Unde numerus qui est in rebus, quem Albertus vocat formalem, et Averroes dicit esse accidens rei numeratæ, non dependet ab anima quoad suum esse, nisi loquamur de numero rerum successivarum, quarum partes non sunt simul, et consequenter nec earum unitates, sed solum sunt in anima, ac per hoc nec componunt numerum nisi in anima, ubi simul sunt formæ unitatum et similitudo prioris et posterioris. Et ita intendit Commentator. Omnis etiam numerus qui est in rebus, est pars alicujus numeri majoris, excepto forte uno, qui est maximus in actu; sed numerus abstractus potest præscindi ab aliis, ita quod erit totum et non pars alterius numeri; et ideo dicit Commentator quod numerus est in potentia in rebus, sed actu ab anima, vel in anima, scilicet quoad summationem vel præcisionem. — Et sic patet quod illa argumenta non procedunt.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — Ad primum Gregorii contra secundam conclusionem, dicitur quod Augustinus loquitur de unitate quæ est principium numeri, et vult quod unitas illa est omnino indivisibilis; et ideo non potest sentiri aliquo sensu. Sed non intendit quod subjectum talis unitatis sit omnino indivisibile, licet ponat illud concretum pro abstracto, scilicet unum pro unitate.

Ad secundum, dico similiter quod unitas quæ est principium numeri, est omnino indivisibilis; tamen subjectum ejus potest esse divisibile; sicut subjectum puncti est divisibile, licet punctus sit indivisibilis. Cum autem dicit Commentator quod unum in numero est indivisibile, accipit unum pro unitate; nam statim ibi dicit per prius, quod non unitates quæ requiruntur ad mensuram, sunt omnino indivisibiles eorum. Ex quo patet quod loquitur ibi de indivisibilitate unitatum, et non unorum.

Ad tertium etiam dicitur per idem. Deficit enim in hoc quod putat numerum componi ex unis. Hoc autem falsum est : nam numerus, cum sit accidens, non componitur ex substantiis; illud autem quod est unum, est substantia, et sic non potest esse pars numeri. Sed unitas est principium numeri; et talis est totaliter indivisa. Et isto modo intelligendum est quod unum quod est principium numeri, est simpliciter indivisum; sumitur enim ibi concretum pro abstracto. Verumtamen argumentum in alio deficit, assumendo quod omne habens partes est multa. Hoc enim falsum est; quia lapis non est multa in actu, sed in potentia et secundum quid.

Ad quartum dicitur eodem modo, quod scilicet

unitas quæ est principium numeri, est indivisibilis omnino, tam actu quam potentia; sed unum quod est subjectum talis unitatis, est simpliciter indivisum in actu, licet sit divisibile in potentia; immo oportet quod omne unum illo modo sit divisibile in potentia, alias ex divisione continui non causaretur numerus, contra Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 69).

Ad quintum negatur consequentia. Et ad probationem, dicitur quod illud quod est vere continuum et unius rationis, non est plura in actu, sed secundum quid, scilicet in potentia; et ideo numerus, cujus unitas est in tali continuo, non continet pluries unum in actu quam debeat, nec est plura quam quoties continet unum.

Ad sextum dicitur quod nulla res abstracta a materia est una, tali unitate quæ dicitur principium numeri, licet sit una, unitate quæ est principium multitudinis, ac per hoc numeri improprie sumpti, qui dicitur multitudo.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dicitur quod, si quantum et quot proprie sumantur, scilicet secundum quod sunt interrogativa de prædicamento quantitatis, tunc minor est falsa; quia talia interrogativa non excedunt ambitum sui generis, scilicet quantitatis, quæ est solum in materialibus, cum quantitas sit dispositio materiæ et de gremio ejus, tam continua quam discreta. Si autem illa interrogativa sumantur generaliter, prout interrogant de quacumque multitudine, sive illa sit de genere quantitatis, sive non, tunc econtrario negatur major, et conceditur minor. Potest etiam fieri distinctio de numero abstracto, et de formali; nam, loquendo de primo, conceditur minor, et negatur major; loquendo de secundo, per oppositum.

Ad secundum negatur minor, quia in illo casu numerus non esset augmentabilis in infinitum; quod tamen supponit arithmeticus; tale enim augmentum causatur ex divisione continui. Immo, in illo casu, arithmetica non esset pars mathematicæ; quia non consideraret aliquid quantum, cum tunc nulla esset quantitas sicut materia. Dico etiam quod tunc non essent illæ passiones, scilicet cubitum, quadratum, cum talia dicant relationes fundatas in quantitate, quæ tunc non esset; remoto autem fundamento, non remanet relatio in eo fundata, nisi in ratione; sicut etiam destructis omnibus rosis, adhuc passiones ejus possent demonstrari de rosa. Unde dico quod in angelis non habent locum illæ passiones, quas arguens enumerat; quia passio quæ inest alicui subjecto particulari arithmeticæ, oportet quod conveniat subjecto primo totius arithmeticæ, vel habeat attributionem ad ipsum; modo subjectum arithmeticæ est numerus, qui est quantitas; in subjectis autem immaterialibus non est quantitas; et consequenter ibi locum non habet mathematica, ac per hoc arithmetica.

Ad tertium negatur major, loquendo de numero formali, secundum Albertum, vel de numero qui est in rebus, secundum sanctum Doctorem, vel de numero qui est accidens rei numeratæ, secundum Commentatorem. Sed majorem concedo de numero absoluto, qui est actio animæ numerantis.

Ad quartum negatur minor. Plus enim requiritur ad numerum formalem, qui est de genere quantitatis, quam illa clausio mensurativa, scilicet quantitas, quæ in spiritibus locum non habet.

Ad quintum negatur minor. Tales enim passiones de quibus arguitur : vel non conveniunt ternario aut quaternario prout dicuntur de angelis, sicut sunt passiones quæ important relationem fundatam in quantitate, ut duplum, quadratum, et hujusmodi; vel, si habent locum in angelis tales passiones, non conveniunt quaternario aut ternario prout sunt species numeri, sed prout sunt species multitudinis, sicut sunt passiones negativæ, sicut imparitas, primitas.

Ad sextum negatur major. Plus enim aut minus sunt passiones multitudinis, et non numeri.

Ad septimum dicitur quod denarius, cum dicitur de rebus spiritualibus et sine quantitate, non dicit numerum, nec speciem numeri formalis; sed dicit multitudinem, vel numerum abstractum, sicut cum dicitur de angelis.

Ad octavum negatur major. Summatio enim substantiarum separatarum, de qua ibi fit mentio, est numerus absolutus, et numeratio animæ, quæ non est de genere quantitatis; vel, si est aliquid (α) reale, est multitudo et non numerus (β). Nec est simile de quanto et non quanto; quantum enim duplici numero numeratur, sed non quantum solum unico numero, scilicet absoluto, et non formali.

Ad nonum negatur minor. Licet enim unitas quæ est principium numeri non sit extra positionem et situm aut continuum, stat quod abstrahere potest ab illis secundum rationem; sicut linea abstrahit a materia, licet non sit sine materia; et præsertim, quia ratio istorum terminorum numeralium est analoga ad multitudinem in genere et multitudinem extra genus, immo ad numerum absolutum et formalem.

Ad decimum dicitur quod Boetius non accipit ibi numerum prout est species quantitatis, sed (γ) eo modo quo capitur, cum dicitur quod omnia facta sunt in numero, pondere, et mensura; quod qualiter intelligatur, dictum est in quæstione de vestigio.

Ad undecimum negatur minor. Cum enim dicitur quod unum in genere substantiæ, etc., non intelli-

---

(α) *aliquid.* — *aliud* Pr.
(β) *numerus.* — Om. Pr.
(γ) *sed.* — *et* Pr.

gitur quod aliqua unitas sit de genere substantiæ, sed quod antequam substantiæ numerentur oportet quod habeant distinctas unitates; et sicut numerus componitur ex unitate, ita numerus substantiarum ex unitatibus substantiarum, et numerus qualitatum ex unitatibus qualitatum. Cum autem dico, unitas, vel, numerus substantiæ, est talis modus loquendi ac si diceretur, calor substantiæ, vel, figura substantiæ.

Ad duodecimum negatur minor, proprie loquendo. Discretio enim, proprie loquendo, non habet locum nisi in quantis, sicut nec continuitas; discretio enim causatur ex divisione continui, ut dicit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7, etc.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra tertiam conclusionem, dicitur quod unum non est sic pure privativum, quod dicat negationem aut privationem in recto, sed in obliquo; est enim ens indivisum, et unitas est essentia indivisa, ita quod negatio se habeat per modum determinativi, et quasi in obliquo; tale autem est extra nihil. — Et cum dicit quod unum, ut præscindit ab ente, etc.; dico quod illa præcisio potest dupliciter intelligi. Vel enim unum sic præscinditur, quod ratio entis ab eo secludatur, et relinquatur illud quod unum superaddit; et si sic intelligatur, dico quod unum non prædicatur de ente in secundo modo dicendi per se, sicut illud quod nihil est non prædicatur per se de ente. Alio modo potest intelligi quod ratio unius distinguitur a ratione entis, et præscindit ab ea, sicut totum præscindit a sua parte, et includens ab incluso; et sic dico quod prædicatur de ente in secundo modo dicendi per se; sed, facta ista præcisione, unum non dicit puram negationem in recto, nec directe, sed coinclusive.

Ad secundum dico quod unum habet rationem primæ mensuræ, non solum quantum ad negationem quam includit, sed nec solum quantum ad illud positivum entis quod includit, sed ex positivo sub tali negatione. Et si quæratur : per quid principalius? Dico quod, in quantum mensura debet esse notior, ratio mensuræ principaliter competit uni ratione positivi; sed in quantum habet quod sit certior et infallibilis, ratio mensuræ competit uni ratione negationis divisionis, quæ est causa varietatis.

Ad tertium dicitur quod argumentum istud probat quod unitas non est negatio, sed non probat quin unitas dicat negationem in obliquo vel connotative.

Ad quartum respondetur sicut ibidem respondebatur. — Et ad primam replicam, dico quod unum de genere quantitatis, dicit aliquid positivum superadditum illi quod dicitur unum; nunc autem loquimur de uno transcendenti. — Ad secundam, dico quod cum numerantur tres turmæ, ille ternarius non est de genere quantitatis, sed dicit multitudinem transcendentem; quia, sicut relatio non fundatur super relationem, ita nec numerus super numerum. — Ad tertiam, dico quod unitas, quæ non addit super illud quod denominat nisi negationem, talis non plus applicatur numero qui est species quantitatis, quam applicetur ens; sed unitas quæ dicit accidens additum uni, vel res quæ dicitur una, illa est principium numeri.

Ad quintum dico quod omnia una reducuntur ad aliquid summe unum, non quod unitas, quantum ad illud quod superaddit enti, dicat perfectionem, sed quia est signum perfectionis; ubi enim est summa unitas, est ibi summa simplicitas, ac per hoc summa actualitas, qua habens est illud quod habetur, et est omnis perfectio subsistens; non sic de multitudine.

Ad sextum dico quod unum, licet dicat negationem, est tamen magis positivum quam multitudo; quia unum dicit negationem negationis, sed multitudo dicit negationem rei. Et de hoc satis dictum est in tertia conclusione.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra quintam conclusionem, negatur minor. Et ad probationem, dico quod ante opus animæ numerantis, in numero lapidum est aliqua ultima unitas, secundum ordinem et relationem realem; nec aliqua earum est ultima in illo numero præter illam, sed quælibet alia est prima, et media. Si autem anima incipiat numerare ab ultima unitate, non numerato reali ordine quem prius habebant unitates inter se, non ideo ultima efficietur prima, nec econtra, loquendo de reali numero. De numero autem quem facit anima, secus est; quia ille non est numerus de genere quantitatis.

Ad secundum dico ad majorem, quod duplex est forma, scilicet intrinseca et extrinseca. Major autem vera est de forma intrinseca, quæ proprie habet rationem formæ; sed de forma extrinseca, falsa est; nam talis forma potest esse alibi quam illud cujus est forma, sicut objectum quod est forma actus vel operationis, puta color, est sæpe, immo semper, extra oculum ubi est visio coloris; et similiter ultima unitas est forma extrinseca numeri, ideo non oportet eam esse subjective in qualibet unitate. Similiter nec oportet quod forma intrinseca sit subjective in eo cujus est, secundum totum, ut patet de forma artificialium, quæ non est nisi in superficie. Unde illa major habet multas instantias, nec habet verum nisi de forma substantiali.

Ad tertium dico quod forma numeri non est

relatio distantiæ, nec compositum ex distantia et unitate, sed solum unitas sub relatione prædicta. — Et cum arguitur quod illa unitas est æque materialis, etc.; conceditur, in quantum unitas; sed ex eo ipso quod est sub tali relatione, habet rationem termini ac vicem differentiæ specificæ et formæ respectu præcedentium. — Cum iterum dicitur quod ea stante, etc.; falsum est : quia non est forma, nisi quamdiu est sub tali relatione et tali ordine; mutato autem ordine illo, fiet materialis respectu earum, respectu quarum erat formalis; non enim est formalis secundum propriam rationem, sed, ut dictum est, accidit sibi esse formam, sicut et esse ultimam. Sed arguens decipitur in hoc quod non distinguit inter ista duo, scilicet quia aliud est dicere, unitatem cum relatione, et, unitatem sub relatione; primum enim est ens per accidens, non autem secundum; sicut nec materia sub quantitate, licet compositum ex materia et quantitate sit ens per accidens.

Ad quartum negatur minor et ejus probatio. Nam ternarius exigit in unitatibus, ex quibus constituitur, primum et ultimum; non quod relationes illæ sint de ratione illius, sed unitates ex illis habent actuari quodammodo, ad hoc ut dent speciem intelligibilem, unde iste numerus speciem sortiatur complete, nisi intelligatur ultimitas unitatis; sicut nec qui intelligit hominem, intelligit relationem unionis animæ ad corpus, licet anima non det speciem homini, nisi exsistens sub relatione prædicta.

Et hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

VIDETUR DE QUÆSITO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : quod numerus proprie dictus, scilicet qui est de genere quantitatis, non habet locum in divinis, licet ibi sit multitudo.

Istam conclusionem ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 7; et 1 p., q. 30, art. 3; et 1. *Sentent.*, dist. 24, q. 1, art. 2 et 3; et, in 10. *Quodlibeto*, q. 1, art. 1. Et probat eam sicut probata fuit secunda conclusio primi articuli.

Secunda conclusio est quod termini numerales, scilicet : unus, duo, tria, cum dicuntur de divinis, non dicunt numerum qui est de genere quantitatis, sed unitatem, vel multitudinem, quæ consequuntur ens.

Unde sanctus Doctor, 1 p., ubi supra, dicit : « Nos, inquit, dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in divinam prædicationem, non sumuntur a numero qui est species quantitatis; quia (α) sic de Deo non dicerentur, nisi metaphorice, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta, hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Hujusmodi autem unum, sicut supra dictum est, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi tantum negationem divisionis, unum enim significat ens indivisum. Et ideo, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine, significat naturam hominis indivisam. Et eadem ratione, cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque illarum. » — Hæc ille. — Et post : « Termini igitur numerales significant illa de quibus dicuntur; sed super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est. Et quantum ad hoc, dixit veritatem Magister in *Sententiis*. Cum enim dico : essentia est una, unum significat essentiam indivisam; et cum dico : persona est una, significat personam indivisam; et cum dico : personæ sunt plures, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum, quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod tales termini in divinis dicuntur positive et remotive.

Hanc conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 9, art. 7), ubi sic ait : « In divinis, inquit, non prædicantur unum et multa quæ pertinent ad genus quantitatis, sed unum quod convertitur cum ente, et multitudo ei correspondens. Unde et unum et multa ponunt quidem in divinis ea de quibus dicuntur; sed non superaddunt nisi distinctionem et indivisionem (β), quod est superaddere negationes, ut supra expositum est. Unde concedimus quod quantum ad illud quod superaddunt eis de quibus prædicantur, remotive in Deo accipiuntur; in quantum autem includunt in sua significatione ea de quibus dicuntur, positive accipiuntur. » — Hæc ille.

Et si dicatur quod ibi videtur esse circulatio, quia per pluralitatem removetur unitas, et per unitatem pluralitas; respondet sanctus Thomas, 1 p.,* ubi supra (q. 30, art. 3), ad 3um, quod « unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum intellectum quam unum aut multitudo; multitudo autem non removet unitatem, sed removet divisionem circa unumquodque eorum ex

(α) *quia.* — *et* Pr.
(β) *indivisionem.* — *divisionem* Pr.

quibus constat. » — Hæc ille. — Et, *de Potentia Dei*, ubi supra, dicit quod « opinio videtur fuisse Magistri, quod termini significantes unum vel multa de Deo, non ponerent aliquid, sed removerent tantum. Non enim possunt ponere nisi quod significant, scilicet quantitatem discretam, quæ nullo modo potest esse in Deo. Sic ergo, secundum eum, unum dicitur de Deo ad removendum multitudinem quantitatis discretæ; termini vero significantes pluralitatem, dicuntur de Deo ad removendum unitatem, quæ est principium quantitatis discretæ ». — Hæc ille. — In fine tamen responsionis, ponit quod prius dixi, scilicet quod aliquid ponunt, et aliquid removent.

Quarta conclusio est quod in divinis, licet non sit numerus simpliciter, est tamen ibi numerus quidam.

Unde, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 24, q. 1), art. 2, dicit sanctus Doctor : « In divinis, inquit, non est numerus simpliciter, qui est per divisionem essentiæ vel quantitatis; sed est numerus quidam, scilicet numerus relationum, non tamen relationum in Deo exsistentium secundum rationem tantum, sed realiter in ipso subsistentium. Unde numerus divinarum personarum est medius inter numerum qui est numerus simpliciter, et numerum qui est in ratione tantum; sicut punctus dicitur multiplex secundum rationem tantum, secundum quod est principium plurium linearum. Est enim minus de ratione numeri in numero personarum, quam in numero simpliciter, et plus quam in numero qui est secundum rationem tantum. Si autem comparemus numerum personarum ad numerum proprietatum absolutarum, qui est in creaturis, habebunt se sicut excedentia et excessa. Si enim attendatur ratio distinctionis, invenitur major distinctio in proprietatibus absolutis creaturarum, quam in divinis personis; quia color et sapor distinguuntur secundum aliud et aliud esse accidentale, sed in divinis personis est unum et idem esse trium personarum. Si autem consideretur perfectio distinctorum, sic numerus personarum excedit; quia relationes in divinis sunt subsistentes personæ. Unde ad numerum relationum sequitur numerus personarum, non autem ad numerum proprietatum in creaturis; quia proprietates in creaturis non sunt subsistentes, sed tantum inhærentes. » — Hæc ille. — Et quantum concipio, per numerum intelligit multitudinem, cum distinguit de numero simpliciter, et de numero secundum rationem, et numero medio. Solus enim numerus simpliciter, est proprie numerus, ut patet per prædicta; numerus autem secundum rationem, non est numerus de genere quantitatis; nec numerus ille medius inter numerum simpliciter et numerum secundum rationem, scilicet numerus relationum divinarum, est proprie numerus, sed multitudo, ut prædictum fuit.

B. — OBJECTIONES

Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta Aureolus (dist. 24, q. 1, art. 4), arguit. Dicit enim ista quæ dicta sunt, in tribus deficere :

Primo, in fundamento; quia supponunt quod unitas quæ est principium numeri, et multitudo numeralis, non habeant locum in entibus spiritualibus, sed tantummodo in quantis et continuis; cujus oppositum multipliciter declaratum est esse verum.

Secundo, quia ratio summæ per istum modum non excluditur a divinis. Quamvis enim quælibet persona sit indivisa, nihilominus, cum dicuntur tres, circa illas apprehenditur summa certa eis competens, in quantum sunt indivisæ; unde sensus est quod ipsæ, in quantum sunt distinctæ, concluduntur sub summa ternarii, sine pluri et pauciori.

Tertio. Quia Magister Sententiarum non accipit negationem sicut iste modus exponit, sed negationem summæ. Cum enim dicimus quod personæ sunt tres vel duæ, non dualitatis aut trinitatis summam ponimus; sed oppositum, scilicet singularitatem, excludimus; unde negationes istas non intelligit esse indivisionem rei in se, sicut iste modus exponit. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista dicitur; et

Ad primum quidem, patet per prædicta, quod suppositum istius opinionis est verum, nec suæ rationes in oppositum valuerunt.

Ad secundum, dicitur quod summa quæ apprehenditur circa personas divinas, est numerus absolutus, quem admittit sanctus Doctor in divinis personis, 1 p., q. 30, art. 1, ad ultimum; sed talis numerus non est de genere quantitatis; nec est forte in genere, cum sit ens fabricatum ab anima.

Ad tertium, negatur antecedens. Magister enim non intendit a divinis excludere summam quæ est per opus intellectus, sed (α) numerum qui est quantitas discreta, et unitatem quæ talis numeri principium est; et si talis numerus dicatur summa, illam excludit a divinis. Forte tamen in hoc minus bene dixit, quod posuit terminos materiales solum excludere, et nihil ponere in divinis; cujus oppositum tenet sanctus Doctor, ut prius allegavi.

Ad argumentum in principio quæstionis, patet per prædicta.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

(α) *sed.* — *secundum* Pr.

DISTINCTIO XXV

QUÆSTIO I.

UTRUM PERSONA DICAT, IN DIVINIS, QUID COMMUNE TRIBUS PERSONIS, QUOD PLURIFICETUR IN EIS

Circa vigesimamquintam distinctionem quæritur : Utrum persona dicat, in divinis, quid commune tribus personis, quod plurificetur in eis.

Et arguitur quod non. Quia, si ratio personæ esset communis tribus, oporteret poni sextum prædicabile; nam persona non esset genus, cum non habeat species, nec potest esse species, cum non habeat individua, nec differentia, cum non constituat speciem, nec proprium, nec accidens, cum in Deo non sit accidens proprium aut commune. Sed consequens est falsum, et contra Porphirium, qui solum ponit quinque prædicabilia.

In oppositum arguitur sic. Nam, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate* (cap. 4), cum quæritur, *Quid tres?* responsum est, *Tres personæ;* quia commune est eis id quod est persona, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : **Quod persona, de suo formali significato, significat individuum vel suppositum naturæ rationalis.**

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 1 et 2. Articulo primo, exponit diffinitionem Boetii, in libro *de Duabus naturis* (cap. 3), quam dat de persona, dicens : *Persona est rationalis naturæ individua substantia.* Dicit enim, ibidem, sanctus Thomas quod ibi ly substantia stat pro prima substantia et pro secunda communiter, sed per ly individua, trahitur ad standum pro substantia prima, quæ est hypostasis. Et per hoc removetur anima separata, quæ, licet sit rationalis naturæ substantia, tamen, quia est pars humanæ speciei, et retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quæ est hypostasis, vel substantia prima, sicut nec manus, nec pes, nec alia partium hominis, et sic non competit ei diffinitio personæ, neque nomen. Unde, sicut dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 75, art. 2, ad 1um (α) : « Hoc aliquid potest accipi dupliciter : uno modo, pro quocumque subsistente, et isto modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis; alio modo, pro subsistente completo in natura alicujus speciei, et isto modo excludit etiam imperfectionem partis; unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic ergo, cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo; sic enim compositum ex corpore et anima dicitur hoc aliquid. » — Hæc ille. — Item, articulo sequenti (4), ad 2um, dicit : « Non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona; sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter, nec anima, cum sit pars humanæ speciei. » — Hæc ille. — Sic ergo patet quod in diffinitione personæ, ly individua substantia stat pro hypostasi subsistenti, quæ dicitur prima substantia et hoc aliquid. Per quod etiam removetur natura humana assumpta, quæ non dicitur persona, quia non est individua substantia, hoc est, substantia prima. Et sic patet primum membrum diffinitionis.

Natura autem, quæ ponitur in diffinitione personæ, non sumitur pro generatione viventis, quæ potest dici natura, nec pro principio intrinseco motus aut quietis, quod etiam potest dici natura; sed pro essentia completa, quam significat diffinitio rei. Unde convenientius posuit Boetius, in diffinitione illa, nomen naturæ, quam essentiæ, quia essentia sumitur ab esse, quod est communissimum, sed natura a propria forma rei. Rationale autem ponitur in diffinitione personæ (β), non prout est differentia hominis, nec prout dicit rationem solum, quæ discursum importat; sed prout dicit proprietatem (γ) consequentem intellectualem naturam. Sic ergo patet, ex diffinitione personæ datæ a Boetio, conclusionis propositæ veritas.

Secunda conclusio est quod nomen personæ proprie dicitur de divinis.

Istam probat sanctus Doctor, 1 p., q. 29, art. 3: « Persona, inquit, significat illud quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali; et cum omne illud quod est perfectionis, sit Deo attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen, persona, de Deo dicatur; non tamen eo modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina quæ creaturis a nobis imposita, Deo attribuuntur. » — Hæc ille.

(α) *quod.* — Ad. Pr.
(β) *personæ.* — *naturæ* Pr.
(γ) *sed prout dicit proprietatem.* — Om. Pr.

Tertia conclusio : quod hoc nomen, persona, de significato materiali, significat in divinis essentiam et relationem; et utrumque in recto et in obliquo.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 29, art. 4, ubi sic ait : « Aliquid, inquit, est de significatione minus communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde, aliud est quærere de significatione animalis quod est homo; et aliud, de significatione animalis in communi. Et similiter, aliud est quærere de significatione hujus nominis, persona, in communi; et aliud, de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuam naturæ rationalis, ut dictum est. Individuum autem est quod est in se indivisum vel indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat illud quod est distinctum in natura illa; sicut in natura humana significat has carnes, et hæc ossa, et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ, sunt tamen de significatione humanæ personæ. Distinctio autem, in divinis, non fit nisi per relationes originis. Relatio autem, in divinis, non est sicut accidens inhærens alicui subjecto; sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens; sicut et essentia divina subsistit. Sicut igitur divinitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater qui est persona divina. Persona enim divina significat relationem, ut subsistentem; et hoc est significare relationem per modum substantiæ quæ est hypostasis subsistens in natura divina, licet subsistens in natura divina non sit aliud quam natura divina (α). Et secundum hoc, verum est quod hoc nomen, persona, significat relationem in recto, et essentiam in obliquo; non tamen relationem in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia est idem quod hypostasis; hypostasis autem significatur in divinis, ut relatione distincta; et similiter relatio, per modum relationis significata, cadit in ratione personæ in obliquo. Et secundum hoc, potest dici quod significatio hujus nominis, persona, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc nomen, persona, nisi sicut unum aliorum absolutorum. Sed postea accommodatum est hoc nomen, persona, ad standum pro relativo, ex congruentia suæ significationis, ut scilicet hoc, quod stat pro relativo, non habeat solum ex usu, sed etiam ex sua significatione. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 4, dicit : « Hoc nomen, persona, inquit, hoc habet commune cum omnibus absolutis, in divinis, quod de qualibet persona prædicatur, et secundum nomen ad aliud non refertur; cum nominibus vero relationem significantibus, quod distinguitur, et pluraliter prædicatur. Et ideo videtur quod utraque significatio, relativi, et absoluti, pertineat ad personam. Qualiter autem utraque significatio ad nomen personæ pertineat, diversimode est a diversis assignatum. » Et post multa, dicit : « Ad evidentiam, inquit, hujus quæstionis, sciendum est quod propria ratio nominis est quam significat nomen, secundum Philosophum, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 28). Illud autem cui attribuitur nomen, si sit recte sumptum sub re significata per nomen, sicut determinatum sub indeterminato, dicitur supponi per nomen; si autem non sit recte sumptum sub re nominis, dicitur copulari per nomen. Sicut hoc nomen, animal, significat substantiam animatam sensibilem, et album significat colorem disgregativum visus; homo vero recte sumitur sub ratione animalis, sicut determinatum sub indeterminato, est enim homo substantia animata sensibilis tali anima, scilicet rationali; sub albo vero, quod est extra essentiam ejus, non directe sumitur; unde homo supponitur nomine animalis, copulatur vero nomine albi. Et quia inferius quod supponitur per nomen commune, se habet ad commune sicut determinatum ad indeterminatum, illud quod erat suppositum fit significatum, determinatione addita ad commune; animal enim rationale significat hominem. Sed sciendum, quod aliquid significatur dupliciter : uno modo, formaliter; alio modo, materialiter. Formaliter quidem significatur per nomen, illud ad quod significandum nomen est principaliter impositum, quod est ratio nominis; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid compositum ex corpore et anima rationali. Materialiter vero significatur per nomen, illud in quo talis ratio salvatur; sicut hoc nomen, homo, significat aliquid habens cor et cerebrum et hujusmodi partes, sine quibus non potest esse corpus animatum anima rationali. Secundum hoc ergo dicendum est quod hoc nomen, persona, communiter sumptum, nihil aliud significat quam substantiam individuam rationalis naturæ. Et quia sub substantia individua rationalis naturæ, continetur substantia individua, id est, incommunicabilis, et ab aliis distincta, tam Dei, quam hominis, quam angeli, oportet quod persona divina significet subsistens distinctum in natura divina, sicut persona humana significat distinctum in natura humana; et hæc est formalis significatio tam personæ divinæ, quam personæ humanæ. Sed quia distinctum subsistens in natura humana, non est nisi aliquid per individualem materiam individuatum, et ab aliis divisum, vel diversum, ideo oportet quod hoc (α) sit materialiter significatum,

(α) a verbo *licet* usque ad *natura divina*, om. Pr.

(α) *hoc*. — Om. Pr.

cum dicitur, persona humana. Distinctum vero incommunicabile, in natura divina, non potest esse nisi relatio, quia omne absolutum est commune et indistinctum in divinis. Relatio autem in Deo est idem secundum rem quod ejus essentia. Et sicut essentia in Deo idem est quod habens essentiam, ut divinitas et Deus, ita idem est relatio et quod per relationem refertur. Unde sequitur quod idem relatio sit et distinctum subsistens in natura divina. Patet ergo quod persona communiter sumpta, significat substantiam individuam rationalis naturæ. Persona vero divina, formali significatione, significat distinctum subsistens in natura divina. Et quia hoc non potest esse nisi relatio vel relativum, ideo materiali significatione, significat relationem vel relativum (α). Et propter hoc potest dici quod significat relationem per modum substantiæ, non quæ est essentia, sed quæ est hypostasis; sicut et relationem significat, non ut relationem, sed ut relativum (β), id est, ut significatur hoc nomine, Pater, non ut significatur hoc nomine, paternitas. Sic enim relatio significata includitur oblique in significatione divinæ personæ, quæ nihil aliud est quam distinctum relatione subsistens in divina essentia. »

Quarta conclusio est quod hoc nomen, persona, est commune divinis personis, non secundum rem, sed secundum rationem.

Istam ponit sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 3, ubi sic ait : « Duplex, inquit, est communitas, scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei, quando aliquid unum et idem convenit pluribus; et talis communitas non est nisi in divinis personis, nec aliqua talis communitas est in Trinitate, nisi essentiæ, et eorum quæ ad essentiam pertinent, ut attributorum, et operationum, et negationum, et relationum essentialium. Communitas autem rationis est secundum quam persona dicitur communis in Trinitate. » — Hæc ille. — Et post pauca subdit : « Communitas rationis fundata in re, est communitas personæ; sicut dicimus quod ratio animalis est communis homini et asino. Sed ratio fundata in re est duplex : quia quædam est communis, sicut ratio animalis; et quædam est specialis, sicut ratio hominis. Sic est etiam in divinis : quia, cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis; iterum, cum ibi sit realiter paternitas, est ibi specialis ratio relationis. Unde relatio est communis paternitati et filiationi, sicut ratio communis rationibus specialibus. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem. Quia omne universale est secundum aliud et aliud esse in suis inferioribus. Sed in divinis non est nisi unum esse. Unde idem est esse relationis in paternitate et filiatione. Unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes; et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona: quod persona in divinis significat communiter rationem distincti subsistentis in tali natura; et Pater significat rationem specialem distincti speciali relatione subsistentis in natura communi; et similiter Filius. Et inde est quod persona secundum rem non est communis Patri et Filio; quia non est una numero persona utriusque, sicut una numero essentia; sed sicut habens rationem communem est commune habentibus rationes speciales et proprias quibus distinguuntur. Nec tamen est universale; quia non est secundum aliud et aliud esse in Patre et Filio. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 30, art. 4.

Quinta conclusio est quod communitas personæ non est communitas generis, vel speciei, sed sicut individui vagi.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., ibid. : « Nomina, inquit, generum et specierum, ut homo et animal, sunt imposita ad significandum naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus : genus, species. Sed individuum vagum, ut aliquis homo, significat naturam communem cum determinato modo exsistendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis, hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quod *aliquis homo* significat individuum ex parte naturæ cum modo exsistendi qui competit singularibus. Hoc autem nomen, persona, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura. Hoc autem est commune secundum rationem personis divinis, ut unaquæque earum subsistat in natura divina, distincta ab aliis. » — Hæc ille.

Idem ponit 1. *Sentent.*, eodem articulo quo supra, ad 4[um] : « Quamvis, inquit, illud quod est persona sit incommunicabile, nihil tamen prohibet intentionem personæ esse communem; sicut Socrates est incommunicabilis, et tamen ratio individui est intentio communis; sicut e converso intentio generis designatur (α) ut particularis quando contrahitur ad hoc genus. Similiter etiam ratio personæ, in quantum persona est, quamvis (β) non nominet intentionem particularem (γ), tamen communis est, eo

(α) a verbo *ideo* usque ad *relativum*, om. Pr.
(β) *relativum*. — *relatum* Pr.

(α) *designatur*. — Om. Pr.
(β) *quamvis*. — Om. Pr.
(γ) *particularem*. — Om. Pr.

quod non dicit specialem rationem distinctionis sed generalem, ut *aliquis homo* est aliquo modo commune, prout non dicit hanc vel illam rationem individuationis, sed tantum individuationem in communi. » — Hæc ille.

Et de primo articulo dicta sufficiant.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum arguit Aureolus (dist. 25, q. 1, art. 2), contra conclusiones. Et quidem contra tertiam, in hoc quod ait nomen personæ significare in recto essentiam divinam, in quantum est idem quod hypostasis, relationem vero in obliquo.

Primo. Illud enim quod significatur in recto, nomine hypostasis, vel personæ, explicatur per suam rationem, qua dicitur quod persona et hypostasis est distinctum subsistens in aliqua natura. Sed hoc numquam competit essentiæ, etiam prout est idem quod persona; non enim verum est quod essentia sit distincta, sicut nec genita; proprietates enim non distinguunt essentiam, nec determinant, secundum Damascenum. Ergo essentia, prout est hypostasis vel persona, non significatur in recto.

Secundo ad idem sic. Numquam constitutum significat in recto constituentia. Sed essentia, et relatio, quantumcumque sit subsistens, respiciunt personam, sicut constituentia. Ergo persona sive hypostasis constituta, nullum eorum significat in recto, quantumcumque sint idem quod hypostasis vel persona.

Tertio sic. Illud quod significatur in recto, vere plurificatur cum dicitur : tres personæ; non enim plurificatur quod dicitur in obliquo, sed quod significatur in recto. Sed essentia divina, prout est idem quod persona, non plurificatur dicendo : tres personas; sic enim est idem essentia cum persona, quod essentia non triplicatur, licet plurificetur persona. Ergo essentia, prout est idem cum persona, non significatur nomine personæ in recto.

Secundo loco arguit contra eamdem, in hoc quod dicit personam significare relationem, prout est subsistens, et habet modum substantiæ directe et in recto, et essentiam in obliquo.

Primo sic. Nullum enim constituens aliquid, significatur per constitutum, in recto. Sed proprietas, ut subsistens, constituit personam, secundum sic ponentes. Ergo non significatur in recto nomine personæ, sed quasi per modum partis in obliquo.

Secundo sic. Doctores isti dicunt, in *Quæstionibus disputatis*, quod persona divina nec substantiam nec relationem significat formaliter, sed subsistens divinum distinctum, quodcumque sit illud quod (α) distinguitur. Sed manifestum est quod proprietas non est distinctum subsistens in recto; non enim proprietas est quod distinguitur, sed quo fit distinctio. Ergo relatio non importatur nomine personæ in recto.

Tertio sic. Aut relatio habens modum substantiæ et subsistentis in natura divina, accipitur quasi quid partiale respectu personæ, constituens ipsam una cum essentia, aut quasi quid totale constitutum. Si detur primum, patet quod nomine personæ, importabitur in obliquo; sicut constituens oblique clauditur in constituto. Si detur secundum, manifestum est quod tunc totum includit, essentiam videlicet et relationem (β); et ita, nec essentia nec relatio est in recto; nec est dicere, secundum istam acceptionem, relationem ut subsistentem, nisi quoddam constitutum ex essentia et relatione. Ergo in nullo verum est quod relatio, prout est quid partiale constituens, nomine personæ significetur in recto. Sic ergo non est verum quod conceptus personæ claudat essentiam vel relationem in recto, quantumcumque utrumque sit idem cum persona.

§ 2. — Contra ultimam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Tertio loco arguit contra ultimam conclusionem.

Primo. Illud quod dividitur per vagum, et signatum, et simpliciter, non claudit in sua ratione conditionem individui vagi; quia tunc idem divideretur in se et in oppositum sibi. Unde, quia homo concipitur aliquando simpliciter, ut cum diffinitur in sua communitate, aliquando vage, ut cum dicitur, quidam vel aliquis homo, aliquando signate, ut cum dicitur, homo iste, vel ille, ideo nullus dicit quod homo sit individuum vagum. Sed persona accipitur aliquando (γ) signate, dicendo hanc personam, aliquando vage, ut dicendo aliquam, vel quamdam personam, aliquando simpliciter, ut dicendo personam. Ergo non habet communitatem individui vagi, sicut nec homo.

Secundo sic. Si persona sic esset communis tribus, sicut individuum vagum, ita esset communis sicut *aliquis Deus*. Sed hoc non est verum; quia, secundum hoc, dici posset quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres quidam (δ) dii, sicut dicimus quod sunt tres quædam (ε) personæ. Igitur idem quod prius.

Tertio sic. Quærendum est quomodo accipitur ab

(α) *quod*. — *quo* Pr.
(β) *et relationem*. — Om. Pr
(γ) *aliquando*. — Om. Pr.
(δ) *quidam*. — *quidem* Pr.
(ε) *quædam*. — *quidem* Pr.

istis individuum vagum (α). Aut enim pro intentione; aut pro re substrata intentioni. Sed non potest dici quod persona significet individuum vagum, si sumatur pro secunda intentione; quoniam isti dicunt quod persona non significat intentionem secundam. Nec potest dici quod persona significet rem substratam tali intentioni. Tum quia hujusmodi substratum significatur per nomen substantiæ speciei, addito signo particulari; ut puta, aliquis homo, vel quidam homo; non est autem idem Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse personas, quod esse aliquos Deos. Tum quia substratum vagationi hujusmodi non est aliquid determinatum; quia in omni natura accipi potest individuum vagum, ut: in qualitate, aliquis color, et in quantitate, aliqua linea, et sic de aliis; persona vero non invenitur nisi in determinata natura. Tum etiam quia non est una ratio substrata individuo vago; quia in quibusdam est aliquis homo, et in quibusdam est aliquis equus, et sic de aliis; persona vero habet unicam rationem diffinibilem, ut patet. Ergo persona non habet communitatem individui vagi. — Hæc ille in forma, etc.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco facta respondetur.

Et primo **ad primum** dico quod major falsa est, si intelligat de significato materiali personæ divinæ, cujusmodi est essentia. Si autem loquatur de formali significato, conceditur major, et minor, et conclusio in eodem sensu; sed nihil facit contra conclusionem. Non enim intendit conclusio, quod hoc nomen, persona divina, de significato formali significet essentiam, sed de significato materiali. Persona enim divina significat, de significato formali, distinctum subsistens in natura divina, sed de significato materiali significat relationem, quæ est illud distinctum subsistens; licet relatio non distinguatur, sed distinguat. Significat etiam eodem modo essentiam, quæ est idem distinctum; licet essentia non distinguat, nec distinguatur; sed tamen est (β) eadem relationi distinguenti, et eadem relativo distincto.

Ad secundum negatur major, loquendo de significato materiali.

Ad tertium conceditur major, si loquatur de eo quod significatur in recto, significato formali. Sed negatur, si tale quid significetur significato materiali, præsertim materiali remoto; relatio enim, vel relativum, significatur nomine personæ divinæ, significato materiali; proximo tamen, quia diffinitio personæ prædicatur de relativo, dicendo : Pater est distinctum subsistens in natura divina. Sed essentia divina significatur, nomine personæ, significato materiali et remoto, quia nec exprimitur per diffinitionem personæ divinæ in recto, nec illa diffinitio prædicatur de divina essentia; sed tamen illud relativum, de quo prædicatur diffinitio personæ, scilicet Pater, vel Filius, prædicatur de divina essentia in recto.

Ad argumenta secundo loco inducta respondetur.

Ad primum quidem negatur minor, quia majorem concedo eo modo quo exposui jam. Et cum dicit quod proprietas, ut subsistens, etc.; negatur. Cum enim dico, proprietas ut subsistens, idem est dicere, ac si dicerem, relatio in concreto, id est, significata eo modo quo significatur cum dicitur, Pater. Relatio enim significata sub nomine paternitatis, non significatur ut subsistens, nec ut quod est, sed ut quo aliquid est. Sed dum significatur hoc nomine, Pater, significatur ut quod est et ut subsistens. Taliter autem significata, scilicet hoc nomine, Pater, non significatur ut quid constitutivum, sed ut constitutum et hypostasis. Non tamen intelligo quod significatio vel conceptio nostra aliquid faciat ad constitutionem personarum divinarum. Sed tamen relatio divina non intelligitur constituens, nisi in quantum intelligitur in ratione formæ, et ut quo. Et ideo minor est falsa. Nec videtur arguens intellexisse sanctum Doctorem, in *Quæstionibus disputatis*, ubi allegat eum. Patet enim quod ista est mens sua, secundum quod allegavi in fine probationis tertiæ conclusionis.

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod relatio ut subsistens, est distincta, etc. Paternitas enim ut est Pater, quod est eam esse subsistentem, non distinguit, sed est quid distinctum. Posito enim quod capiatur in abstracto, et ut forma, et quo, ipsa, licet non significetur nomine personæ formaliter, significatur tamen materialiter, non proxime, sed remote, modo præexposito de essentia.

Ad tertium dico quod relatio, habens modum substantiæ, est relatio ut est relativum, et ut accipitur in concreto; et ipsa, ut sic, est constitutum ex seipsa ut est forma et quo aliquid est, et est quid totale. Et cum dicitur quod, ut sic, includit essentiam, falsum est. Non enim intelligo relationem ut subsistentem, intelligendo eam modo quo iste dicit, scilicet ut quid constitutum ex essentia et relatione; sed intelligo eam ut significatur nomine Patris. Et posito quod ita esset sicut dicit, adhuc relatio significabitur in recto, non ut relatio, sed ut relativum, licet tale significari sit materialiter significari.

§ 2. — Ad argumenta contra ultimam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta tertio loco facta respondetur.

(α) *vagum*. — Om. Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

Et primo **ad primum** dico quod, secundum quod tangit sanctus Doctor, 1 p., q. 30, art. 4, duplex est individuum vagum. Quoddam est quod formaliter significat naturam, vel individuum ex parte naturæ cum determinato modo exsistendi qui singularibus competit; cujusmodi est ly aliquis homo, etc. Aliud est individuum vagum, quod formaliter significat individuum ex parte modi exsistendi vel exsistentiæ, et ex consequenti naturam; ut persona, quæ significat formaliter et directe subsistens distinctum in natura, etc. — Isto supposito, dicitur ad majorem, quod individuum vagum primo modo, non sic potest ulterius specificari per additionem, quia tale individuum significat naturam sub modo exsistendi qui competit individuo, et ille modus vagi (α) designatur communiter per signum particulare, ut dicendo, aliquis homo, aliquod animal, cui non ulterius potest superaddi aliud signum denotans ulteriorem vagationem. Sed individuum vagum secundo modo, designatur sine tali signo particulari aut participativo; ideo sibi non repugnat ulterior designatio vel specificatio talis modi per signum particulare. Et cum iste arguit, quia tunc idem dividetur in se et in suum oppositum, negatur consequentia. Cum enim dico, persona, et, aliqua persona, individuum vagum quod est persona, ibi non dividitur in se et in oppositum; sed primum individuum quod erat aliqualiter vagum, id est, indeterminatum, efficitur magis determinatum, quia modo individuabilis significabatur confuse, et postea magis determinate, scilicet cum modus ille specificatur per ly aliquid, vel per ly ista persona.

Ad secundum negatur consequentia. Non enim est simile de hoc individuo vago, aliquis Deus, et de isto individuo, persona. Quia primum significat individuum ex parte naturæ; et ideo non plurificatur, quia natura non plurificatur. Sed aliud, scilicet persona, significat individuum ex parte modi exsistendi qui competit individuo. Et ille modus plurificatur in divinis, scilicet indivisio in se, et divisio ab alio. Quælibet enim persona habet suam indivisionem in se, et divisionem ab alio, scilicet per negationem. Et ideo nimirum si tale individuum plurificatur. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 6: « Cum hoc nomen, persona, sit substantivum, apparet de forma ipsius significata, utrum possit plurificari, vel pluraliter prædicari. Forma autem significata nomine personæ, significatur formaliter incommunicabilitas sive individuabilitas subsistentis in natura. Cum igitur formæ facientes esse distinctum et incommunicabile sint plures in divinis, oportet quod nomen personæ pluraliter prædicetur. »

Ad tertium conceditur secundum membrum divisionis. Persona enim non significat intentionem, sed rem illi substratam, in natura intellectiva duntaxat, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1. Et cum hoc improbatur, dico, ad primam probationem, quod aliter significatur res substrata intellectui singularitatis, vel individuationis per ly aliquis homo, quam per hoc quod dico, persona, ut sæpe dictum est. Ad secundam, patet (α) per idem, quod persona non significat individuum ex parte naturæ, sed ex parte modi; licet de ratione personæ sit natura rationalis in obliquo formaliter significata. Ad tertiam, patet (β) per idem. Solum enim probat, quod persona non significet generaliter rem substratam individuationi vagæ; hoc enim conceditur. Sed non probat quin significet tale substratum in natura intellectiva. Et sic patet quod non militat contra nos.

Ad argumentum in pede quæstionis, patet per ultimam conclusionem.

(α) *vagi.* — *vage* Pr.

(α) *patet.* — Om. Pr.
(β) *patet.* — Om. Pr.

DISTINCTIO XXVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM DIVINÆ PERSONÆ CONSTITUANTUR SUPPOSITALITER ET DISTINGUANTUR PROPRIETATIBUS RELATIONIS


IRCA vigesimam sextam distinctionem quæritur: Utrum divinæ personæ constituantur in esse suppositali proprietatibus relationis, et eisdem distinguantur.

Et arguitur quod non. Omnis relatio præexigit distinctionem extremorum, et constitutionem sui oppositi; ergo non causat distinctionem, nec constitutionem. Antecedens patet; quia Philosophus, 5. *Metaphysicæ,* capitulo *de Eodem,* probat identitatem non esse relationem realem, pro eo quod non (γ) exigit distinctionem realem; nec valeret argumentum, si relatio causaret extremorum distinctionem, quia tunc probaretur idem per idem, vel per suum posterius. Sed personæ Patris et Filii sunt extrema paternitatis et filiationis. Ergo non distinguuntur per eas. Et sic patet quod relatio non causat distinctionem. Quod etiam supponat constitutionem suppositi, patet; quia relationes, maxime paternitatis et filiationis, sequuntur actionem; actio autem præsupponit suppositum; ergo relatio talis non constituit suppositum.

In oppositum arguitur. Quod enim personæ

(γ) *non.* — Om. Pr.

distinguantur per relationes, patet per Boetium, 1. *de Trinitate* (cap. 6). *Substantia*, inquit, *in divinis continet unitatem, relatio multiplicat Trinitatem.* Et Anselmus, *de Processione Spiritus Sancti,* dicit quod in divinis omnia sunt unum, etc. Ex quibus videtur sequi quod relationes constituant et distinguant personas in divinis.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur de quæsito. In secundo videbitur an abstractis proprietatibus relativis per intellectum a personis, adhuc remaneant hypostases.

ARTICULUS I.

VIDETUR DE QUÆSITO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit :

Prima conclusio : Quod personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nec constituuntur in esse personali per aliquid absolutum.

Istam probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3 : « Quia, inquit, fides catholica ponit unam essentiam in tribus personis, non potest intelligi divina essentia ut distinctiva et constitutiva hypostasis in divinis. Divinitate enim intelligitur constitui Deus, quod est commune tribus personis; et ita significatur ut dictum de pluribus, et non ut hypostasis incommunicabilis. Et eadem ratione, nihil quod dicitur (α) absolute de Deo, potest intelligi ut distinctivum et constitutivum hypostasis in personis, cum ea quæ absolute dicuntur de Deo, significentur per modum essentiæ. Oportet ergo ponere distinctivum et constitutivum divinæ hypostasis in divinis, illud quod primo invenitur de pluribus non dici sed uni soli convenire. Talia autem duo sunt, scilicet origo et relatio. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, in 1 p., q. 36, art. 2 : « Non est, inquit, possibile dicere quod secundum aliquid absolutum divinæ personæ distinguantur; quia sequeretur quod non esset una essentia trium; quidquid enim absolute dicitur in divinis, ad unitatem essentiæ pertinet. » — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 4. — Item, *Contra Gentiles*, libro 4, cap. 24.

Secunda conclusio est quod divinæ personæ non constituuntur nec distinguuntur formaliter et principaliter, in esse personali aut hypostasis, per origines, scilicet per productiones aut per processiones, sed potius per relationes originis.

(α) *dicitur.* — *distinguitur* Pr.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3. Ait enim sic : « Distinctivum, inquit, et constitutivum hypostasis, potest intelligi dupliciter : uno modo, quo distinguitur et constituitur formaliter, sicut homo humanitate, et Socrates socratitate; alio modo, quo constituitur vel distinguitur quasi via ad constitutionem vel distinctionem, sicut si diceremus quod Socrates est homo vel Socrates sua generatione, quæ est via ad formam qua formaliter constituitur. Patet igitur quod origo alicujus non potest intelligi ut constitutiva et distinctiva ejus, nisi (α) propter hoc quod formaliter constituat et distinguat; si enim generatione non induceretur humanitas, numquam generatione constitueretur homo. Impossibile est igitur dici quod hypostasis Filii constituatur sua nativitate, nisi in quantum intelligitur quod nativitas ejus terminatur ad aliquid quod formaliter constituit. Ipsa autem relatio ad quam terminatur nativitas ejus, est filiatio. Oportet igitur quod filiatio sit formaliter constituens et distinguens hypostasim Filii, non autem origo, neque relatio intellecta in origine; quia relatio intellecta in origine sicut et ipsa origo, non significat aliquid adhuc (β) subsistens in natura, sed in naturam tendens. Et quia omnium hypostasum ejusdem naturæ est eadem ratio constitutionis et distinctionis, ideo similiter oportet, ex parte Patris, intelligere quod hypostasis Patris constituatur et distinguatur ipsa paternitate, non autem generatione activa, neque relatione inclusa. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 40, art. 2 : « Ad hoc, inquit, quod aliqua distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsecum utrique, sicut, in rebus creatis, pe materiam vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsecum, sed ut via quædam a re, vel ad rem, sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens a generante; unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur sola generatione, sed oportet intelligere, tam in generante quam in genito, ea quibus ad invicem distinguuntur. In persona autem divina, non est aliud intelligere, nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde, cum in essentia conveniant, relinquitur quod per relationem ad invicem distinguantur. Secundo, quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda quod aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quod ipsa distinguentia constituant res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates constituunt aut distin-

(α) *nisi.* — Om. Pr.
(β) *aliquid adhuc.* — *hoc aliquid* Pr.

guunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio Filius, eo quod in divinis non differt abstractum a concreto. Sed contra rationem originis est quod constituat hypostasim vel personam, quia origo active significata significatur ut progrediens a persona subsistente, unde præsupponit eam; origo autem passive significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondum ut eam constituens. Unde melius est dicere quod personæ, seu hypostases, distinguantur relationibus, quam per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen primo et principaliter per relationes, secundum modum intelligendi. Unde hoc nomen, Pater, non solum significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, generans, vel genitus, tantum proprietatem. Quia hoc nomen, Pater, significat relationem, quæ est constitutiva et distinctiva hypostasis; hoc autem nomen, genitus, significat originem, quæ non est distinctiva aut constitutiva hypostasis. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ubi sic ait : « Nihil aliud est principium distinctionis in divinis nisi relatio. Cujus ratio est, quia omnis distinctio, vel est per quantitatem, vel per formam, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 11). Secundum materiam vel quantitatem autem, distinctio in divinis non est, cum ibi non sit quantitas et materia. Omnis autem formalis distinctionis principium est aliqua oppositio, ut largo modo sumatur oppositio, secundum quod perfectum et imperfectum opponuntur, in quantum in uno est alterius privatio vel negatio. In omnibus autem oppositionibus, alterum est imperfectum, præter relationem. Quod patet in affirmatione et negatione, et privatione et habitu, et contrarietate similiter, quia, secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 32), semper alterum contrariorum est ut nobilius, et alterum sicut vilius et sicut privatio. Et ideo nulla talis distinctio potest esse in divinis, ubi est omnimoda perfectio. In relativis autem, neutrum est sicut privatio alterius vel defectum aliquem importans. Cujus ratio est, quia in relativis non est oppositio secundum illud quod in aliquo est, sed secundum quod ad aliud distinguitur. Unde, quamvis una relatio habeat annexam negationem alterius in eodem supposito, non tamen illa negatio importat aliquem defectum; quia defectus non est nisi secundum aliquid quod in aliquo natum est esse; unde, cum illud quod habet oppositionem relativam ad ipsum, secundum rationem oppositionis non ponat aliquid, sed ad aliquid, non sequitur imperfectio; sed nec defectus. Et ideo sola talis oppositio competit distinctioni personarum. » — Hæc ille.

Eamdem rationem facit, *Contra Gentiles* (lib. 4, c. 24), ubi supra.

Tertia conclusio est quod licet relatio, ex natura relationis, habeat constituere et distinguere in esse relativo divinas hypostases, non tamen ex natura relationis habet distinguere aut constituere illas in esse hypostatico subsistenti seu personali.

Hanc ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei,* ubi supra (q. 8, art. 3, ad 7um), dicens : « Relationes in divinis, etsi constituant hypostases, et sic faciant eas subsistentes, hoc tamen faciunt in quantum sunt essentia divina; relatio enim, in quantum relatio, non habet quod subsistat, vel subistere faciat; hoc enim solius substantiæ est. Distinguunt vero relationes in quantum relationes sunt; sic enim oppositionem habent. Relinquitur igitur quod ipsa paternitatis relatio, in quantum est constituens hypostasim Patris, quod habet in quantum est idem divinæ essentiæ, præintelligatur generationi. Secundum vero quod distinguit, sic generatio paternitati præintelligitur. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 8um : « Relatio in divinis non solum est relatio; sed, secundum rem, ipsa divina substantia. Et ideo potest constituere aliquid subsistens, et non solum aliquid relativum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 9um, dicit quod « relatio distinguit in quantum est relatio, constituit hypostasim in quantum est divina essentia, et utrumque facit in quantum est divina essentia et relatio ». — Hæc ille.

Et ibidem, in fine principalis responsionis, dicit : « Relatio constituit et distinguit hypostasim aut personam. Quod (α) hoc modo potest intelligi. Paternitas enim est ipsa divina essentia; et pari ratione, Pater est idem quod Deus. Paternitas ergo, constituendo Patrem, constituit Deum. Et sicut paternitas, licet sit divina essentia, non tamen est communis sicut essentia; ita Pater, licet sit idipsum quod Deus, non tamen est commune ut Deus, sed proprium. Pater igitur Deus, in quantum est Deus, est commune (β) habens divinam naturam. Et in quantum est Pater, est proprium, ab aliis distinctum. Unde est hypostasis, quæ significat subsistens in aliqua natura distinctum ab aliis. Et per hunc modum, paternitas, constituendo Patrem, constituit hypostasim. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ubi ait, ad 1um : « Relatio divina aliquid habet in quantum relatio, et aliquid in quantum est divina. Et in quantum est divina, habet quod sit subsistens. Unde, quamvis ex hoc quod est relatio non habeat quod distinguat hypostasim, quia sic omnis relatio hoc faceret, tamen hoc habet in quantum est relatio divina; sic enim non assequitur substantiam, immo est ipsa substantia. » — Hæc ille. — Idem ponit,

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *commune.* — Om. Pr.

dist. 27, q. 1, art. 2. Item, 1 p., q. 40, art. 4.

Sciendum igitur quod cum dicit, 1. *Sentent.*, ubi allegavi, quod relatio, in quantum relatio, non habet quod distinguat hypostasim, illud est verum, sic intelligendo quod non est de ratione relationis realis quod distinguat extrema relata tanquam duo supposita; potest enim esse relatio realis inter duo extrema, quorum nullum est hypostasis, ut inter duas manus, vel duas animas. Sed tamen de ratione relationis realis est quod realiter distinguat relative sua extrema tanquam diversas res relativas. Et ideo, cum divinæ personæ solum distinguantur relative, et non per absoluta, ideo relatio, in quantum relatio, distinguit in divinis supposita, quæ sunt relativa; ita quod, in quantum est relatio realis, distinguit realiter, in quantum vero est divina, distinguit sua extrema tanquam duo supposita; et eodem modo, constituit supposita in esse suppositi et personæ. — Recolligendo igitur omnia dicta sancti Doctoris, dico primo quod relatio realis, ex hoc quod est relatio, distinguit realiter, et constituit in esse relativo; secundo, quod relatio realis, in quantum hujusmodi, non distinguit sua extrema in esse suppositi, nec constituit ea in esse suppositi aut personæ; tertio, quod relatio, in quantum est divina essentia, habet quod illa quæ distinguit relative, distinguat tanquam duo supposita, et quod illud quod constituit sit suppositum naturæ rationalis, et consequenter sit persona. Ita quod distinctio et constitutio convenit relationi reali, in quantum relatio realis; sed, quod illud distinctum per relationem, sit subsistens vel suppositum aut persona, hoc facit relatio, in quantum est divina natura subsistens et intellectiva, et in quantum etiam talis relatio est incommunicabilis.

Sic ergo patet intellectus conclusionis.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Sed contra conclusionem primam, arguit Gregorius (dist. 26, q. 1, concl. 1), probando quod divinæ personæ nullis proprietatibus relativis aut absolutis constituantur. Et hoc quatuor rationibus.

Quarum **prima** talis est. Persona divina est simplex omnino; ergo nulla divina persona per aliquid in suo esse constituitur. Antecedens est determinatum ex fide. Probatur consequentia. Quia, si aliqua persona constituitur per aliquid, sumatur illud præcise secundum se; et quæratur de ipso, an ipsum, sic præcise acceptum, est ipsa persona constituta, aut non, sed est aliquid ejus. Non potest dici primum : — tum quia nulla persona constituit seipsam, omne enim constituens est aliquo modo causa constituti per ipsum; — tum quia si illud constituens est persona, et constat quod constituens non constituitur per aliquid, ergo nec persona, aut si persona, ergo et ipsum etiam constituitur per aliud, et sic in infinitum. Si autem illud constituens non est persona constituta, sed aliquid ejus : aut illud habet esse per operationem animæ tantum, et tunc constat quod non constituit personam æternam quæ est summa res; aut est extra animam, et quidquid ipsum sit, sive res, sive formalitas, sive modalitas, aut quovis alio nomine appelletur, ex quo ipsa non est persona, sed aliquid ejus, et non possit intelligi quod sit ejus extrinsece, sicut forma materiæ, sed intrinsece, sicut pars est aliquid totius, — sequitur quod persona non sit omnino simplex.

Secundo arguit sic. Non minus est simplex persona divina, quam essentia divina, aut aliqua proprietas personalis, quæcumque sit illa, si qua sit. Ergo non magis ipsa constituitur ex aliquibus, vel per aliqua, quam ipsa divina essentia, vel proprietas. Sed nec essentia divina, nec proprietas, constituitur per aliqua, ut omnes concedunt, et per consequens, nec per aliquid, quia impossibile est esse unum solum constitutivum ejusdem rei intrinsecum, nam de tali est sermo, non de extrinseco, sicut producens potest dici constituere in esse ipsum productum. Ergo nec ipsa persona per aliquid constituitur.

Tertio sic. Nam si persona constitueretur per proprietatem aliquam, constitueretur etiam per essentiam. Et sic essentia constitueret (α) personam; verbi gratia : Patrem. Et per consequens, essentia non esset Pater; quod est contra determinationem Ecclesiæ, in capitulo *Damnamus*.

Quarto. Nam sequeretur quod Pater esset aliquo modo causatus et principiatus; nam quodlibet constitutivum est aliquo modo causa et principium sui constituti. Sed consequens est falsum; sic enim Pater non esset prima causa, et sine principio, et sine causa; cujus oppositum expresse ponit Damascenus, lib. 1 (*de Fid. Orth.*), cap. 12. Et ideo nullatenus æstimandum est in Deo esse aliquid realiter constitutum per aliquod formale vel materiale constitutivum; sed omne quod ibi est, seipso formaliter et non per aliquid sui transitive loquendo, est omne quod est; quamvis sit ibi vere producens et qui producitur, et productus a producente habeat esse. Propter quod hujusmodi vocabula : constitutivum, constitutio (β), et constitutum, et similia, in sensu præmisso, non convenienter assumuntur ad divina; et melius esset non uti in ista materia. Et pro certo nullibi inveni Augustinum, aut alios Sanctos illius temporis, ubi locuti sunt de distinctione divinarum personarum, talibus usos fuisse vocabulis.

(α) *constitueret. — constitueretur per* Pr.
(β) *constitutio. — constituens* Pr.

II. Argumenta Scoti. — Secundo loco arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 26, q. 1, art. 1) contra eamdem conclusionem; et probat quod in Deo sit aliquod suppositum absolutum non constitutum per relationem, septem mediis.

Primum est tale. Nullum pertinens ad perfectionem et actualitatem, debet divinæ essentiæ denegari, quæ est perfectissima et actualissima. Sed subsistere attestatur perfectioni et actualitati; unde substantia perfectior est accidente, quia subsistit, et prima substantia est perfectior secunda, quia maxime et principaliter subsistit, ut dicitur in *Prædicamentis* (cap. *de Substantia*). Ergo essentia divina de se habet subsistere multo fortius quam aliqua substantia creata; et per consequens, erit suppositum absolutum.

Secundum est tale. In Deo est quidquid omnis intellectus intelligit naturaliter. Sed omnes philosophantes intellexerunt in Deo unum suppositum absolutum; unde pagani, et judæi, et omnes naturali ingenio ducti, intelligunt Deum per modum cujusdam absoluti suppositi. Ergo idem quod prius.

Tertium est. Quidquid competit substantiis separatis, si sit perfectionis, maxime Deo competit. Sed, secundum Philosophum, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20), et 3. *de Anima* (t. c. 15), in separatis a materia non differt quod quid est ab eo cujus est, sive suppositum et natura, quia quidditas separata seipsa est suppositum. Ergo divina essentia seipsa formaliter subsistit, et per consequens est (α) unum suppositum in Deo.

Quartum est. Quia substantia dicitur a subsistendo, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate* (cap. 4). Sed in divinis est una substantia absoluta. Ergo unum subsistere, et unum suppositum absolutum.

Quintum est. Actiones sunt suppositorum. Sed creare, velle, et similia, competunt divinæ essentiæ. Ergo videtur quod ipsa sit suppositum.

Sextum est. Incommunicabilis exsistentia videtur dare alicui quod habeat rationem suppositi, secundum diffinitionem Ricardi. Sed in Deo est exsistere absolutum omnino incommunicabile alteri a se; nec enim Filius, cui communicatur, aut aliæ personæ sunt aliquid aliud a divino exsistere. Ergo videtur quod in Deo sit aliquod suppositum absolutum.

Septimum est. Si absolutum suppositum repugnaret in divinis, hoc esset quia poni oporteret quatuor supposita, aut quatuor personas. Sed hoc non impedit; quia illud suppositum non ponit in numerum cum tribus. Unde, sicut non est quaternitas rerum, licet sint tres propriæ et una quædam communis, pro eo quod illa communis veraciter est quælibet illarum trium, secundum quod respondet concilium generale Abbati Joachim, in cap. *Damnamus*, sic nec erit suppositorum quaternitas, quia illud commune suppositum absolutum est veraciter quodlibet illorum trium relativorum. Ergo non apparet cur non possit poni aliquod suppositum absolutum; et per consequens, non omne divinum suppositum constituitur per relationem.

(α) *est.* — Om. Pr.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 26, q. 1, art. 2), præsertim contra istud dictum, scilicet quod relationes, secundum nostrum modum intelligendi, per prius et principalius constituant et distinguant personas, quam origines ipsæ, ut paternitas vel filiatio, quam generare vel generari. Et arguit

Primo sic. Illud quod est posterius, secundum nostrum modum intelligendi, et quasi fundamentum in quo, non videtur, secundum nostrum modum intelligendi, primo et principalius personam constituere. Sed paternitas est posterior ipso generare, et filiatio ipso generari; impossibile enim est quod intelligatur pater nisi qui generat vel genuit filium, nec filius nisi qui generatur vel genitus est; unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod relationes hujusmodi fundantur super egisse; et Auctor 6. *Principiorum* dicit quod paternitas fundatur super potentiam generativam actuatam. Ergo impossibile est quod primo et principalius intelligatur paternitas Patrem constituere, quam generare, cum generare, secundum nostrum modum intelligendi, præcedat paternitatem (α), et sit fundamentum ipsius. Et si dicatur quod paternitas, prout est relatio, supponit actum notionalem secundum intellectum, prout vero est constitutiva personæ, præintelligitur actui notionali, sicut et persona agens; — si utique sic dicatur, non valet. Paternitas namque, in quantum constitutiva, aut intelligitur ut paternitas, aut non (β). Si non intelligatur sub expressa ratione paternitatis, et filiatio sub expressa ratione filiationis, non est verum quod magis, secundum nostrum modum intelligendi, paternitas constituat quam generare, vel filiatio quam generari (γ); cujus oppositum isti dicunt. Si vero paternitas et filiatio constituunt sub expressis suis rationibus paternitatis et filiationis, in quantum hujusmodi, vere intelliguntur ut quædam habitudines et quædam relationes; et per consequens, sic præsupponunt actus notionales; et sic, impossibile est quod per prius aut principalius constituant quam ipsemet actus.

Secundo sic ad idem. Licet productiones elicitæ non possint constituere suppositum a quo eliciuntur, nec productiones quibus aliquid passive producitur

(α) *paternitatem.* — *patrem* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *quam generari.* — Om. Pr.

quasi per modum termini accipientis esse, constituere possint formaliter suppositum ad quod sunt viæ et quod per eas producitur; nihilominus, productiones activæ quæ elicitæ non sunt, et passivæ quæ viæ non sunt ad (α) aliquid quod per modum termini producatur, constituere possunt supposita et personas, pro eo quod non debent intelligi per modum egredientium a supposito, vel per modum viarum, sed per modum insistentium, quibus formaliter producant producentia, quoad productiones activas, et formaliter producantur producta supposita, quoad productiones passivas. Sed declaratum est supra, dist. 5, quod generare non debet intelligi ut aliquid elicitum, nec generari ut aliquid eliciens personam Filii, quia Filius non generatur in divinis ut Socrates in humanis, sed sicut genitus, nec Pater generat sicut Plato, sed sicut generans, ita ut Pater sit generans per generare formaliter, non eliciendo ipsum, et Filius sit genitus per generari formaliter, non quia eliciatur per ipsum. Ergo generare et generari, secundum nostrum modum intelligendi, possunt concipi ut constituentia supposita, per prius et principalius quam filiatio vel paternitas quæ assequuntur ad illa. Unde patet quod prædicta opinio processit ex falsa imaginatione, non attendens quod generare non debet intelligi in divinis per modum eliciti, nec generari per modum elicientis et (6) viæ. — Hæc ille.

II. Argumenta Scoti. — Contra eamdem conclusionem, et tertiam, similiter arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 26, q. 1, art. 1) multipliciter.

Et primo loco probat generaliter quod relationi, ut relatio, repugnet constituere suppositum seu personam; et hoc undecim mediis.

Primum est tale. Impossibile est quod relatio det esse ad se, sed omne esse quod dat est ad aliud; effectus namque formalis non est oppositus suæ formæ, unde albedo non dat esse nigrum, nec calor esse frigidum; cum igitur esse ad se opponatur relationi, manifeste convincitur quod relatio non dat esse ad se, sed ad aliud. Sed constat quod subsistere dicitur ad se; nulla enim res subsistit ad alteram, sed omne illud quod subsistit, ad seipsum subsistit, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 4. Ergo relationi, ut relatio, repugnat quod det alicui subsistere et suppositum esse.

Secundum est tale. Relatio quam importat paternitas, nullum esse dat alicui nisi in ordine ad Filium; sicut patet de Socrate, quod nullum esse recipit a paternitate, nisi relativum ad alterum. Sed Pater non est suppositum vel persona in ordine ad Filium; non enim est persona vel suppositum Filii. Ergo paternitas non dat Patri quod sit suppositum vel persona.

Tertium est tale. Suppositum idem est quod prima substantia, quæ nec de subjecto dicitur, nec in subjecto est. Sed relatio non dat alicui, quod sit prima substantia; quia generalissima sunt impermixta, nec ponitur aliquid in genere substantiæ per relationem; et iterum, prima substantia est magis substantia quam secunda, patet autem quod (α) nihil est secunda substantia per relationem. Ergo relatio non constituit in esse suppositi vel personæ, vel in esse suppositali aut personali.

Quartum est tale. Esse suppositum vel personam, non est aliud quam esse aliquem unum, ut dicit Ricardus, 4. *de Trinitate* (cap. 23). Sed relationi repugnat quod det alicui esse unum istum, vel illum, vel aliquem, cum esse hunc vel illum sit aliquod absolutum. Ergo repugnat relationi constituere suppositum vel personam.

Quintum est tale. Suppositum habet perseitatem tertii modi. Sed perseitas tertii modi repugnat relationi, et competit soli substantiæ, secundum Philosophum, 1. *Posteriorum* (t. c. 9). Ergo repugnat relationi dare esse suppositale.

Sextum est tale. Sicut se habet substantia ad referre, sic relatio ad subsistere. Sed substantia nulli dat formaliter referri. Ergo nec relatio dabit alicui, quod subsistat. — Confirmatur. Quia proprius modus essendi prædicamenti substantiæ est subsistere, sicut referri est proprius modus prædicamenti relationis.

Septimum est tale. Illud non constituit suppositum, quod præsupponit suppositum constitutum. Sed relatio est hujusmodi. Dicit enim Augustinus, 7. *de Trinitate* (cap. 1), quod omne relativum est aliquid præter id quod relative dicitur (6), et sic illud aliud a relatione supponitur. Et iterum, relatio oritur a fundamento et supposito. Adhuc etiam, supponit illud quod refertur, nec ipsum in esse constituit, sed jam constitutum ad aliud refertur. Ergo repugnat relationi constituere suppositum. — Confirmatur. Quia relatio videtur esse posterius quocumque fundamento et supposito.

Octavum est tale. Illa non distinguunt, nec constituunt supposita, quæ sunt compossibilia in eodem supposito. Sed relationes oppositæ, sunt compossibiles in eodem supposito, sicut patet de relationibus moventis et moti, producentis et producti; Socrates enim exsistens unum suppositum movet se, et est movens et motum; similiter etiam in supposito Socratis est pars generans et pars genita, utpote dum ex alimento generatur caro virtute animæ, nec propter hoc caro generans et caro genita sunt duo supposita, immo in eodem Socrate concurrunt. Ergo relationes supposita non constituunt, nec distinguunt.

Nonum est tale. Non videtur major esse diversitas

(α) *ad.* — Om. Pr.
(6) *et.* — Om. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(6) *dicitur.* — *distinguitur* Pr.

inter duas relationes, quam inter duas qualitates oppositas, vel duo genera generalissima. Sed duæ qualitates oppositæ, in eodem supposito possunt concurrere, saltem secundum diversas partes, ut patet de albedine et nigredine, nec propter hoc partes illæ erunt diversa supposita; similiter etiam qualitas et quantitas sunt in eodem supposito, nec ipsum distinguunt. Ergo nec relatio habet distinguere, ut videtur.

Decimum est tale. Omnis relatio terminatur ad quid absolutum. Licet enim in termino relationis includatur relatio, non tamen terminat per relationem, sed per aliquid absolutum. Sed persona Filii terminat relationem Patris. Constat autem quod non per essentiam; quia tunc Pater esset Pater essentiæ Filii, et generaret eam; quod est erroneum. Ergo necesse est quod in persona Filii sit aliquid aliud absolutum, per quod terminet relationem Patris.

Undecimum est tale. Omnis relatio præexigit distinctionem extremorum, et non causat eam; quia, 5. *Metaphysicæ,* cap. *de Eodem,* probat Aristoteles identitatem non esse relationem realem, pro eo quod non exigit distinctionem extremorum realem; nec valeret argumentum, si relatio causaret extremorum distinctionem, quia tunc probaretur idem per idem, vel per suum posterius. Sed personæ Patris et Filii sunt extrema paternitatis et filiationis. Ergo non distinguuntur per eas.

Secundo loco probat quod specialiter repugnet divinæ personæ constitui per relationem, quinque mediis.

Primum est tale. Repugnat divinæ personæ quod sit ens per accidens, et sibi maxime competit per se esse. Sed, si constitueretur per relationem, esset ens per accidens; rationes enim duorum prædicamentorum, utpote relationis et substantiæ, non concurrunt ad unitatem per se (α), cum composita ex substantia et aliis prædicamentis sint entia per accidens. Igitur persona divina per relationem non potest constitui. — Confirmatur. Quia, sicut se habent relatio et substantia, ubi realiter distinguuntur, ad constituendum tertium reale, sic, ubi distinguuntur secundum rationem, ad constituendum tertium secundum rationem. Manifestum est autem quod, ubi distinguuntur realiter, tertium constitutum, est ens per accidens. Quare in divinis persona constituta esset ens per accidens, saltem secundum rationem.

Secundum est tale. Si persona divina constitueretur per relationem, sequitur quod divina essentia verissime referretur. In omni enim constituto, prius sunt partes et unio partium, ordine naturæ, quam sit ipsum totum constitutum; ut patet quod prius est corpus et anima, et unio animæ ad corpus, quam habeatur tertium constitutum. Et ratio hujus est, quia partes sunt priores toto, cum sint principia constituentia. In illo ergo priori quo essentia (α), et relatio, et unio essentiæ cum relatione, præcedit personam constitutam, vere poneret relatio suum effectum formalem circa divinam essentiam, et per consequens essentia divina vere diceretur Pater, vel Filius, aut generans, aut genita. Impossibile est enim formam intelligi in subjecto, quin communicet sibi suum effectum formalem; utpote, albedinem in superficie, quin fiat alba, aut animam in corpore, quin corpus sit animatum. Sic igitur, si persona constituitur ex essentia et relatione, de necessitate essentia erit primo relata, et denominabitur a relatione. Sed hoc est falsum, nec concessum aliqualiter in divinis. Ergo personæ divinæ non habent constitui in esse suppositi per relationem.

Tertium est tale. Aut relatio in divinis primo unitur essentiæ, aut primo personæ et supposito. Sed non potest dici quod per prius uniatur essentiæ; quia necessario daret sibi per prius referri, cum non sit aliud per prius referri quam per prius relationi uniri unione formali. Ergo necessarium est quod relatio per prius uniatur personæ; et per consequens, non constituet eam, sed supponet constitutam, ut sibi uniatur; quod enim unitur alteri, non constituit eum in esse, cum unio unibilia præsupponat.

Quartum est tale. Personæ divinæ, cum sint dignissimæ et nobilissimæ, non possunt constitui per illud quod habet minimum entitatis. Sed Commentator dicit, 12. *Metaphysicæ,* commento 19, quod « relatio est debilioris esse aliis prædicamentis, ita quod quidam putaverunt eam esse ex secundis intellectis ». Ergo persona divina non potest constitui in esse personali per relationem.

Quintum est tale. Suppositum unius naturæ non constituitur per aliam quidditatem, quia tunc includeret duas quidditates et esset suppositum duarum naturarum, quod est impossibile. Sed relatio in divinis est aliud quidditative et secundum rationem, ab essentia. Ergo non potest divina persona constitui per relationem, alioquin ita esset suppositum relationis, sicut est suppositum divinitatis, quod dici non potest.

Tertio loco probat quod specialiter repugnet Patri constitui per relationem originis, quinque mediis.

Primum est tale. Actus præsupponit suppositum constitutum, cum actiones sint singularium et suppositorum, ut patet, 1. *Metaphysicæ* (cap. 1). Sed generare in divinis est actio suppositi primi. Ergo impossibile est quod primum suppositum constituatur per generare, aut per paternitatem quæ sequitur ad generare.

Secundum est tale. Aut generare egredietur ab essentia, aut a persona constituta. Sed non potest poni quod ab essentia; quia illa non generat, nec

(α) *per se.* — *personæ* Pr.

(α) *essentia.* — Om. Pr.

generatur. Ergo necesse est quod eliciatur a persona jam constituta; et per consequens, nec generare, nec paternitas constituunt primam personam.

Tertium est tale. Prima persona non habet suum formale constitutivum per suam actionem, cum forma sit prior constituto, ut patet, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 8); unde nullum compositum, per suam actionem acquirit sibi formam. Sed prima persona habet paternitatem per generare, quod est ejus actio; fundatur enim paternitas super genuisse, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Ergo impossibile est quod prima persona constituatur in esse personali per paternitatem.

Quartum est tale. Si Pater in esse personali constitueretur per paternitatem, tunc Filius non vere originaretur. Illud enim non vere originatur, quod, posito innascibili, habet suum totum esse, omni productione circumscripta. Tale autem est relativum innascibilis. Quia enim (α), ex natura relationis non est actus primus, circumscripta omni actione, sine actu secundo, necesse est, innascibili exsistente, ut ejus correlativum exsistat. Patre ergo exsistente, qui constituitur in esse personali per paternitatem, ut est actus primus, necesse est Filium exsistere ex vi paternitatis, absque hoc quod Pater ipsum originet vel producat. Sed hoc est omnino absonum et erroneum; quia, secundum hoc, prima persona non vere originaret secundam in divinis. Ergo prima persona non potest constitui per relationem originis.

Quintum est tale. Si persona Patris constitueretur in esse personali per paternitatem, in illo signo in quo intellectus apprehenderet personam Patris constitutam, necessario intelligeret personam Filii constitutam; essent enim personalitates eorum correlativæ, correlativa autem sunt simul naturali intelligentia. Sed hoc poni non potest; quia tunc persona Filii non vere produceretur a persona Patris. Quia, aut persona Patris produceret antequam esset, et hoc non, quia nihil agit antequam sit; aut dum esset, et hoc non, quia pro tunc jam est persona constituta, illud autem quod est, generari non potest, ut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 82). Ergo impossibile est poni quod prima persona constituitur in divinis per relationem originis.

Quarto loco probat, septem mediis, quod personæ Filii repugnet constitui per relationem originis.

Primum est tale. Illud quod oritur producto termino, non constituit personam quæ est productionis terminus; alioquin, idem oriretur a seipso. Sed relatio oritur termino jam producto; hæc est enim differentia inter relationem et actionem, secundum Simplicium, in *Prædicamentis*, quod actio est causativa termini, relatio vero oritur ex termino. Ergo impossibile est quod persona divina quæ est terminus productionis, constituatur formaliter per relationem.

(α) *enim*. — Om. Pr.

Secundum est tale. Terminus productionis non potest esse formaliter constitutus per relationem, cum relatio non sit productionis terminus, ut patet, 5. *Physicorum* (t. c. 10). Sed persona Filii est vere terminus productionis. Ergo illa persona non constituitur per relationem.

Tertium est tale. Philosophus dicit, 5. *Physicorum* (t. c. 10), quod relatio non acquiritur nisi præacquisito aliquo absoluto in termino, scilicet subjecto. Sed relatio filiationis est vere in persona Filii. Ergo necesse est aliquod absolutum esse acquisitum et vere productum in illa persona. Sed constat quod essentia non est originata nec producta. Ergo ibi est aliud absolutum, quo constituitur persona Filii.

Quartum est tale. Nulla persona vere dicitur generari, quæ formaliter constituitur per relationem; quia tunc non acquireretur esse substantiale, sed esse relativum; unde talis acquisitio magis posset dici adaliquatio, quam generatio. Sed persona Filii vere dicitur generari. Ergo non constituitur per relationem.

Quintum est tale. Illud non constituit formaliter personam Filii, quod se habet ad ipsam non formaliter, sed quasi effective; nulla enim forma efficit suum effectum formalem, sed est ipsemet formalis effectus. Sed filiatio, cum sit idem quod generatio passiva, se habet ad personalitatem Filii, non quidem formaliter, sed quasi effective prævie; quia personalitas illa originatur per generari, et capit esse. Ergo persona Filii non constituitur formaliter per generari; et per consequens, nec per filiationem, cum sit idem quod generari.

Sextum est tale. Illud quod fundatur super genitum esse, non constituit genitum; alias, idem fundaretur super se. Sed persona Filii est vere genita. Filiatio autem fundatur super esse genitum, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Ergo persona Filii non constituitur per filiationem.

Septimum est tale. Si personæ productæ constituantur per relationes, eadem necessitate erunt productæ, quoniam relationes æque naturaliter respiciunt sua coopposita; unde spirans æque necessario et naturaliter spirat spiratum, sicut generans genitum; æque ergo naturaliter spirans spirat sicut Pater generat, et æque naturaliter Spiritus est spiratus sicut Filius est genitus. Sed hoc est falsum, quia, secundum hoc, Spiritus Sanctus non procedit per modum voluntatis, sed per modum naturæ. Ergo relationes non videntur posse constituere personas productas.

Quinto loco probat, in speciali, quod filiationi, spirationi ac paternitati repugnet constituere personam in divinis, triplici medio.

Primum est tale. Illud enim quo circumscripto adhuc possunt intelligi distinctæ personæ et hypostases, non videtur formaliter constituere personas et eas distinguere. Sed abstractis hujusmodi proprieta-

tibus, possunt intelligi tres hypostases distinctæ; quoniam supposita debent intelligi per modum quorumdam substratorum illis proprietatibus, et ita illis abstractis adhuc substrata intelligerentur distincta. Ergo hujusmodi proprietates non constituunt supposita, nec distinguunt.

Secundum est tale. Illud quod de se est communicabile, non potest formaliter constituere in esse incommunicabili, et per consequens, nec in esse suppositali quod consistit in quadam incommunicabilitate, secundum diffinitionem Ricardi. Sed paternitas vel filiatio non sunt de se incommunicabiles, etiam in quantum divinæ; quod patet : quia nulla quidditas est de se incommunicabilis; et iterum, paternitas divina non est formaliter infinita, et per consequens, non est de se hæc, et singularis, et multo minus est per se incommunicabilis; adhuc etiam, omnis relatio originis est æque eadem essentiæ divinæ, et ita spiratio activa æque habet quod sit incommunicabilis sicut et paternitas, constat autem quod est communicabilis, quare divina paternitas erit communicabilis. Ergo impossibile est quod constituat in esse suppositi per suam formalem rationem.

Tertium est tale. Quia ab ultimis distinctivis et constitutivis personarum, non potest abstrahi quid commune dictum de ipsis in quid; quia ultima distinctiva debent esse primo diversa, et ita in nulla quidditate convenire. Sed manifestum est quod a paternitate et filiatione abstrahitur communis conceptus quidditativus, utpote conceptus importatus per relationem originis in generali, alioquin non posset aliquis esse certus quod in Deo sint aliquæ relationes originis, et ignorare eas in speciali; cujus oppositum experimur. Ergo paternitati et filiationi repugnat ex suis rationibus formalibus constituere in esse personali.

§ 3. — Argumenta contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem specialiter arguit Aureolus in præsenti distinctione (q. 1, art. 2), multipliciter.

Primo enim imponit sancto Doctori quod ipse ponit, quod relatio, ut subsistens, constituat suppositum; et hoc supposito, arguit contra eum tripliciter.

Primo sic. Nullum suppositum constituit suppositum. Sed relatio subsistens est ipsum suppositum; omne enim quod subsistit suppositum est. Ergo non potest dici, quod relatio, ut subsistens, supposita constituat.

Secundo sic. Nullus dicit quod Pater constituat suppositum Patris, nec Filius suppositum Filii. Sed manifestum est quod relationes, ut subsistentes, non sunt aliud quam Pater et Filius et Spiritus Sanctus, cum nihil subsistat in divinis nisi tres personæ. Ergo nihil est dictu, quod relatio constituat, ut subsistens.

Tertio quærendum, inquit, est a sic ponentibus, quid addit subsistentia ad relationem, et quid est dictu, relatio ut subsistens. Aut enim nominat relationem cum essentia; aut ipsam solam personam; aut ipsam relationem meram, cui conveniat subsistere. Sed non potest dici quod nominet relationem et essentiam; quia, secundum hoc, non est aliud dictu, quod relatio, ut subsistens, constituat, nisi quod essentia et relatio constituant. Nec potest dici quod nominet personas, licet isti ita intelligant; quia, secundum hoc, non est verum quod relatio, ut subsistens, constituat, immo magis, ut sic, constituitur; persona enim non constituit, sed constituitur. Nec potest dici quod nominet meram relationem, cui per se conveniat subsistere, sine essentia; quia, secundum hoc, solæ relationes essent personæ, nec infra personalitatem divinorum suppositorum includeretur essentia. Ergo non apparet quid est dictu, quod relatio constituat, ut subsistens.

Secundo loco arguit contra illud quod dictum est ultimate in declaratione conclusionis, scilicet quod relatio divina non dat personis quod subsistant, in quantum est relatio, sed in quantum est divina essentia. Contra hoc ipse arguit (dist. 25, q. 1, art. 2), multipliciter. Vult enim probare quod persona non subsistat formaliter per essentiam.

Primo sic. Impossibile est, inquit, effectum formalem multiplicari, forma remanente eadem. Sed formale quo subsistunt personæ est essentia, secundum te. Ergo, cum essentia sit unum in tribus, sequitur quod tres erunt unum subsistens, et per consequens unum suppositum et una persona, juxta Sabellianum errorem.

Secundo sic. Quæcumque sunt unum et idem, plurificato uno plurificatur et reliquum. Sed subsistentia, qua personæ formaliter subsistunt, est divina essentia. Constat autem quod subsistentia triplicatur, quia sunt tres subsistentiæ, sicut Magister dicit, dist. 25, cap. 4 : *Et hic sensus*. Ergo in tribus personis erunt tres essentiæ, et redit hæresis Ariana.

Tertio sic. Quod non distinguit nec reddit formam incommunicabilem, non distinguit nec reddit incommunicabilem effectum formalem. Sed proprietas non distinguit essentiam nec reddit eam incommunicabilem. Ergo, si essentia et subsistentia non sunt idem, sic quod per essentiam formaliter personæ subsistant, sequitur quod proprietas subsistentiam aut subsistere non distinguit, nec incommunicabilem reddit. Unde nihil est dictu, quod per essentiam Pater subsistat, et quod per proprietatem incommunicabiliter seu distincte subsistat. — Hæc ille, in dist. 25. Sed in distinctione præsenti, arguit (q. 1, art. 2),

Quarto sic. Aut infra subsistentiam personæ includitur relatio simul cum essentia, per modum constituentium subsistentiam; aut nullo modo relatio includitur, sed advenit subsistentiæ. Sed non potest dari quod adveniat; quia tunc sola essentia daret esse suppositum et subsistens; et iterum, relationes essent assistentes, et quasi adventitiæ subsistentiis, et per consequens, non distinguerent subsistentias nec multiplicarent; ergo necesse est quod intra subsistentias (α) per modum constituentium includantur relationes. Non igitur sola essentia dat subsistentiam, immo ad subsistentiam concurrunt relationes; nec solum dant esse distinctum, immo faciunt ad subsistere et constituunt simul subsistentiam cum essentia. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra primam conclusionem, negatur consequentia. Et ad probationem, dico quod illud quod constituit personam, puta paternitas, est ipse Pater secundum rem, et est Patris, eo modo quo omnis forma dicitur illius cujus est forma. Ipsa enim paternitas est forma Patris, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1 : « Tam essentia, inquit, quam proprietas significatur ut forma propria respectu personæ : essentia quidem, in quantum est subsistens; proprietas vero in quantum (β) est proprium. » — Hæc ille. — Et ideo Apostolus divinam essentiam vocat formam Dei, secundum quod exponit Magister, 3. *Sentent.*, dist. 5. Et similiter Ecclesia cantat : Et in personis proprietas, etc. Nec tamen oportet quod proprietas sit alia res a persona. Non enim formam oportet esse aliud ab eo cujus est forma, etiam in creatis. Quod patet per Aristotelem, 2. *Posteriorum* (t. c. 1). Et Linconiensem, ibidem, capitulo secundo : « Quod autem, inquit, dicit Aristoteles quod causa, aut est eadem rei, aut alia, sic est intelligendum : causa eadem rei est ejus causa formalis, quia forma totum verum esse rei in se habet, et si sit forma quæ non egeat materia, ipsa est vere res ipsa, et forma quæ eget materia, si posset subsistere sine materia, esset verius res, quam sit res materiata. » — Hæc ille. — Tunc ad primam improbationem (γ) hujus partis quæ ponit constitutivum personæ esse personam, dico quod est fallacia accidentis, cum sic arguitur : paternitas constituit Patrem; Pater est paternitas; ergo Pater constituit Patrem. Et ratio est, quia hoc prædicatum, constituere, convenit paternitati, non ut est eadem Patri, sed ut distinguitur ab eo secundum rationem concreti et abstracti. Nec est verum quod ibi dicitur, omne constituens esse causam constituti. Hoc enim falsum est, nisi ubi constituens est pars constituti; non autem ubi est forma subsistens; quia illud quod dicitur constitui est tale concretive qualis est forma abstractive; non enim ista constitutio est per illum modum quo totum constituitur ex partibus, sed per illum quo natura constituit suppositum. — Nec valet alia (α) improbatio; quia, similiter, est fallacia accidentis, sic arguendo : paternitas per nihil constituitur; Pater est paternitas; igitur Pater per nihil constituitur. Et causa dicta est. Quia enim unum istorum significatur ut forma, ideo non dicitur constitui, sicut nec gabrielitas; sed alterum, cum significetur concretive, intelligitur per modum habentis formam et subsistentis; et ideo quærendum restat per quid subsistit in esse personali; sicut nullus quærit per quid constituitur gabrielitas, sed Gabriel.

Ad secundum dico quod major vel minor simplicitas non facit quod persona constituatur, et non essentia, vel paternitas; sed quia de intellectu Patris, ut persona est, est aliquid quod non est de intellectu essentiæ, scilicet relatio, et aliquid quod non est de intellectu relationis, puta essentia; et ideo rationabiliter quæritur per quod horum constituatur in esse suppositi, non autem de essentia, vel relatione. Similiter Pater significatur ut subsistens et ut suppositum, essentia autem et relatio per modum formarum; ideo non est simile. Unde, ad veritatem et proprietatem locutionum, non solum attendi debet rei veritas, immo modus significandi eorum de quibus loquimur. Similiter argumentum procedit de constitutione per modum totius ex partibus; non autem de constitutione suppositi per naturam. Prima enim repugnat simplicitati; non autem secunda. Proprietatem enim constituere personam, non est aliud quam esse illud quo formaliter et in quantum tale, persona est persona, et non esse partem vel causam personæ.

Ad tertium dico quod prima consequentia non valet, qua infertur quod persona constituitur per essentiam; sed est fallacia accidentis. Similiter secunda consequentia non valet; sed est fallacia consequentis; quia procedit a pluribus causis veritatis ad unam, sic arguendo : persona constituitur per essentiam; ergo non est essentia. Patet enim antecedens posse intelligi de constitutione per modum totius; et sic consequens esset verum, antecedente concesso. Potest etiam intelligi de alia constitutione; qua concessa, consequens est falsum.

Ad quartum negatur consequentia; non enim constitutivum, ut sic, est causa constituti; sed est in

(α) a verbo *nec* usque ad *subsistentias*, om. Pr.
(β) *in quantum*. — Om. Pr.
(γ) *improbationem*. — *probationem* Pr.

(α) *alia*. — *illa* Pr.

argumento fallacia consequentis, ut prius. Sicut autem dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34 (q. 1, art. 2) : « Licet in divinis non sit causa et effectus ad intra, tamen aliqua constitutio in divinis est secundum habitudinem causæ efficientis ; ut cum dicitur : Filius Patris ; alia secundum habitudinem causæ formalis ; ut cum dicitur : tres personæ sunt unius essentiæ. » — Sciendum tamen quod, dum loquimur de constitutione personæ, non intelligimus personam, isto modo constitui per relationem, sicut totum integrale constituitur per suam partem vel per suas partes integrales ; nec quod essentia se habeat per modum unius partis potentialis, et proprietas per modum partis actuantis ; nec quod essentia se habeat per modum generis, et proprietas ad modum differentiæ. In divinis enim non est intelligenda constitutio per modum alicujus totius resultantis ex partibus, nec integralis, nec essentialis, nec specifici ; sed per modum quo humanitas constituit hominem, vel platonitas Platonem, ita divinitas constituit Deum, et paternitas Patrem. Et ideo, ista constitutio potest dici formalis ; sicut album in esse albi formaliter constituitur per albedinem. Isto modo ergo relatio constituit hypostasim in divinis, quo forma totius, ut humanitas, constituit suppositum suum, scilicet hominem, vel socrateitas Socratem. Illud enim dicitur constitui in esse tali per aliquid quo formaliter est tale, et quia Socrates formaliter est Socrates per socrateitatem, ideo Socrates formaliter constituitur per eam, non quasi per partem suam, sed (α) per formam totius ; socrateitas enim dicit totum resultans ex principiis hominis. Consimilis ergo constitutio taliter qualiter expressa est, est (β) in persona divina ; Pater enim formaliter est persona et suppositum per paternitatem ; et ideo dicitur constitui per paternitatem.

Sed contra istas solutiones ad dicta Gregorii, potest argui per argumenta Aureoli (dist. 26, q. 1, art. 3), probantis quod constitutio divinæ personæ non est intelligenda per modum effectus formalis, sed per modum cujusdam resultantis. Arguit enim,

Primo sic. Effectus formalis relationis est esse ad alterum ; sicut patet quod effectus paternitatis est esse patrem alicujus, et similitudinis esse (γ) alicui simile et conforme. Sed esse personam vel suppositum non est esse ad alterum ; non enim Pater est suppositum Filii, vel Filio, vel in aliqua alia habitudine casuali, immo ad se dicitur suppositum et persona, quemadmodum magnus et bonus, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate* (cap. 5). Ergo impossibile est quod personalitas vel esse suppositum sit formalis effectus relationis.

(α) *sed.* — *scilicet* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *esse.* — Om. Pr.

Secundo. Si personalitas esset formalis effectus relationis, sicut esse album (α) albedinis, sequitur quod personalitas in abstracto esset relatio, et quod paternitas esset personalitas Patris ; cum non sit aliud effectus formalis, quam forma participata. Unde, non esset aliud persona Patris, quam paternitas participata ab essentia. Et ita, sicut Pater per paternitatem formaliter est Pater Filii, sic per eamdem esset persona Filii ; quod est falsum.

Tertio. Quia ubicumque est effectus formalis, necesse est quod susceptivum illius effectus se habeat modo potentiæ, et forma a qua fluit per modum actus. Sed manifestum est quod relatio non est actus essentiæ, nec essentia est illius susceptiva, aut ejus subjectum. Igitur impossibile est quod personalitas sit formalis effectus relationis.

Quarto. Quia illud ex quo resultat negatio, quam exprimit solitudo et perseitas tertii modi, constituit suppositum fundamentaliter et resultative ; quia suppositum (β) nihil aliud est, quam ens solitarium et per se, quod nullo modo est alterius, sed suiipsius. Sed constat quod essentia et relatio in divinis, sic se habent ad hujusmodi negationem, quod ex ipsis resultat ; ex quo enim essentia non habet propriam unitatem, nec etiam relatio, ambo simul juncta fundant penitus eamdem solitudinem, perseitatem et unitatem, et per consequens eamdem personalitatem. Ergo essentia et relatio fundamentaliter constituunt suppositum et personam.

Quinto arguit quod non solum essentia constituit personas, immo concurrit ad distinctionem personarum. Illud, inquit, quod facit ad multitudinem perseitatis et solitudinis tertii modi, et illius negationis quæ importatur per personalitatem, illud facit ad distinctionem suppositalem et personalitatis multitudinem. Sed essentia facit ad multitudinem talis negationis ; nam cum qualibet relatione est nata fundare unam talem negationem, et perseitatem, et solitudinem. Ita quod, sicut proprietates relativæ sunt tres, ita essentia est apta nata esse quasi partiale fundamentum trium negationum. Nec sufficeret ad pluralitatem hujusmodi negationum (γ), nisi esset alia negatio totaliter ex parte relationis et ex parte essentiæ. Si enim, sicut est eadem essentia in tribus, esset eadem negatio quam importat perseitas ex illa parte qua fundatur super essentiam, non essent totales personalitates distinctæ, immo convenirent et essent unum aliqualiter in personalitate divina supposita. Ergo necesse est quod tota negatio perseitatis et solitudinis distinguatur a tota in qualibet persona, non solum pro illa parte qua fundatur super relationem, immo etiam pro illa qua fundatur super essentiam. Et per consequens, supposita divina

(α) *esse album.* — Om. Pr.
(β) *suppositum.* — *subjectum* Pr.
(γ) a verbo *nec* usque ad *negationum*, om. Pr.

habent distinctas rationes, non solum propter relationes, immo propter divinam essentiam.

Ad primum istorum dico quod, licet effectus formalis relationis, ut relatio est, sit referre, et non constituere, tamen, cum hoc stat quod relatio quæ est subsistens constituat suppositum, ut est quædam forma incommunicabilis multis suppositis, quasi gerens vicem omnium principiorum individuantium, ut post hoc latius dicetur (in resp. ad tertium arg. Scoti).

Ad secundum dicitur, eodem modo, quod supponit quod nos dicamus relationem, in quantum relatio est, constituere suppositum. Licet enim paternitas sit personalitas Patris, non tamen in quantum paternitas refertur ad Filium, vel sequitur actum generandi, sed potius, in quantum est in Patre per modum formæ propriæ incommunicabilis naturæ divinæ, constituit eum in esse suppositi. Verumtamen, in divinis non est aliqua participatio; cum non sit ibi actus per potentiam limitatus, quod est de ratione participationis.

Ad tertium dico quod ubicumque est effectus formalis perparticipationem ipsius formæ, ibi requiritur potentia susceptiva actus; non autem ubi forma constitutiva est subsistens et talis per essentiam, sicut est de omni forma relativa in divinis.

Ad quartum dico quod minor est falsa. Cum enim essentia sit communicabilis multis suppositis, impossibile est quod fundet incommunicabilitatem quam includit suppositum, licet constituat Deum, ut Deus est, ut ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, ut dictum fuit in prima conclusione. Nec valet probatio. Licet enim essentia et relatio non habeant proprias unitates reales, tamen distinguuntur ratione. Similiter, falsum est quod negatio solitudinis et perseitatis sit in divinis per resultantiam ex multis, sed per modum sequelæ ad fundamentum suum.

Ad quintum dico quod divina essentia non facit ad multitudinem negationis quam dicit perseitas, tanquam proximum fundamentum ejus, sed tanquam remotum; quia scilicet ex hoc quod est talis essentia, nata est esse eadem cum tali relatione, quæ est proximum fundamentum dictæ negationis. Unde non oportet quærere, an illa negatio ex illa parte qua fundatur super essentiam sit eadem in tribus personis, vel diversa; non enim fundatur proxime super eam; ideo, nec recipit ab ea pluralitatem, vel unitatem; sed solum habet quod dividat supposita illius naturæ. Maxime autem fundatur super relationem; et ideo ab ea recipit unitatem vel pluralitatem.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** eorum quæ Scotus contra eamdem conclusionem inducit, dico quod de ratione hypostasis duo sunt, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, ad 7um : « De ratione, inquit, hypostasis duo sunt, quorum primum est quod sit per se subsistens et in se indivisa; secundum est quod sit distincta ab aliis hypostasibus ejusdem naturæ, si tamen contingat in eadem natura esse alias hypostases. » — Hæc ille. — Dico igitur quod esse hypostasim vel suppositum dicit perfectionem, quantum ad primum; non autem quantum ad secundum. Et quantum ad secundum, non convenit essentiæ; sed quoad primum convenit ei prius intellectu, quam personis divinis. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 13um, dicit : « In rebus creatis principia individuantia duo habent, etc., » ut dicetur respondendo Aureolo.

Ad secundum respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 4, ad 4um, dicens : « Judæi et Gentiles non intelligunt divinam essentiam distinctam nisi ab his quæ sunt alterius naturæ; quæ quidem distinctio fit per divinam essentiam. Sed apud nos, hypostasis intelligitur ut distincta ab eo quod est ejusdem naturæ; a quo non potest distingui nisi per relationem. » — Hæc ille. — Et intendit quod Judæi et philosophi, licet naturali ratione judicent divinam essentiam subsistere et distingui a suppositis alterius naturæ, tamen hoc non sufficit ad rationem suppositi, nisi addatur alia conditio, ubi natura potest habere plura supposita. Et ideo ratio non ducit eos ad ponendum quod divina essentia secundum se sit suppositum, eo modo quo nos loquimur de supposito. Secus de ipsis, quia aliter uti possunt.

Ad tertium dico quod quidquid perfectionis est in ratione suppositi, totum convenit essentiæ secundum se. Sed ratio suppositi aliquid dicit quod non dicit secundum se perfectionem nec imperfectionem, puta distinctionem; et illa convenit substantiis separatis incommunicabilibus; non autem divinæ essentiæ quæ communicabilis est; et hoc competit ei ex sua actualitate, quia scilicet esse non differt ab eo quod est, ac per hoc quidquid est in ea, est ipsa, et sic ipsa potest esse communis pluribus secundum rem, non autem alia quidditas absoluta.

Ad quartum dicitur quod, licet in divinis sit unum subsistere absolutum, non tamen una subsistentia absoluta; quia subsistentia, licet, quantum ad rationem a qua sumitur (α), sumatur a subsistere, tamen, quantum ad rationem ad quam imponitur, significat subsistens distinctum incommunicabile; et nulli absoluto ista conveniunt in divinis.

Ad quintum dico quod actiones sunt suppositorum, in quantum subsistunt; non autem in quantum distincta sunt vel incommunicabilia sunt, nisi actiones per quas natura communicatur. Et ideo, licet essentia divina velit et intelligat, non tamen sequitur quod sit suppositum, sed quod subsistat. Dico tamen quod in creaturis etiam aliquid agit,

(α) *sumitur*. — Om. Pr.

quod non est suppositum, scilicet anima separata. Unde illa maxima : actiones sunt suppositorum, intelligenda est sic, id est, rerum subsistentium, sive sint supposita, sive non, etc.

Ad sextum dico quod de ratione suppositi non solum est incommunicabilitas qua forma communicatur subjecto cui inhæret, immo incommunicabilitas communis vel universalis. Prima autem convenit divinæ exsistentiæ absolute, non tamen secunda, quia illud exsistere est commune multis realiter distinctis ab invicem, non tamen ab alio exsistere.

Ad septimum negatur minor. Dico enim quod si in divinis esset suppositum absolutum, illud poneret in numerum cum tribus personis ; quia de ratione suppositi est distinctio et incommunicabilitas et indivisio, ut dictum est ad primum. Unde illud suppositum, vel esset alterius naturæ quam tres personæ, et sic poneret in numerum, vel esset ejusdem naturæ, et tunc distingueretur ab eis sicut incommunicabile ab incommunicabili. Si tamen velis quod de ratione suppositi non sit incommunicabilitas, non contendo. Verumtamen, hoc est contra communem modum loquendi, quia nullum suppositum dicitur de pluribus.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam conclusionem inducta respondetur.

Et **ad primum** Aureoli dicitur (α) quod responsio ibi data bona est ; et illam dat sanctus Thomas, 1 p., q. 40, art. 4, ad 2um ; et *de Potentia Dei,* q. 10, art. 3, ubi ait : « Sicut relatio et processio in divinis sunt idem secundum rem, et differunt secundum rationem ; ita et ipsa relatio, quamvis sit una secundum rem, est tamen multiplex secundum modum intelligendi. Intelligimus enim ipsam relationem, ut constitutivam personæ ; quod quidem non habet in quantum est relatio. Quod (β) ex hoc patet quod relationes in humanis non constituunt personas ; cum relationes sint accidentia ; persona vero est aliquid subsistens in genere substantiæ ; substantia autem per accidens constitui non potest. Sed habet hoc relatio, in divinis, quod personam constituat, in quantum est divina relatio ; ex hoc enim habet quod sit idem cum divina essentia, cum in Deo nullum accidens esse possit ; relatio enim, quia (γ) secundum rem est ipsa divina natura, hypostasim divinam constituere potest. Est ergo alius modus intelligendi quo intelligitur relatio ut constitutiva divinæ personæ, et alius quo intelligitur relatio ut relatio est. Unde nihil prohibet quod quantum ad unum modum intelligendi, relatio præsupponat processionem, quantum vero ad alium, sit econtra. Sic ergo dicendum quod, si consideretur relatio ut est relatio, præsupponit processionem intellectu. Si autem consideretur ut est constitutiva personæ, sic relatio quæ est constitutiva personæ a qua est processio, est prior secundum intellectum quam processio ; sicut paternitas, in quantum est constitutiva personæ Patris, est prior secundum intellectum quam generatio. Relatio autem quæ est constitutiva personæ procedentis, etiam in quantum est constitutiva personæ, est posterior secundum intellectum quam processio ; sicut filiatio, quam nativitas ; et hoc ideo, quia persona procedens intelligitur ut terminus processionis. » — Hæc ille. — Eamdem responsionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, in principali responsione, et ad 3um.

Nunc dico, ad improbationem hujus responsionis, quod paternitas, ut constitutiva, non intelligitur sub expressa ratione paternitatis ; nec valet consequentia, qua infertur : ergo non magis paternitas constituit quam generare. Licet enim paternitas non constituat personam, sub ratione paternitatis, plus quam generatio sub ratione generationis, tamen paternitas potest concipi ut forma quædam inexsistens, non egrediens, nec in aliud tendens, eadem cum divina essentia ; et sic potest intelligi constitutiva personæ. Generationi autem, tam activæ quam passivæ, repugnat sic concipi, cum in sua ratione importet oppositum, ut supra dictum est. Et ideo origo non potest intelligi ut constitutiva, nisi intelligatur sub opposita sibi ratione. Quare patet quod consequentia nulla est. — Ex hoc etiam solvitur aliquorum instantia. Dicunt enim sic. Paternitas, ut constitutiva, aut dicit absolutum, aut quid relativum. Si absolutum, ergo persona constituitur per rationem absolutam ; si quid relativum, ergo paternitas, ut relatio, constituit. — Istis enim dicitur quod paternitas, dum concipitur ut constitutiva Patris, intelligitur quid relativum, sed non relative, nec sub ratione relativi. Paternitas enim, ut relatio talis, constituit Patrem in esse Patris ; sed ut concipitur constitutiva hypostasis vel personæ, quoad esse divinæ personæ vel suppositi, concipitur ut quædam forma incommunicabilis naturæ intellectualis divinæ ; et taliter concipi, est absolute concipi. Et cum dicitur quod tunc persona divina constituitur per rationem absolutam ; — dico quod persona divina non constituitur per rationem nostri intellectus, sed per rem quæ est verissime relativa. Et ideo persona divina est relativa ; tamen intellectus noster, dum concipit constitutivum illius personæ, concipit illud sub ratione absoluta ; nec aliter posset constitutionem illius personæ concipere, nisi concipiendo rem relativam sub ratione absoluta. Nec est in hoc repugnantia ; quia relatio in divinis habet esse divinæ

(α) *dicitur.* — Om. Pr.
(β) *Quod.* — *quia* Pr.
(γ) *relatio enim, quia.* — *sic enim quod* Pr.

essentiæ, quod est absolutum; et ideo relatio potest ibi concipi sub ratione absoluta.

Ad secundum negatur major. Licet enim non intelligamus quod generatio divina eliciatur a Patre, nec quod nativitas sit quædam via elicitiva Filii; tamen, quia nec generationem nec nativitatem divinam, secundum quod in se est, concipimus, sed in conceptibus creaturarum, scilicet generationis creaturæ et nativitatis ejusdem, in quibus unum significatur ut egrediens a generante, et aliud ut via ad genitum; eapropter, generatio aut nativitas divina non concipitur a nobis, nisi per modum egressus aut viæ cujusdam; et ideo nullum eorum potest concipi ut constitutivum personæ, quia modus constitutivi formaliter repugnat egressui aut viæ. Patet igitur quod nulla productio potest constituere. Et sic major est falsa. Et deceptio provenit ex hoc quod arguens non advertit quod aliud est intelligere aliquid esse viam, et aliud est intelligere illud per modum viæ; quæ tamen multum differunt. Prima enim intellectio est per modum enunciationis; secunda, per modum cujusdam repræsentationis, qualiscumque sit, perfecta scilicet aut imperfecta: generatio enim divina intelligitur in conceptu generationis egredientis a generante; non tamen concipitur quod sit egrediens a generante; et sic de multis exemplis. Ad illa autem per quæ dicit se probasse, alias dictum est (dist. 5).

II. Ad argumenta Scoti. — Ad ea quæ Scotus primo loco, contra eamdem conclusionem simul et tertiam, inducit, dicitur

Ad primum, negando majorem, nisi restringatur ad relationem quæ continetur et limitatur in genere, nec habet nisi ea quæ relationis sunt. Secus est de relatione quæ est extra genus, sicut est in divinis. Talis enim, non solum habet ea quæ relationis sunt, puta ad aliud referre, immo subsistit, quod est substantiæ et personæ (α). Nec valet probatio. Cum enim dicitur quod esse ad se opponitur relationi, hoc potest intelligi bene et male. Si enim intelligatur, per esse ad se, modus essendi substantiæ, tunc dico quod talis modus non repugnat relationi quæ est extra genus accidentis, sed soli relationi quæ est accidens. Si autem, per esse ad se intelligatur ratio quidditativa substantiæ vel absoluti, tunc dico quod ratio relationis et ratio absoluti oppositæ sunt, vel disparatæ; sed tamen, non obstante illa oppositione, eadem res extra genus potest subesse utrique rationi, sicut in divinis. Et ideo argumentum non probat, nisi quod relatio, ut relatio, non habet quod sit ad se, vel quod subsistat, aut subsistere faciat; sed non probat quin relatio extra genus, habeat modum essendi substantiæ, et faciat subsistere, in quantum est substantia.

(α) *substantiæ et personæ. — substantia et persona* Pr.

Ad secundum negatur major, de paternitate extra genus. Talis enim paternitas dat esse ad se et subsistere, in quantum est substantia divina; licet, in quantum est relatio, non det nisi esse in ordine ad Filium. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1[um], dicit sic: « Esse dicitur tripliciter. Uno modo dicitur esse, quidditas vel natura rei; sicut dicitur quod diffinitio est oratio significans quid est esse; diffinitio enim significat quidditatem rei. Alio modo dicitur esse, ipse actus essentiæ; sicut vivere, quod est esse viventibus, est actus animæ, non secundus, qui est operatio, sed primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat unitatem compositionis in propositionibus; et hoc esse est in intellectu componente et dividente, quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei quod est actus essentiæ. Dico ergo quod, cum dicitur: ad aliquid sunt quorum esse, etc., intelligitur de esse quod est quidditas rei quæ diffinitione significatur, quia ipsa natura relationis, per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referre; et non intelligitur de esse quod est actus essentiæ; hoc enim esse habet relatio ex his quæ causant ipsam in subjecto, secundum quod esse non refertur ad aliud, sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico quod non oportet quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere; quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, est actus essentiæ; non autem uniuntur in esse quod significat diffinitio rei, quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod paternitas in divinis habet idem esse quod divina essentia; et quod non solum relatio dat esse ad aliud, immo dat esse quod est actus essentiæ, secundum quod suppositum talis relationis non refertur ad aliud; illud autem esse in creaturis est inesse, sed in Deo, est subsistere.

Ad tertium negatur minor. Dico enim quod relatio subsistens quæ habet modum essendi substantiæ, cum sit extra genus, dat alicui quod sit prima substantia et quod subsistat, licet hoc non faciat, ut relatio, sed ut est divina substantia, vel ut subsistit; et non solum quod sit prima substantia, immo quod sit persona. Argumentum autem procedit de relatione quæ includitur in genere accidentis. Et ista solutio datur a sancto Thoma, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 1[um], et art. 3, ad 8[um].

Ad quartum negatur minor, loquendo de relatione subsistente. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 4, ad 2[um], dicit quod « Pater ab eodem habet quod sit quis, et quod sit Pater, scilicet a paternitate; sed quod sit quis, habet a relatione communiter sumpta; quod autem sit hic quis, habet ab hac relatione quæ est paternitas ». — Hæc ille.

Ad quintum negatur minor, loquendo de relatione extra genus, quæ subsistit.

Ad sextum dico quod, sicut substantia, in quan-

tum hujusmodi, non dat referri, ita nec relatio, ut relatio, dat subsistere. Cum quo tamen stat quod eadem res sit substantia et relatio. Ex quo illa relatio habebit quod det subsistere in quantum est substantia; et quod similiter illa substantia, secundum quod est relatio, det referri in quantum est relatio. Unde sanctus Thomas, ubi supra, art. 2, ad 1um, sic dicit : « Nulla substantia quæ est in genere, potest esse relatio; quia est diffinita ad unum genus; et per consequens, excluditur ab alio genere. Sed essentia divina non est in genere substantiæ; sed est supra omne genus, comprehendens in se omnium generum perfectiones. Unde nihil prohibet illud quod est relationis in ea inveniri. » — Hæc ille. — Ad confirmationem patet similiter.

Ad septimum dicitur quod si loquamur de relatione ut est relatio, minor est vera; et conceditur argumentum, scilicet quod relatio, ut sic, non constituit, immo constitutum supponit. Sed loquendo de ipsa relatione ut est subsistens, et est quædam forma supplens vicem omnium principiorum individuantium, sic ipsa constituit; et non supponit suppositum constitutum. Nec valent improbationes. Non quidem prima ex auctoritate Augustini; quia ex illa non habetur quod omnis relatio præsupponat suppositum, sed absolutum. Unde sanctus Thomas, ubi supra, art. 3, ad 5um : « In qualibet hypostasi divina est id quod absolute dicitur, quod ad essentiam pertinet; et hoc, secundum modum intellectus, prius est eo quod est ad aliquid in divinis. Id tamen quod absolute dicitur, cum sit commune, ad hypostasum distinctionem non importat. Unde non sequitur quod prius sit intelligere hypostasim distinctam quam relationem ejus. » — Hæc ille. — Et ibidem (ad 1um et ad 4um) : « Personæ divinæ sunt aliquid excepto relativo, et hoc aliquid est essentia quæ relative non dicitur. Sic enim intelligit Augustinus, ut verba ejus diligenter inspicienti apparent. Et licet relatio de divina essentia non dicatur per modum informationis, dicitur tamen per modum identitatis. Si enim non dicimus quod essentia sit generans, vel relata, dicimus tamen quod est ipsa generatio, vel relatio. Sed tamen de nominibus essentialibus in concreto significatis, relativa dicuntur etiam per modum informationis. Dicimus enim quod Deus generat Deum, et quod Deus refertur ad Deum, eo quod idem suppositum intelligitur relationis et essentiæ, quamvis ipsa essentialia (α) non distinguantur. Et ita, remotis relativis, intelliguntur nomina essentialia concreta non distincta, quæ per relationes relative dicuntur. » — Hæc ille. Et sic patet ad primam probationem. Secunda autem procedit de relatione, ut est relatio. Sic enim solum oritur a fundamento; non autem ut est forma ejus individualis. Tertia similiter eodem modo vadit.

(α) *essentialia*. — Om. Pr.

Nam probat quod nihil constituitur per referri, nec per relationem, ut relatio; quod conceditur. Immo conceditur quod paternum suppositum prius est quam referatur, loquendo de priori secundum intellectum. Et hoc ponit sanctus Thomas, ibidem, ad 5um, ut allegatum est, ubi vult quod, secundum modum intelligendi, Pater prius est Deus quam referatur ad Filium.

Ad octavum dicitur quod relationes de genere accidentis non subsistunt; ideo nimirum si tales relationes oppositæ, sunt in eodem supposito, quantum ad diversas partes, vel diversa absoluta unius suppositi, et per consequens non constituunt suppositum. Secus autem est de relationibus subsistentibus; tales enim non sunt in eodem supposito cum suis oppositis, immo constituunt diversa supposita; cujusmodi est de relationibus personalibus in divinis, scilicet paternitate, filiatione, processione; communis autem spiratio non constituit suppositum, quia est communis, vel quia secundum modum intelligendi advenit supposito constituto; et similiter ingenitum, aut innascibilitas.

Ad nonum respondet sanctus Thomas, ubi supra, ad 6um, dicens : « In rebus inferioribus, hypostases per essentiam distinguuntur; et ideo proprietates quæ consequuntur essentiam, non possunt esse principium distinctionis, sed magis distinctionis signum. Hypostases autem divinæ nullo modo distinguuntur secundum essentiam; unde oportet quod proprietates sint principium distinctionis in eis. » — Hæc ille.

Ad decimum dicitur, sicut ad septimum dicebatur, quod hypostasis divina non solum est quid relativum, immo est Deus, et absolute dicitur. Et ideo dico quod persona Filii terminat relationem Patris per hoc quod absolute dicitur Deus; nec oportet quod in Filio sit aliquid absolutum distinctum realiter a relatione terminans relationem Patris, sed sufficit quod suppositum ad se et absolute dicatur Deus, non solum Filius.

Ad undecimum dicetur in fine quæstionis.

Ad primum illorum quæ secundo loco objecta sunt, negatur minor. Dico enim quod, licet essentia et relatio uniantur in divina hypostasi, non tamen hypostasis est ens per accidens: tum quia nec relatio, nec essentia divina est res conclusa sub genere; tum quia habent idem indivisum esse, quo unumquodque illorum formaliter exsistit; unde si albedo adveniens homini traheretur ad esse hominis substantiale, non uniretur sibi accidentaliter. Et hæc solutio potest haberi a sancto Thoma, 3 p., q. 2, art. 6, ad 2um, ubi sic dicit : « Illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi; sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexsistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale pro-

pter animam. Non est autem sic de albedine, quia aliud est esse albi, et aliud est esse hominis cui advenit albedo.» — Hæc ille. — Idem ponit, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 3, art. 2, ad 2um. — Sic dico in proposito quod posito, sed non concesso, quod relatio in divinis esset alterius generis quam divina essentia, non tamen uniretur ei accidentaliter; quia habet idem exsistere cum essentia divina; et præter hoc, ibi non differt esse et quod est. — Ad confirmationem dicitur quod, si substantia et relatio realiter distinguerentur, adhuc non esset accidentalis unio, si relatio ad esse substantiæ traheretur.

Ad secundum negatur antecedens illud conditionale. Nec valet probatio. Tum quia supponit in divina hypostasi esse partes habentes extra intellectum prioritatem ad totum. Tum quia, concessa tali prioritate constituentium ad personam secundum intellectum, dico quod in illo priori non habetur quod paternitas, ut est relatio, uniatur essentiæ, sed solum ut est quædam forma individualis subsistens. Et consequenter non sequitur quod in illo priori, essentia divina referatur; et causa est : quia paternitas non constituit ut relatio, sed ut est talis forma individualis, etc. Sed nec etiam sequitur quod in illo priori, essentia distinguatur; quia paternitas non distinguit, nisi ut est relatio; in illo autem signo, paternitas non est relatio. Tum etiam quia, dato quod in illo priori paternitas esset relatio, non referret divinitatem, sed Deum; quia non oportet quod relatio referat omne illud cui unitur. Nam sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3, ad 2um : « In quocumque est relatio sicut in supposito, illud refertur; sicut in quocumque est albedo sicut in supposito, illud est album. In natura autem divina, vel essentia, non est proprietas relativa sicut in supposito; immo per omnimodam rei identitatem. Unde relatio non potest prædicari concretive de essentia, ut dicatur : essentia refertur; sed prædicatione designante identitatem, ut dicatur : essentia est relatio. Et ideo non oportet quod essentia distinguatur; sicut etiam in creaturis paternitas est in Socrate sicut in supposito; unde Socrates dicitur pater, non autem ejus humanitas dicitur pater. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, posito quod in divinis esset talis prioritas qualis ponitur in argumento, et distinctio constituentium, et quod prius uniretur paternitas, ut relatio est, ipsi divinæ essentiæ, quam suppositum resultaret ex tali unione, adhuc non sequitur quod in illo priori, essentia referretur aut distingueretur; sicut nec modo refertur, licet relatio sibi insit.

Ad tertium dico consimiliter. Stat enim ejus virtus in illa falsa propositione : non est aliud per prius referri, quam per prius relationi uniri unione formali, etc.

Ad quartum respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ad 2um : « Ordo, inquit, distinctionis potest dupliciter considerari : vel quantum ad quantitatem distinctionis; vel quantum ad dignitatem, vel causalitatem. Si quantum ad quantitatem distinctionis, sic distinctio hypostasum divinarum est minima distinctio realis, quæ possit esse; et ideo tali distinctioni competit ens minimum, scilicet relatio. Si quantum ad ordinem dignitatis, vel causalitatis, illa distinctio excellit omnes distinctiones. Et similiter relatio quæ est principium distinctionis, excellit dignitate omne distinguens quod est in creaturis, non quidem ex hoc quod est relatio, sed ex hoc quod est relatio divina. Excellit etiam causalitate, quia ex processione divinarum personarum distinctarum causatur omnis creaturæ processio. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 40, art. 2, ad 3um, ubi sic dicit : « Quanto distinctio prior est, tanto est propinquior unitati. Et ideo debet esse minima. Et ideo distinctio personarum non debet esse nisi per illud quod minimum distinguit, scilicet per relationem. » — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3. — Ex quibus patet quomodo distinctio per solam relationem competit divinis personis. Et similiter de constitutione dicendum est. Nam, licet relatio quæ est accidens, sit minimæ entitatis, tamen relatio extra genus, quæ est suum esse, est nobilissimum ens.

Ad quintum dicitur quod etiam in creaturis suppositum unius naturæ constituitur in esse suppositi et in esse incommunicabili per rem alterius generis, cum quantitas sit principium individuationis naturæ humanæ. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 2, art. 3, ad 3um : Etiam « in rebus creatis, res aliqua singularis non ponitur in genere vel specie, ratione ejus quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ quæ secundum formam determinatur, cum individuatio magis sit secundum materiam in rebus compositis ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod illud quod distinguit et constituit supposita in esse suppositi, non oportet quod pertineat ad naturam vel quidditatem suppositi, immo potest esse alterius generis. Nec valet improbatio hujus, quia illud quod constituitur in esse suppositi per quidditatem alterius generis, non includit duas quidditates; ex quo nec est eodem modo suppositum illarum, quia una illarum est quasi modus alterius quidditatis, et etiam quia illud quod distinguit supposita non dat eis speciem semper. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 18um : « Licet, inquit, Pater et Filius non distinguantur ab invicem nisi paternitate et filiatione, tamen non oportet quod Pater et Filius quasi specie differant in divinis, quia paternitas et filiatio sunt relationes secundum speciem diversæ; non enim istæ relationes se habent ad personas divinas, ut speciem dantes, sed magis ut supposita distinguentes et constituentes. Illud autem quod se habet ad personas divinas ut speciem dans, est natura divina. » — Hæc ille.

Ad primum eorum quæ tertio loco inducuntur, dicitur quod primum suppositum in divinis constituitur per paternitatem non ut est relatio, sed ut est subsistens, vel ut est quædam forma individualis divinæ naturæ; et isto modo non sequitur generare, sed præcedit, ut dictum est respondendo ad rationes Aureoli. Quod autem paternitas constituat ut est quædam talis forma incommunicabilis communicabilitate communis aut universalis, videtur esse de mente sancti Thomæ in multis locis. Unde, 1 p., q. 41, art. 5 : « Licet, inquit, paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis, habens se ad personam Patris, ut forma individualis ad aliquod individuum creatum; forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem. » — Hæc ille. — Et *de Potentia Dei*, q. 2, art. 2, ad 5um, sic dicit : « Paternitas non est in Patre per modum formæ speciei, sicut humanitas in homine, sic enim in eo est divina natura; sed in eo est, ut ita dicam, sicut principium individuale; est enim proprietas personalis. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2 : « Relatio in divinis non tantum habet quod sit relatio, sed etiam quod sit personalis, id est, personam constituens, et ex hoc habet quasi actum differentiæ constitutivæ et formæ propriæ. » — Hæc ille. — Item, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad 3um, dicit : « Relatio filiationis in Filio tenet locum omnium principiorum individuantium in rebus creatis; propter quod dicitur proprietas personalis. Ipsa autem natura divina tenet locum naturæ speciei. » — Hæc ille. — Ex quibus videtur fuisse de mente ejus quod relatio in divinis, in quantum est quædam forma individualis, habet quod sit constitutiva personarum in esse incommunicabili; ita quod illa relatio est divinitas, et est forma individualis, et est relatio, et est paternitas. Ut est divinitas, constituit Deum; ut est forma talis individualis, constituit aliquid incommunicabile in natura divina; ut est relatio, constituit relativum; et ut est paternitas, constituit Patrem. Quid autem istorum prius constituat, dico quod ibi non (α) est ordo extra intellectum; sed quantum ad nostrum modum intelligendi, prius constituit Deum quam constituat aliquid incommunicabile in divina natura, et prius constituit suppositum incommunicabile quam constituat in esse relativo (β), et prius in esse relativo (γ) quam in esse Patris.

Ad secundum dicitur quod generare non egreditur realiter ab aliquo, et ita nec ab essentia nec a persona; sed, secundum nostrum modum intelligendi, significatur ut egrediens a persona constituta. Et ideo bene conceditur quod generare præsupponit, illo modo, constitutionem suppositi; et similiter paternitas, ut est relatio. Cum quibus bene stat quod paternitas, ut est quædam forma individualis in natura divina, constituat suppositum et personam in natura divina.

Ad tertium negatur minor, loquendo de paternitate ut est constitutiva. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 40, art. 4, ad 1um, exponens dictum Magistri *Sententiarum*, sic ait : « Cum enim Magister dicit quod quia generat est Pater, accipit nomen Patris secundum quod designat relationem tantum; non autem secundum quod designat personam subsistentem. Sic enim oporteret econtra dicere quod quia Pater est generat. » — Hæc ille. — Sicut etiam ipse dicit, ibi, in responsione ad 2um : « Paternitas, secundum quod relatio, fundatur super actionem; non autem secundum quod est constitutiva personæ. » — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 2, et *de Potentia Dei*, q. 10, art. 3.

Ad quartum negatur antecedens. Et ad probationem ejus negatur minor. Dico enim quod prius est Pater quam sit Filius, secundum modum intelligendi, prout Pater dicit paternitatem ut constitutivam; non autem prout dicit paternitatem ut est relatio.

Ad quintum negatur antecedens illud conditionale, loquendo de paternitate, ut est forma subsistens individualis in divina natura. Sic enim præcedit in (α) intellectu nostro, et secundum nostrum modum intelligendi, generationem activam et passivam, ac per hoc filiationem et Filium; et ita non oportet quod in quocumque signo rationis apprehenditur suppositum paternum constitutum, apprehendatur suppositum Filii constitutum.

Ad primum eorum quæ quarto loco inducuntur, respondetur negando minorem, loquendo de filiatione, ut est quædam forma individualis divinæ naturæ subsistens. Sic enim ipsa non oritur producto termino generationis, immo est terminus. Secundum enim quod ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, ad 3um : « Processiones, inquit, in divinis distinguuntur penes principium et penes terminum. Quamvis enim divina natura principium sit generationis in Patre, non tamen absolute sub ratione naturæ, sed sub ratione paternitatis. Et similiter, ex natura divina quæ accipitur in Filio per generationem, non habet Filius quod sit Filius (β), sed ab eo quod natura in Filio secundum rem est ipsa filiatio. Et ita patet quod istæ relationes se habent aliquo modo ut principium et terminus ad ipsas processiones. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod ipsa filiatio est terminus quodammodo generationis Filii, non ut quod terminat, quia hoc est Filius, nec ut formalis terminus principaliter, quia ille est essentia, sed ut est terminus formalis

(α) *non*. — Om. Pr.
(β) *relativo*. — *reali* Pr.
(γ) *relativo*. — *reali* Pr.

(α) *in*. — Om. Pr.
(β) *Filius*. — Om. Pr.

cointellectus; ita quod essentia sub filiatione est terminus generationis passivæ, non quidem ut filiatio est relatio, sed ut est forma individualis, etc. — Ad Simplicii dictum dicitur quod ipse loquitur de relatione, ut est relatio. Ipse enim loquitur de relatione conclusa in genere accidentis quod est relatio.

Ad secundum dicitur quod relatio, ut relatio, non (α) ut est constitutiva, non (β) potest includi in ratione termini et in ratione principii productionis. Sed cum hoc stat quod relatio, ut est constitutiva, potest includi in ratione termini productionis, ut dictum est.

Ad tertium dicitur quod Philosophus loquitur de relatione quæ est accidens, non de illa quæ subsistit; et de illa quæ est in genere, non de illa quæ est extra genus; quia talem ignoravit. Dico tamen quod, secundum intellectum, prius communicatur essentia secundo supposito quam oriatur relatio. Non tamen oportet illud absolutum esse productum; sed solum quod sit terminus formalis, de cujus ratione non est quod producatur, ut alias dictum est (dist. 5, q. 1).

Ad quartum dico quod, si acquireretur relatio quæ non esset nisi relatio conclusa in genere ad aliquid, ibi non esset vera generatio. Sed si acquiratur relatio quæ est natura viva, argumentum non valet, potissime, quia nec solum acquiritur Filio relatio, immo essentia absoluta.

Ad quintum negatur minor. Dico enim quod relatio non se habet secundum rem ut effectivum Filii, nec etiam secundum rationem; licet enim (γ) generatio se habeat ut via ad Filium Dei, secundum nostrum modum intelligendi, non tamen filiatio. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ad 5um, sic ait : « Sicut est in essentialibus, quod idem est secundum rem divina operatio, et Deus, et deitas, sed distinguuntur secundum rationem tantum fundatam in re; ita etiam est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis, et persona, et proprietas constituens personam, sed differunt tantum secundum rationem et modum significandi. Unde dico quod eadem relatio significatur per hæc tria : Pater, paternitas, et generatio; sed Pater significat illam per modum hypostasis, vel personæ; paternitas autem, per modum proprietatis; generatio vero (δ), per modum operationis. » — Hæc ille. — Ex quibus accipio quod, licet filiatio sit eadem passivæ generationi, non tamen se habet per modum viæ ad Filium sicut generatio, conformiter ad prædicta de paternitate et generatione activa.

Ad sextum dicitur quod filiatio, ut est relatio, fundatur super genitum esse; non autem ut est constitutiva.

Ad septimum dicitur primo quod consequentia non valet, nisi poneremus quod relatio, ut relatio, constituit; sic enim relationes consideratæ, æque necessario se coexigunt; potest tamen esse quod relatio extra genus, aliquo modo præcedat relationem sibi coopposítam. Dicitur secundo quod æque naturaliter et necessario Spiritus Sanctus producitur, sicut Filius, licet Spiritus Sanctus non procedat per modum naturæ, sed per modum voluntatis (α) et libere; quod quomodo stare possit, alias dictum est (dist. 6, q. 1).

Ad primum eorum quæ quinto loco inducta sunt dicitur negando minorem. Nec valet probatio. Quia, sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2 : « In divinis nihil prædicatur sicut (β) accidens, vel sicut (γ) forma inhærens alicui præexsistenti; unde, quidquid significatur per modum formæ, totum subsistens est. Unde, sicut remota essentia per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens illam essentiam, quia illamet essentia est subsistens; ita, remota bonitate per intellectum, non remanet aliquid quasi recipiens bonitatem, quia ipsa bonitas est subsistens. Et similiter, remota relatione per intellectum, non relinquitur aliquid quasi substratum relationi, sed illamet relatio est res subsistens; unde, abstracta relatione, proprie loquendo, nihil remanet, nec absolutum, nec relativum, nec hypostasis, nec essentia. Sed verum est quod essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, lib. *de Hebdomadibus*. Et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate, vel relatione, sicut Judæi intelligunt, sed non per modum abstractionis; sed non potest intelligi quod removeatur in divinis relatio, et remaneat aliquid subsistens relationi, quia ipsamet sibi subsistit. Et ideo dicimus, cum aliis, quod remota relatione, non remanet hypostasis distincta in divinis : tum quia non manet distinctio; tum quia non remanet subsistens relationi. Sed verum est quod si nunquam essent relationes quas fides distinguit, Deus esset (δ) subsistentia et persona, ex hoc quod subsisteret in esse suo et substaret proprietatibus essentialibus quibus ab aliis essentiis distingueretur. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 40, art. 3, ubi sic dicit : « Duplex abstractio fit per intellectum : una quidem, secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine; alia vero, secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli per intellectum abstrahitur ab omni materia sensibili. Inter autem has abstractiones est differentia, quia in abstra-

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *enim.* — *tamen* Pr.
(δ) *vero.* — Om. Pr.

(α) *sed per modum voluntatis.* — Om. Pr.
(β) *sicut.* — *secundum* Pr.
(γ) *sicut.* — Om. Pr.
(δ) *in.* — Ad. Pr.

ctione quæ fit secundum universale et particulare, non remanet illud a quo fit abstractio; remota enim ab homine differentia rationali, non remanet in intellectu homo, sed solum animal. In abstractione vero quæ attenditur secundum formam et materiam, utraque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsum, in intellectu nostro, intellectus circuli et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, neque forma et materia, secundum rem, tamen, secundum modum significandi, invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundum quem modum dicit Damascenus (*de Fid. orth.*, lib. 3, cap. 6), quod *commune est substantia, particulare vero hypostasis*. Si ergo loquamur de abstractione quæ sit secundum universale et particulare, remotis proprietatibus, remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si vero loquamur secundum modum abstractionis formæ a materia, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut, remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris. Sed remota proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire divinis hypostasibus, sicut forma subjecto præexsistenti; sed ferunt secum sua supposita; et tamen sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater; hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cum hypostasis sit substantia individua. Cum ergo relatio sit quæ (α) distinguit et constituit eas, relinquitur quod remotis per intellectum relationibus personalibus, non remanent hypostases. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 4.

Ad secundum negatur minor. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 1, ad 3um : « Relatio filiationis in Filio tenet locum omnium principiorum individuantium. » Et art. 2, ad 5um, dicit quod paternitas est in Patre per modum formæ individualis, et tanquam principium individuale. Et ideo dico quod ipsa non est de se communicabilis plus quam socrateitas. — Nec valet prima improbatio hujus. Dico enim quod omnis quidditas cui ex natura sua convenit subsistere, et repugnat in alio secundum rem recipi, repugnat communicari. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 9, dicit sic : « Formæ quæ non individuantur per aliquod suppositum, sed per seipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in seipsis, non possent communicari nec re nec ratione. » — Hæc ille. — Et loquitur de communicabilitate, qua universale communicatur individuis. — Nec iterum valet alia improbatio. Dico enim quod paternitas et omnis relatio, in divinis, est infinita formaliter infinitate quæ convenit cuilibet formæ separatæ. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 50, art. 2, ad 4um, dicit quod « substantiæ immateriales creatæ, sunt finitæ secundum esse suum, sed sunt infinitæ secundum quod earum formæ non sunt receptæ in aliquo; sicut si (α) diceremus (β) albedinem separatam exsistentem esse infinitam, quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum ». — Hæc ille. — Ita in proposito : paternitas est infinita in divinis, quantum ad rationem paternitatis; et ita de aliis relationibus. — Non insuper procedit tertia improbatio. Dico enim quod omne quod subsistit in divinis, est incommunicabile illa communicabilitate quæ competit universali respectu suorum particularium; tamen aliquod subsistens est ibi communicabile illa communicabilitate qua forma communicatur supposito, et illa qua commune communicatur proprio : sicut divinitas tribus suppositis est communis, et spiratio activa est communis Patri et Filio. Quod autem illa relatio, scilicet spiratio activa, sit magis communicabilis, quam paternitas, vel filiatio, vel sua opposita, scilicet spiratio passiva, hoc non contingit ex hoc quod aliæ sint magis eædem divinitati, quam spiratio activa, ut argumentum tangit, sed ideo quia spiratio activa aliter est in supposito, quam reliquæ relationes. Unde, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3 : « Proprietates personales sunt in personis, sicut natura est in supposito; quia per illam constituitur. Proprietates autem non personales sunt in personis, sicut illud quod advenit post esse constitutum, ut spiratio activa, et innascibilitas; non tamen ita quod suppositum sit aliud ab eo quod inest, secundum rem, sed tantum secundum rationem concreti et abstracti. » — Dico igitur quod quia communis spiratio secundum modum intelligendi advenit supposito constituto, ideo non est in eo per modum principii individualis, aut formæ propriæ; ac per hoc, non communicari alteri supposito, sibi repugnat. Innascibilitas autem repugnat relationi Filii; et ideo sibi communicari non potest; similiter nec Spiritui Sancto; per eamdem rationem. Proprietates autem personales, puta paternitas, filiatio, processio, incommunicabiles sunt pluribus, quia sunt in suppositis, ut principia individuantia. Et si quæratur unde hoc habent, — dico quod ex hoc quod sunt tales res; puta, quia hæc est paternitas divina, et illa filiatio divina, et illa processio divini amoris. Spiratio autem activa, ex hoc quod est hoc, habet communicari pluribus suppositis, et solum duobus, illa communicabilitate quæ dicta est; licet quælibet forma vel res divina, sit incommunicabilis communicabilitate universalis, propter causam prædictam.

(α) *sit quæ*. — *sic* Pr.

(α) *si*. — Om. Pr.
(β) *esse*. — Ad. Pr.

Ad tertium negatur major, loquendo de communitate rationis alicujus non universalis. Sic autem est in proposito. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 3, sic ait : « Duplex est communitas, scilicet rei et rationis. Et dico communitatem rei, quando aliquid unum et idem numero, convenit pluribus; et talis communitas non est, nisi in divinis personis; nec aliqua talis est in Trinitate, nisi essentiæ et eorum quæ ad essentiam pertinent, ut attributorum, et oppositionum, et negationum, et relationum essentialium. Communitas autem rationis est secundum quam persona dicitur communis in Trinitate. Hoc autem diversimode assignatur a diversis : quidam enim dicunt quod est communitas secundum rationem negationis; alii dicunt quod est communitas secundum rationem proportionis; alii dicunt quod est communitas secundum rationem intentionis. Sed aliter dicendum est quod præter has communitates, est ibi communitas rationis fundatæ in re. Sed ratio fundata in re, est duplex : quædam enim est communis, sicut ratio animalis; et quædam est specialis, sicut ratio hominis. Et sic est in divinis. Quia cum realiter sit ibi relatio, est ibi communis ratio relationis (α); et cum (β) realiter sit ibi paternitas, est ibi specialis ratio paternitatis, realiter. Unde relatio est communis paternitati et filiationi. Non tamen ex hoc sequitur quod relatio sit universale ad paternitatem et filiationem ; quia omne universale habet aliud et aliud esse in suis inferioribus, sed in divinis non est nisi unum esse; unde idem est esse relationis in paternitate et filiatione ; unde communis ratio in divinis non potest distingui per esse, sed solum per speciales rationes. Et inde est quod nihil unum secundum specialem rationem potest numero multiplicari in divinis. Ita dico de persona. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod paternitati et filiationi in divinis est aliquid commune secundum rationem, quod tamen non est universale; ultima autem constitutiva possunt in aliquo taliter communi communicare.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli specialiter contra tertiam conclusionem inducta respondetur. Et quidem ad prima tria dicitur quod arguens in vanum laborat, nec arguit contra sanctum Doctorem. Non enim sanctus Thomas, ubi arguens allegat, nec alibi, dicit quod relatio, ut subsistens, personam constituat, licet dicat quod relatio, ut est divina essentia, constituit. Verumtamen, 1 p., q. 40, art. 2, dicit hæc verba : « Sic autem relationes vel proprietates constituunt vel distinguunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quod in divinis non differt abstractum et concretum. » — Hæc sunt verba ejus. — Ex quibus verbis non sponte habetur, nisi quis distorte velit intelligere, quod relatio, ut subsistens, constituat personam. Sed ad habendum intellectum sancti Doctoris, sciendum quod ipse, in illo articulo, non intendit declarare sub qua ratione relatio constituat personam, scilicet an ut subsistens, vel relatio, vel an ut hoc vel illud, ut patet legenti totum articulum; sed intendit dare differentiam inter modum quo differentiæ distinguunt in creaturis species sub genere aliquo, et modum quo relationes distinguunt in divinis personas unius essentiæ; quæ consistit in hoc quod differentiæ sic distinguunt species unius generis, quod dividunt illud genus et essentiam generis communem, nec ipsæ differentiæ distinguentes sunt diversæ species; sed relationes sic distinguunt personas in divinis, quod nullum commune reale dividunt, sed sunt ipsæ personæ distinctæ, et constitutæ, et subsistentes. Et hunc sensum, ipse modus loquendi insinuat, cum ait : Sic autem relationes, etc., hoc est, relationes hoc modo distinguunt, quod sunt secundum rem personæ distinctæ subsistentes; ita quod ly in quantum, non replicat rationem sub qua vel secundum quam relatio constituit personam, sed modum quo constituit, vel potius modum quo relatio constituens se habet ad constitutum, scilicet ad personam. Si enim intenderet assignare rationem secundum quam relatio constituit personam subsistentem, satis ridiculosum esset dicere quod relatio, in quantum est persona subsistens, constituat personam. Et sic patet quod argumenta illa non sunt contra mentem sancti Doctoris.

Verumtamen, sustinendo illam partem quam multi tenent, dicitur,

Ad primum argumentum, quod minor est falsa; quia tunc, quot sunt relationes subsistentes in divinis, tot essent supposita, quod est falsum : suppositum enim non solum dicit subsistentiam, sed incommunicabilitatem oppositam communicabilitati formæ, et universalis, et partis.

Ad secundum negatur minor, ad hunc sensum quod paternitas, ut subsistens, sit Pater. Nam in ratione Patris non solum includitur relatio, immo essentia. Relatio etiam ut subsistens, est communicabilis Patri per modum formæ.

Ad tertium dicitur quod subsistentia ad relationem addit esse substantiæ.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducuntur, dicitur quod major est vera, si talis effectus designatur substantive; negatur autem, si designetur adjective. Nunc dico ad propositum, quod formale quo subsistunt personæ, est essentia; et ejus formalis effectus, est subsistere, quod nullo modo in divinis

(α) *relatio, est ibi communis ratio relationis.* — Om. Pr.
(β) *cum.* — Om. Pr.

plurificatur; non enim sunt in divinis plura esse, nec plura subsistere. Subsistentia vero non dicit effectum formalem essentiæ, sed illud quod habet in se illum effectum. Et si dicatur ulterius : Cum subsistentia dicatur a subsistere, et sit ejus conceptus formalis, quomodo plurificatur subsistentia non plurificato subsistere? — dico quod argumentum concluderet, si subsistentia solum diceretur a subsistere. Sed non sic est. Nam subsistentia dicit, ultra hoc, indivisionem et incommunicabilitatem. Subsistentia enim est nomen suppositi substantiæ. Et ideo, in divinis, non plurificatur subsistentia, ex parte ipsius subsistere, quod est unicum in divinis; sed ex parte indivisionis, quæ in divinis plurificatur secundum pluralitatem suppositorum.

Ad secundum conceditur major, si illa sunt idem re et ratione. Non sic in proposito; quia subsistentia dicit incommunicabilitatem et indivisionem, quam non dicit essentia.

Ad tertium, responsum est dum dicebatur ad primum. Non enim subsistentia est formalis effectus immediatus essentiæ, sed subsistere; subsistentia autem (α) præter subsistere dicit incommunicabilitatem et indivisionem. Quare nihil concludit.

Ad quartum dico quod de constitutione subsistentiæ, in divinis, loquendum est sicut de constitutione personæ, sicut dictum est. Unde dico quod essentia non constituit subsistentiam, sed relatio divina, quæ habet omnia requisita ad constitutivum personæ; quia scilicet talis relatio est incommunicabilis, est substantia, est naturæ intellectivæ, et se habet modo formæ, et ut quo aliquid est. Et cum infertur quod si relatio constituit subsistentiam individuam, quod ipsa, ut relatio, dat subsistere, negatur consequentia. Ad rationem enim subsistentiæ non solum requiritur incommunicabilitas, sed (β) requiruntur multa, quorum non omnia facit relatio, ut relatio, sed ut est divina essentia. Quod autem divina essentia det non solum personis, immo relationibus subsistere, ostendit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5, ad 13um, dicens : « In rebus creatis principia individuantia duo habent : quorum unum est quod sunt principia subsistendi, natura enim communis non subsistit nisi in singularibus; aliud est quod per principia individuantia, supposita naturæ communis ad invicem distinguuntur. In divinis autem proprietates personales hoc solum habent quod supposita naturæ divinæ ab invicem distinguuntur. Non autem sunt principium subsistendi divinæ naturæ; ipsa enim divina essentia est secundum se subsistens. Sed econtra proprietates personales habent quod subsistant ab essentia; ex eo enim paternitas habet quod sit res subsistens, quia essentia divina, cui est eadem secundum rem, est res subsistens; ut inde sequatur quod sicut divinitas est Deus, inde paternitas est Pater. Et ex hoc est etiam quod divina essentia (α) non multiplicatur secundum numerum, ex pluralitate suorum suppositorum, sicut accidit in istis inferioribus. Nam ex (β) eo aliquid multiplicatur secundum numerum, ex quo subsistentiam habet. Licet autem divina essentia, seipsa, ut ita dicam, individuetur, quantum ad hoc quod est per se subsistere, tamen una exsistente ipsa, secundum numerum sunt in divinis plura supposita distincta per relationes subsistentes. » — Hæc ille. — Item, ad 19um, dicit : « Nullo modo concedendum est quod in divinis sit nisi unum esse, cum esse ad essentiam pertineat semper, et præcipue in Deo, cujus esse est sua essentia. Relationes autem, quæ distinguunt supposita in divinis, non addunt aliud esse super esse essentiæ, quia non faciunt compositionem cum essentia, ut dictum est; omnis autem forma addens aliquod esse super esse substantiale, facit compositionem cum substantia, et ipsum esse est accidentale, sicut esse albi et nigri. Diversitas ergo secundum esse, sequitur pluralitatem suppositorum, sicut et diversitas substantiæ vel essentiæ, in rebus creatis. Neutrum autem est (γ) in divinis. » — Hæc ille. — Idem ponit, q. 8, art. 2, ad 11um. — Ex quibus patet, quod prius dicebatur, scilicet quod in divinis non est nisi unum esse; et consequenter, nec nisi unum subsistere; quia, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 1; et 1 p., q. 29, art. 2, subsistere dicit determinatum modum essendi; dicit enim esse, et addit determinationem; illa enim subsistere dicimus, quæ non in alio, sed in seipsis exsistunt. Idem ponit, *de Potentia Dei,* q. 9, art. 1, ad 4um. — Sic ergo in divinis non est nisi unum subsistere; quod etiam ostendit sanctus Doctor, superius, ubi allegavi, scilicet quod essentia divina individuatur, quantum ad hoc quod est per se subsistere. Patet etiam quod nec relatio, nec persona habet subsistere, nisi per essentiam. Item, quod relatio non dat personis subsistere, nisi quia est divina essentia.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, negatur major. Et cum probatur prima pars, dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 3, ad 12um : « Relatio præsupponit distinctionem aliorum generum, utputa substantiæ et quantitatis (δ); quandoque etiam actionis et passionis; sed (ε) distinctionem quæ est secundum ad aliquid relatio non præsupponit, sed facit; sicut relatio dupli præsupponit diversitatem magni et parvi, hanc autem differentiam, quæ est secundum duplum et dimidium, non præsupponit, sed facit. In divinis

(α) *autem.* — *etiam* Pr.
(β) *requiritur incommunicabilitas, sed.* — Om. Pr.

(α) *essentia.* — *persona* Pr.
(β) *ex.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.
(δ) *quantitatis.* — *qualitatis* Pr.
(ε) *sed.* — *interdum* Pr.

autem non est alia distinctio, nisi secundum relationem. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 2, ad 3um, dicit : « Quamvis relatio, ex hoc quod relatio ad alterum dicitur, non sit res quædam, est tamen res aliqua secundum quod habet fundamentum in eo (α) quod refertur; et ex hoc habet ulterius, quod sit hypostasis vel substantia, in quantum est divina; et ideo facit realem distinctionem hypostasum; sicut sapientia, ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia, et tamen quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens. Et ideo considerandum quod ubi est relatio secundum habitudinem tantum, et non secundum aliquod esse naturale, non requiritur distinctio suppositorum secundum rem; sed solum secundum rationem, ut cum dicitur, idem eidem idem; quando autem est ibi relatio, non solum secundum habitudinem, sed secundum esse naturale, requiritur distinctio suppositorum etiam realiter, ut æqualis æquali æqualis; sed ubi relatio non solum est realiter, sed est ipsa substantia relati, ibi non tantum requirit, sed facit distinctionem suppositorum. » — Hæc ille.

Ad probationem alterius partis antecedentis, sæpe dictum est, scilicet quomodo relatio sit prior secundum intellectum actu notionali, et quomodo posterior; et consequenter, quomodo relatio supponit constitutionem sui suppositi, et quomodo non. Unde sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 5, ad 12um, ostendit ordinem secundum intellectum, inter relationem et proprietatem et notionem; per quem habetur quomodo relatio præintelligitur constitutioni, et quomodo non. Ait enim sic : « Neque, inquit, proprietas, neque relatio, secundum quod hujusmodi, habent rationem constituendi personam; nam, cum persona sit rationalis naturæ individua substantia, illud quod est extra substantiam, personam constituere non potest. Unde in rebus creatis proprietates et relationes non sunt constituentes; sed magis advenientes personis constitutis. In divinis autem, ipsa relatio est divina essentia. Et ex hoc habet quod illud quod per eam constitutum est, sit persona; nisi enim paternitas esset divina essentia, nullatenus hoc nomen, Pater, significaret personam, sed hoc solum : accidens relativum personæ, sicut patet in personis humanis. Paternitas ergo, in quantum est divina essentia, constituit hypostasim subsistentem in natura divina; in quantum vero est relatio, distinguit; in quantum vero est proprietas, convenit uni personæ et non alii; in quantum vero est notio, est principium innotescendi personam. Sic ergo, secundum ordinem intellectus, primum est quod sit personam constituens; secundum est quod sit distinguens; tertium est quod sit proprietas; quartum est quod sit notio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet vanitas quorumdam exponentium sanctum Thomam. Dicunt enim quod paternitas constituit, in quantum est quædam proprietas, et sic præcedit generationem activam et relationem. Patet enim, ex dictis, hujusmodi falsitas. Paternitas enim prius, secundum intellectum, est relatio, quam proprietas. Unde, ibidem, ait sanctus Doctor : « In divinis personis oportet quod ratio relationis rationem proprietatis præcedat. Nam, cum proprium sit quod uni soli convenit, ratio proprietatis distinctionem præsupponit. In divinis autem, non potest esse aliquid distinctum, nisi per hoc quod est ad aliquid. Unde relatio, quæ est distinctionis principium in divinis, secundum rationem prior est proprietate. » — Hæc ille.

(α) *ad.* — Ad. Pr.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆSTIO I.

UTRUM GENERARE ET PATERNITAS SINT IDEM REALITER IN DIVINIS

Circa vigesimamseptimam distinctionem quæritur : Utrum generare et paternitas sint idem realiter in divinis.

Et arguitur quod non; quia ea quæ reducuntur ad diversa prædicamenta, non videntur esse realiter idem; sed ista sunt hujusmodi, quia generare videtur reduci ad prædicamentum actionis, paternitas vero ad prædicamentum relationis; igitur non sunt idem secundum rem.

Sed in oppositum arguitur : Nam Magister ponit, in hac distinctione, quod eadem proprietas dicitur paternitas vel generatio, et eadem filiatio et nativitas sive origo; igitur sunt realiter idem.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum articulum, sit

Prima conclusio : Quod actio in divinis non dicit rem de prædicamento actionis, sed potius divinam essentiam cum relatione reali, vel rationis.

Patet prima pars : quia actio, ut est prædicamentum, infert passionem; in divinis autem nulla est passio; igitur non est actio de prædicamento actio-

nis. Secundo : quia actio talis dicit originem motus vel mutationis; sed in divinis nihil movetur aut mutatur; igitur, etc. Istas probationes innuit sanctus Doctor, 1 p., q. 41, art. 1, ad 2um et 3um.

Sed secunda pars conclusionis probatur : Nam tam actio quæ est creatio, quam illa quæ est generatio aut spiratio, et generaliter omnis divina actio, sive ad extra, sive ad intra, et sive sit essentialis, sive personalis, dicit divinam essentiam, secundum quod probat sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 3, ad 1um; et 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3; et *de Potentia Dei,* q. 2, art. 1; et, 2. *Contra Gentiles,* cap. 9; et multis aliis locis. — Quod autem dicat relationem, patet. Et primo, de actione Dei ad extra, probat sanctus Thomas, 1 p., q. 45, art. 3, ad 1um : « Creatio active significata, significat actionem divinam, quæ est ejus essentia cum relatione ad creaturam; sed relatio Dei ad creaturam, non est realis, sed secundum rationem tantum. » — Hæc ille. — Hoc etiam dicit, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 2; item, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 3. — Sed de actione ad intra, probat ipse, 1 p., q. 41, art. 1, ad 2um, ubi sic ait : « Primo, inquit, conjicere (α) potuimus originem alicujus ab alio ex motu; quod enim aliqua res a sua dispositione removeretur (β) per motum, manifestum fuit ab aliqua causa procedere. Et ideo actio, secundum primam nominis institutionem, importat originem motus; sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio, ita origo ipsius motus secundum quod incipit ab aliquo et terminatur in illud quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quam ordinem originis secundum quod a causa aliqua vel principio procedit in id quod est a principio. Quæ quidem habitudines, sunt ipsæ relationes vel notiones. » — Hæc ille. — Item, q. 45, art. 2, ad 2um, dicit : « Actio et passio conveniunt in una substantia motus, et differunt solum secundum habitudines diversas, ut dicitur 3. *Physicorum* (t. c. 18). Oportet igitur quod, subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et in creato. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod actio in divinis non dicit nisi divinam essentiam, et habitudinem ad productum, secundum rem, vel secundum rationem.

Secunda conclusio est quod generare et generari, potius habent modum relationum, quam actionum et passionum.

Patet conclusio : quia generari in divinis non dicit passionem; nec generare dicit actionem pertinentem ad prædicamentum actionis. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 1, ad 3um, sic ait : « Actio, secundum quod importat originem motus, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis; unde non ponuntur ibi passiones, nisi solum grammatice loquendo, quantum ad modum significandi; sicut attribuimus Patri generare, et Filio generari. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3.

Tertia conclusio est quod actus notionales, cujusmodi sunt generare et spirare, sunt idem realiter cum relationibus personarum; sed differunt secundum modum significandi.

Probatur ista conclusio ex prima conclusione. Cum enim, remoto motu, actio non sit nisi relatio, et habitudo principii ad illud quod est de principio, sequitur quod, cum in divinis nullus sit motus aut mutatio, quod generare, quod significatur per modum actionis, secundum rem sit relatio principii originantis ad originatum, et generari sit habitudo geniti ad generantem. — Sed quod differant quantum ad modum significandi, patet, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 41, art. 1, ad 2um. « Quia, inquit, de rebus divinis et intelligibilibus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, a quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passiones, in quantum motum implicant, aliud sunt a relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actus, et seorsum per modum relationum. Et sic patet quod sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ad 5um : « Sicut, inquit, in essentialibus sic est quod idem secundum rem est operatio et Deus et divinitas, sed tantum distinguuntur secundum rationem fundatam in re; ita est in personalibus, quod idem est secundum rem operatio personalis et persona et proprietas constituens personam, sed tantum differunt secundum rationem et modum significandi. Unde dico quod eadem relatio significatur per hæc tria : Pater, paternitas, et generatio; sed Pater significat illam per modum hypostasis vel personæ, paternitas per modum proprietatis, generatio per modum operationis. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod paternitas præcedit secundum intellectum ipsum generare, sed generari præcedit filiationem.

Ista conclusio fuit probata in præcedenti quæstione isto medio, scilicet : quod illud quod intelligitur ut progrediens ab aliquo, sequitur, secundum modum intelligendi, constitutivum illius a quo progreditur; sic autem est quod generare concipitur ut progrediens a Patre, quasi per modum actus ejus; ergo formale constitutivum personæ Patris, quod est

(α) *conjicere.* — *convincere* Pr.
(β) *removeretur.* — *moveretur* Pr.

paternitas, secundum modum intelligendi præcedit simpliciter generare. E converso vero, illud quod intelligitur tanquam via ad esse alicujus et suum formale, videtur illud præcedere secundum intellectum; generari autem intelligitur quasi via ad personam Filii; ergo generari, secundum intellectum, præcedit Filium et filiationem. Ex quibus sequitur quod primo et principalius paternitas constituit personam Patris quam generare, secundum nostrum modum intelligendi; immo generare non constituit, sed potius constitutum ostendit. Item, apparet quod in divinis Pater generat quia Pater, et non ideo est Pater quia generat. E converso est quod accidit in creatis : Socrates enim non est generans quia Pater, sed quia generat ideo pater est; et ita generare in eo præcedit paternitatem. Ista omnia ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 40, art. 4.

ARTICULUS II.

PONUNTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra secundam arguit Aureolus (dist. 27, q. 1, art. 1), probando quod generare et generari habeant potius modum actionum et passionum quam relationum.

Primo. Tum quia per generare et generari vere capit Filius suam realitatem; quod non competit habitudinibus (α) de genere relationis.

Secundo. Tum quia generari est vera origo; quæ non habet modum relationis, sed passionis.

Tertio. Tum quia generare est quidam egressus et quædam origo realis, quo egressu Pater prorumpit in Filium; et similiter generari est quidam exitus quo Filius egreditur a Patre, sicut ipse testatur, Joann., 16 (v. 28), quod exivit a Patre, et venit in mundum. Ostensum est autem supra, quod hæc nullo modo competunt prædicamento relationis, sed actionis et passionis. Ergo modum habent actionum et passionum, potius quam relationum. Unde consuetum est quod dicitur activa generatio et passiva; et similiter de spiratione, quæ est activa et passiva. Et quam maxime hoc habent dicere, qui posuerunt generare elicitum in divinis, et potentiam generandi esse productivam. Unde non apparet quod absque repugnantia potuerunt ista duo ponere, scilicet : quod generare sit relatio et non habeat modum actionis, et tamen quod potentia generandi sit potentia vere productiva et non entitativa.

(α) *habitudinibus.* — *habitibus* Pr.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli et aliorum. — Contra tertiam conclusionem arguitur (ibid., art. 4).

Primo sic. Impossibile est eamdem rem in sui exsistentia habere modum habitus et quietis, et modum actus et fluxus; alioquin inessent opposita eidem. Sed paternitas habet modum habitus et quietis; generare vero modum actus et fluxus. Ergo, vel non sunt eadem res, cujus oppositum omnes habent concedere, secundum intentionem Sanctorum; aut, si sunt eadem res, uterque modus, scilicet fluxus et quietis, non debet attribui illi rei in sui exsistentia. Sed manifestum est quod in sui exsistentia et in rerum natura oportet quod illa res habeat modum actus et agere vel produci in Filio, alioquin non vere producerentur personæ. Ergo impossibile est quod in sui exsistentia habeat modum habitus relativi tantummodo connectentis et non causantis; sed ille modus erit in sola apprehensione intellectus.

Secundo sic. Impossibile est quod eadem realitas inter duo extrema consistens, sit vere positiva alterius extremi et non positiva in rerum exsistentia; alioquin contradictoria erunt simul vera. Sed realitas importata per generare, exsistit inter Patrem et Filium ut vere positiva et causativa Filii; paternitas vero inter eos exsistit ut nullo modo causativa aut positiva Filii, sed tantummodo ut referens et connectens, quia relationis non est causare extrema, sed connectere et referre. Ergo non sunt eadem res paternitas et generare; quod tamen omnes concedunt. Vel necesse est quod generare, secundum rem et modum causativum, sit in divinis ex natura rei, et sine opere intellectus; paternitas vero, per modum ejus relativum, Filium non ponens sed tantummodo ad ipsum referens, sit ex solo opere intellectus. Et hoc utique verum est, demonstrative conclusum. Paternitas enim est vera res causativa et positiva extremi, scilicet Filii; est enim ipsum generare; sed concipitur sub modo non causativo, sed connexivo et relativo tantum, qui modus non est in re, sed in intellectu apprehendente. Et ideo paternitas, in quantum est relatio quædam differens modaliter a generare, est ab opere intellectus. Unde in divinis sunt origines veræ et relationes per actum intellectus. — Hæc ille.

Tertio arguunt alii (apud Aureolum, ibid., art. 1) contra eamdem conclusionem, sic : Quando aliqua sic se habent, quod unum est realiter in aliquo, et reliquum in suo opposito, illa non sunt realiter idem; quia talia realiter separantur, et sic non sunt idem. Sed paternitas est realiter in Patre, cum per eam sit formaliter Pater. Generare vero non est in Patre, sed in Filio. Quod patet : — Tum quia, 3. *Physicorum* (t. c. 20), dicit Philosophus quod actio est in passo, non in agente. — Tum quia generare videtur egredi a Patre, et attingere Filium; et

per consequens remanere in Filio, et non in Patre. Igitur generare et paternitas distinguuntur realiter.

Quarto. Quandocumque aliqua sunt idem, de quocumque prædicatur unum, et reliquum. Sed Pater prædicatur de aliquo in divinis, de quo non prædicatur generare, utpote de essentia : nam essentia veraciter dicitur et est Pater, Extra, *de Summa Trinitate et Fide catholica*, cap. *Damnamus;* et tamen ibidem determinatur quod essentia non generat. Ergo generare et esse Patrem, non sunt idem ; et per consequens, nec paternitas et generatio activa.

Quinto. Paternitas et filiatio in divinis non sunt idem realiter, immo realiter distinguuntur, sicut Pater et Filius. Sed generare non est aliud quam Filius, ut videtur. Sicut enim motus qui est in passo, prout est ab agente, dicitur actio; sic realitas Filii, prout est a Patre, dicitur generatio actio, et prout est in Filio, dicitur generatio passio. — Confirmatur : Quia creatio actio non videtur aliud esse quam creatura, prout est a Deo creante. Ergo paternitas et generare non sunt idem.

Sexto. Idem non fundatur in seipso; fundamentum enim non est idem cum fundato in eo. Sed generare est fundamentum paternitatis; quia relationes producentis et producti fundantur super agere vel egisse, ut dicit Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Ergo generare et paternitas non sunt idem.

Septimo. Quandocumque aliqua sic se habent, quod unum manet, aliquo transeunte, illa non sunt idem realiter; alias transire et non transire, manere et non manere, quæ sunt contradictoria, verificarentur de eodem, contra illud primum principium : impossibile est idem simul esse et non esse. Sed paternitate manente, transit actus generationis et generare, ut patet in creaturis, ubi manet pater, multo tempore postquam genuit; et dato quod in Deo in æternum simul stent, hoc ex necessitate et immutabilitate divina provenit, et non ex conditione paternitatis; quia dato, per impossibile, quod generare transiret, adhuc remaneret paternitas, dum tamen Filius permaneret, et esset Pater in divinis, non qui actu Filium generaret, sed qui Filium genuisset. Ergo paternitas et generatio non sunt idem.

Octavo. Ea quæ reducuntur ad diversa genera et prædicamenta, non possunt esse idem; cum diversorum generum diversæ sint species, et coordinationes prædicamentorum sint impermixtæ. Sed generare reducitur ad prædicamentum actionis; paternitas vero ad prædicamentum relationis, in creaturis quidem vere, in Deo autem secundum modum. Igitur paternitas et generare non erunt idem in Deo.

Nono. Forma quieta non videtur esse idem cum illa quæ consistit in quodam fluxu et egressu. Sed paternitas est forma quieta, per modum habitus exsistens in Patre; generare vero consistit in quodam fluxu et egressu a Patre. Ergo non sunt idem generare et paternitas.

Decimo. Idem non est causa suiipsius. Sed, secundum aliquos, Pater est Pater quia generat; secundum alios vero, generat quia est Pater; et ita paternitas, secundum illos, causat generare; secundum alios vero, causat generare paternitatem. Ergo non sunt idem.

Undecimo. Doctores inquirunt an suppositum Patris constituatur per generare, an per paternitatem; et illi tenent quod per generare, alii quod per paternitatem. Sed hæc inquisitio nulla esset, si generare et paternitas idem forent. Igitur, etc.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., art. 4) multipliciter; et primo, quod generare, secundum modum intelligendi, præcedat paternitatem.

Primo sic. Quandocumque enim res aliqua habet duos modos concipiendi, unum quidem secundum quod est in rerum natura, et alium tantummodo ex operatione intellectus, primus dicitur præcedere secundum, sicut patet quod, ordine rationis, conceptus floris per modum stantis, præcedit florere, quod per modum fluxus concipitur; quoniam flos in rerum natura habet modum quiescentis, modum vero fluentis a solo opere intellectus. Sed realitas illa quæ per generare importatur per modum fluxus, et per paternitatem per modum quiescentis, habet in sui exsistentia modum actionis et fluxus; modum vero habitus quiescentis, ex solo opere intellectus; quia, si esset e converso, non vere et realiter Filius produceretur a Patre, sed connecteretur ad ipsum realiter, nec tamen realiter emaneret. Ergo, secundum modum intelligendi, generare præcedit paternitatem.

Secundo sic. Connexio extremorum exigit extrema posita, et per consequens præsupponit positionem eorum. Sed paternitas, et universaliter omnis relatio de secundo modo relativorum, est connexio extremorum; nec ponit ea, sed posita supponit. Ergo exigit ut prius concipiatur positio illorum. Ponitur autem Filius per generare. Igitur paternitas exigit ut sibi præintelligatur generare.

Tertio sic. Si generare, secundum modum intelligendi, non præcedit paternitatem sed sequitur in divinis : aut hoc est ex hoc quod generare elicitur a Patre, ita quod paternitas aliquid elicitive (α) ad generare faciat; aut quia facit ad ipsum, per modum cujusdam prævii et rationis fundandi. Sed non potest dici primum. Tum quia generare non est elicitum, immo est realitas esse non capiens aliunde, cui repugnat ut esse capiat ab alio; sicut repugnat primo principio, aut divinæ essentiæ, aut cuilibet rei

(α) *elicitive*. — Om. Pr.

improductæ, quod intelligatur producta. Tum quia, dato quod eliceretur, nullo (α) modo paternitas ipsam eliceret, nec esset elicitivi principii determinativum; cum relatio non sit actionis principium, nec exigatur ad determinandum; quia absolutum est sufficienter determinatum, nec respectu indiget ad agendum. Nec etiam secundum potest dari; quia manifestum est quod actiones sunt præviæ, et rationes fundandi, secundum modum relativorum, et non e converso. Unde mens non potest concipere Patrem, nisi concipiendo (β) quod genuit vel generat. Igitur intellectus recte judicans, debet apprehendere quod in Deo generare præcedit paternitatem.

Quarto. Item, contra eamdem conclusionem arguit (ibid.), probando quod persona Patris verius et principalius constituitur per generare, quam per paternitatem. Quia illud dicitur verius et principalius quod est ex natura rei, quam quod est solum secundum considerationem, et fit per opus intellectus. Sed constitutio primi suppositi per actum generandi, est quidem ex natura rei; quoniam generare est in re, et quoad intentionem quæ concipitur, et quoad (γ) modum actus et fluxus, sive ponentis active suppositum. Constitutio vero per paternitatem habet aliquid de opere intellectus: quia, licet paternitas sit in re quoad intentionem conceptam, quæ penitus est eadem cum generare; nihilominus, quoad modum habitus et quietis sub quo concipitur, quia intelligitur per modum habitudinis connectentis, sub isto quidem modo, non est in rerum natura; alioquin modi oppositi (δ) fluxus et quietis inessent eidem rei, non solum in intellectu, immo in exsistentia; quæ omnia sunt impossibilia. Ergo suppositum Patris verius et principalius consurgit ex essentia et generare, quam ex essentia et paternitate. — Hæc ille in forma.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod Filius vere capit esse per generare. Sed ad minorem, dico quod relatio, ut relatio, non habet hoc ut per eam aliquid capiat esse. Sed tamen dico quod omne quod capit realitatem, accipit eam per actionem quæ dicit motum cum relatione, sicut actio prædicamentalis, quam negamus a divinis; vel per originem, quæ est relatio significata per modum actionis prædicamentalis, et talis est in divinis. Non enim nego, immo firmiter teneo quod generare dicit divinam actionem cum relatione; sed ibi potius salvatur ratio relationis quam actionis prædicamentalis, quæ imperfectionem includit, et passionem inducit, et exitum de potentia in actum inseparabiliter comitatur. Unde argumentum istud procedit de relatione quæ non est nisi relatio, et non de relatione quæ includit secundum rem omnem perfectionem.

Ad secundum (et ad primam partem tertii) negatur minor. Exitus enim dicit semper, vel motum cum relatione, vel relationem ipsam. Nec probat oppositum, scilicet quod egressus et proruptio non dicant relationem. Ipse enim hoc probare conatur, scilicet quod originare et originari non dicant respectus de genere relationis : tum quia per nullum respectum de genere relationis, capit esse terminus illius respectus, sed origo est illud quo terminus originatus ponitur in esse; tum quia, secundum Simplicium, facere et pati non consistunt in habitudine ad invicem, sicut dextrum et sinistrum; tum tertio, quia nulla relatio se habet ad suum terminum quasi via in ipsum, sic autem actio ad terminum; tum quarto, quia relatio necessario oritur, posito fundamento et termino, non sic actio, quia illa causat terminum; tum quinto, quia relatio necessario manet ad permanentiam extremorum, non semper autem manet origo termini ab agente, illis positis; tum sexto, quia relatio non fundat relationem, sed tamen aliqua relatio fundatur super actionem, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Ista sunt motiva principalia. Ad quæ dicitur quod solum probant quod originare et originari, vel actio et passio, seu facere et pati, ut sunt prædicamenta, non dicunt solos respectus de genere relationis; quod conceditur. Sed non probant quin dicant motum cum duplici respectu, quorum unus est in agente, et alius in passo. Unde actio dicit motum cum uno respectu, et passio dicit cum alio respectu. In divinis autem, iterum concedo quod originare et originari non dicunt in sua ratione solos respectus, sed divinam actionem cum respectu dantis vel accipientis, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 5. « Actio generatio, inquit, in divinis significat actionem cum aliquo respectu; unde ipsa generatio est Dei actio, quæ est ejus essentia, cum aliquo respectu. »

Ad tertium dicitur quod nos non ponimus quod generare sit realiter elicitum in divinis; sed significatur modo actionis, et concipitur sub conceptu actionis quæ invenitur in creatis, ubi est actio realiter elicita. Nec est repugnantia quod potentia generandi sit vere productiva, et quod generare non habeat modum actionis prædicamentalis; quia non oportet quod potentia generandi sit productiva aut elicitiva generationis, sed Filii.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli et aliorum. — Ad primum contra tertiam conclusionem, conceditur

(α) *nullo.* — *illo* Pr.
(β) *concipiendo.* — *accipiendo* Pr.
(γ) *et quoad.* — *ad* Pr.
(δ) *oppositi.* — *compositi* Pr.

major, et negatur minor. Dico enim quod omnia quæ sunt in divinis, in Patre sunt sine fluxu; sed sunt in ultimo complementi. Concedo tamen quod eadem res, quæ est paternitas et generare, possit concipi, sine falsitate, in ratione formæ quiescentis, et in ratione actionis; non quod conceptus actionis repræsentet illam quoad illam imperfectionem quæ est in creata actione, scilicet quod actio creata est quidam fluxus et eductio de potentia in actum, aut quædam tendentia in extrinsecum; sed quoad hoc quod actio et operatio est ultima actualitas et perfectio potentiæ, sicut esse est actualitas essentiæ. Et quoad hoc, generare potest concipi per modum actionis et fluxus, in quantum in ratione actionis et fluxus importatur perfectio, scilicet actualitas. Potest etiam illa eadem res concipi in ratione permanentis et quiescentis, in quantum negatur imperfectio quam dicit fluxus. — Et cum dicitur : si illa res in sui exsistentia non habet modum fluxus, etc.; — negatur consequentia. Non enim est de ratione productionis, talis fluxus, sed solum ultima actualitas qua communicatur perfectio alteri; ita quod dicit actualitatem ultimam potentiæ, cum relatione ad illud cui communicatur actus; sed in creaturis communicatur imperfectio, scilicet fluxus ille qui est exitus aut eductio de potentia passiva in actum.

Ad secundum dico ad minorem quod illa res quæ est paternitas et generare, vere est positiva Filii, et relativa Patris ad Filium. Concedo tamen quod ut est paternitas, est relativa, sed non positiva in esse, sed ut est generare; quia generare dicit actionem divinam cum relatione, paternitas autem relationem solum. Sed ex hoc non sequitur quin sit ibi vere paternitas secundum propriam rationem relationis, nec quod realiter distinguatur a generare, sed solum quod aliter est in re, et perfectius quam in intellectu; quia in re non solum est relatio, sed est substantia, et essentia, et sapientia, et actus, et omnipotentia, et infinite perfecta; in intellectu autem, dum concipitur sub ratione paternitatis, non intelligitur nisi ut relatio, et non ut actus potentiæ generativæ, nec ut essentia, etc. Unde argumentum solum concludit quod ratio paternitatis, quam habemus, vel in qua concipimus divinam relationem, non comprehendit illam. Et ideo dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, ad 3um : « Si, inquit, in perfectione divina nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam significetur nomine sapientiæ, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiæ perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit, non sequitur, si nomen relativum, vel quodcumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se perfectionem omnium generum. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2um, dicit : « Plus continetur in perfectione divinæ essentiæ, quam aliquo nomine significari possit; unde non sequitur quod in Deo, præter relationem, sit aliquid aliud secundum rem, sed solum secundum consideratam nominum rationem. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod relatio est vere et realiter in Deo, et non solum ex opere intellectus, sicut arguens dicit; sed relatio, solum in divinis, non habet illud solum quod significat nomen relativum.

Ad tertium negatur minor; generare enim vere est in Patre. Et ad primam probationem, dico quod actio transiens est in passo, sed actio immanens est in agente, quod non semper patitur, ubi agens est suum esse; tunc enim, sicut in eo non differt esse et essentia, ita nec agere et potentia, ut dicitur, 1 p., q. 3, art. 4, ad 2um. — Ad aliam probationem, dico quod generare non egreditur secundum rem, sed solum secundum modum significandi et intelligendi Deum in creaturis.

Ad quartum dico quod major est falsa; nam ad veritatem locutionum non sufficit aspicere ad identitatem rei, sed oportet aspicere ad modum significandi, et identitatem vel distinctionem rationis, ut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 39, art. 4. Unde, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 1, ad 7um, dicit quod non oportet semper omnia quæ prædicantur de aliquo, prædicari de omni eo quod est idem illi, nec oportet quod si aliquid dicitur de aliquo, quod omne idem illi prædicato dicatur de eodem subjecto. Et de hoc visum fuit, dist. 2 (q. 3). Dicimus enim : Deus generat; et negamus istam : divinitas generat. Ita in proposito.

Ad quintum negatur minor; nam Filius non est ipsum generare. Nec valet probatio; quia procedit de actione prædicamentali, quam negamus in Deo. — Ad confirmationem, dico quod creatio actio, est divina essentia, ut alias dicetur, in secundo.

Ad sextum dico quod inter relationem et fundamentum sufficit distinctio rationis, ubi relatio non est accidens.

Ad septimum dico quod generare et paternitas distinguuntur in creatis, ubi accidentia sunt, et generare est actio transiens. Secus est in divinis, ubi nec est actio transiens in passum, nec accidens locum habet.

Ad octavum dico quod nihil quod sit in Deo formaliter, continetur sub genere proprie vel reductive, sed quodlibet est extra genus; et ideo, sicut ibidem est idem substantia et relatio, ita relatio et actio. Secus est de illis quæ limitantur ad genus.

Ad nonum dico quod in divinis non est aliquid quod fluat, licet ibi aliquid significetur per modum quo fluxus in creatis significatur.

Ad decimum dico quod in talibus locutionibus, ly *quia* non dicit causam proprie loquendo, sed for-

male quo aliquid est tale vel tale. Multum autem interest inter esse causam formalem alicujus, et esse illud quo est formaliter tale, sicut se habet divinitas ad Deum, et paternitas ad Patrem. Ita in proposito, cum dicitur : quia generat est Pater, ly *quia* dicit formale fundamentum relationis paternitatis, scilicet generationem; cum autem dicitur : quia Pater est generat, ly *quia* dicit formale quo Pater agit ut actu primo, scilicet paternitatem, quæ intelligitur in ratione potentiæ generandi.

Ad undecimum dicitur quod inquisitio illa est bona, quia inquiritur unde habet illa res, quæ est origo et relatio, quod constituat, an ideo quia est origo, an quia relatio; sicut non est vanum quærere, an Deus generet, vel divinitas.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra quartam conclusionem dicitur; et negatur minor, sicut dixi secundum præcedentia. Nec valet probatio. Stat enim Filium vere produci, sine hoc quod aliquid sit in Patre habens modum fluxus vel effluxus; sed tamen non potest a nobis illud intelligi, nisi concipiendo generationem divinam per modum actionum creaturarum, in quibus est fluxus, nec concipiuntur sine fluxu.

Ad secundum dico quod solum concludit quod paternitas, ut relatio, est posterior ad generare, secundum intellectum nostrum; quod conceditur; non autem ut constitutiva.

Ad tertium negatur divisio facta in majori. Paternitas præintelligitur generationi, non quia eliciat, vel faciat ad hoc quod generatio eliciatur nec ut sit ratio fundandi generationem, sed quia constituit suppositum, quod præintelligitur generationi. Prius enim suppositum intelligitur esse constitutum, quam intelligatur generare; licet non sit ibi prioritas in re, sed in modo nostro concipiendi.

Ad quartum, quod est contra aliud dictum in conclusione, negatur minor; nam ibi assumuntur multa falsa. Primum est quod generare constituat suppositum formaliter; secundum, quod paternitas, vel constitutio per paternitatem, aliquid habeat de opere intellectus; tertium, quod paternitas non habeat in re modum habitus, sed fluxus; et alia multa, quæ falsa sunt, ut sæpe dictum est. — Et sic patet quod argumenta ejus non procedunt contra conclusiones positas.

Ad argumentum in pede quæstionis, patet responsio per quartam et quintam conclusiones.

Hæc de quæstione.

QUÆSTIO II.

UTRUM VERBUM INCREATUM EMANET UT INTELLECTIO ACTUALITER

Iterum, circa eamdem distinctionem quæritur : Utrum Verbum increatum emanet ut intellectio actualis.

Et arguitur quod sic. Nam dicit Anselmus, *Monol.*, cap. 48, *quod verbum rei est ipsa cogitatio, ad ejus similitudinem ex memoria facta.* Et Augustinus, 15. *de Trinitate*, cap. 16, dicit quod *cogitatio nostra perveniens ad illud quod est interius, ac inde formata, verbum nostrum est.*

In oppositum arguitur : Conceptus rei non est actualis intellectio; sed verbum est conceptus habitus de re; igitur, etc.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod verbum intellectus nostri est illa conceptio, vel intentio, vel similitudo rei, quam intelligens per actum intelligendi producit.

Ista conclusio probatur sic, secundum mentem sancti Thomæ : Illud est verbum interius, quod significatur per exterius et vocale verbum. Sed verbum vocis non significat actum intellectus, nec speciem intelligibilem. Ergo erit aliquid ad quod terminatur actus intelligendi, scilicet conceptus rei. Item : Illud est verbum intellectus possibilis, quod intellectus possibilis dicit per actum suum. Sed per suum actum intelligendi non dicit speciem intelligibilem, quia illa est principium actus; nec dicit actummet, quia tunc omnis actus intellectus esset reflexus. Ergo dicit aliquid quod terminat actum intelligendi, scilicet conceptum, qui immediate intellectionem terminat, sicut calor calefactionem. Hæc est mens sancti Thomæ, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 1, ubi sic ait : « Intellectus in intelligendo, ordinem ad quatuor habere potest, scilicet : ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua intellectus fit in actu, et ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta : quia res intellecta interdum est extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu : et

iterum, conceptio intellectus ordinatur ad rem intellectam sicut ad finem; propter hoc enim intellectus conceptionem rei in se format, ut rem intellectam cognoscat. Differt autem a specie intelligibili : nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus, cum omne agens agat secundum quod est in actu; in actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus; quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei diffinitionem, vel propositionem affirmativam aut negativam (α). Hæc autem conceptio intellectus in nobis proprie dicitur verbum; hoc enim est quod verbo exteriori significatur; vox enim exterior neque significat ipsum intellectum, neque speciem intelligibilem, neque actum intellectus, sed intellectus conceptionem, qua mediante refertur ad rem. Hujusmodi igitur conceptio, sive verbum, qua intellectus noster intelligit rem aliam a se, ab alio oritur, et aliud repræsentat. Oritur quidem ab intellectu per suum actum; est vero similitudo rei intellectæ. Cum vero intellectus seipsum intelligit, verbum prædictum, sive conceptio, ejusdem est propago et similitudo, scilicet intellectus seipsum intelligentis. Et hoc ideo contingit, quia effectus assimilatur causæ secundum suam formam; forma autem intellectus est res intellecta. Et ideo verbum quod oritur ab intellectu, est similitudo rei intellectæ, sive sit idem quod intellectus, sive aliud. Hujusmodi autem verbum nostri intellectus, est quidem extrinsecum ab esse ipsius intellectus; non est enim de essentia ejus, sed est quasi passio ipsius; non tamen est extrinsecum ab ipso intelligere intellectus, cum ipsum intelligere compleri non possit sine verbo prædicto. Si ergo aliquis intellectus sit, cujus intelligere sit suum esse, oportebit quod verbum illud non sit extrinsecum ab esse ipsius intellectus, sicut nec ab intelligere. Hujusmodi autem est intellectus divinus; in Deo enim est idem esse et intelligere. Oportet igitur quod verbum ejus non sit extra essentiam ejus, sed ei coessentiale. »

Eamdem sententiam ponit, *de Veritate*, q. 4, art. 1, ubi dicit : « Triplex invenitur (β) verbum, scilicet : verbum cordis sine voce prolatum, quod non est aliud nisi illud quod per intellectum concipitur, ad quod significandum, verbum exterius profertur; item exemplar exterioris verbi, et hoc dicitur verbum interius, quod habet imaginem vocis; et verbum exterius expressum, quod dicitur verbum vocis. » Articulo autem secundo, expressius ponit supradicta, scilicet quod « verbum intellectus nostri est illud ad quod operatio intellectus nostri terminatur, quod est ipsum intellectum, quod dicitur conceptio intellectus; sive sit conceptio significabilis per vocem incomplexam, ut accidit quando intellectus format quidditates rerum; sive per vocem complexam, quod accidit quando intellectus componit et dividit ». Et post, subdit quod « ipsa conceptio est effectus actus intelligendi »; et quod « verbum intellectus in nobis duo habet de ratione sua, scilicet quod est intellectum, et quod est ab alio expressum ». — Idem ponit, q. 3, art. 2 : « Forma in intellectu habet esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma, quæ est intelligentis in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti ab eo. Alio modo, ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus; et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intellectus intelligit; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta, est secundum quo intelligitur, quia per formam excogitatam artifex intelligit quid operandum sit; sicut in intellectu speculativo, videmus quod species qua intellectus informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est (α) effectus in actu, per talem formam operari potest jam formando quidditates rerum et componendo et dividendo. Unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est secundum quo intelligitur. » — Hæc ille.

Eamdem tenet sententiam, 1 p., q. 34, art. 1, ubi ponit quadruplex verbum. « Sciendum, inquit, quod verbum tripliciter in nobis proprie dicitur; quarto autem modo, dicitur improprie sive figurative. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio. Vox enim significat conceptum intellectus, secundum Philosophum, 1. *Perihermenias* (cap. 1), et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in libro *de Anima* (lib. 2, t. c. 90) dicitur. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc autem dicitur vox exterior, quia significat interiorem mentis conceptum. Sic ergo primo et principaliter interior mentis conceptus verbum dicitur; secundario, ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio, ipsa vocis imaginatio verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus (1. *de Fide Orth.*, cap. 13). Dicitur autem figurate quarto modo verbum illud quod verbo significatur vel efficitur; sicut consuevimus

(α) *negativam*. — *negationem* Pr.
(β) *invenitur*. — Om. Pr.

(α) *est*. — Om. Pr.

dicere : hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem proprie verbum in Deo, secundum quod verbum significat conceptum intellectus. » — Hæc ille.

Eamdem similiter distinctionem, quoad tria membra, ponit, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 1. Dicit enim quod « triplex verbum invenitur in nobis : scilicet cordis, et vocis, et quod habet imaginem vocis. Primo modo dictum verbum, scilicet cordis, illud a quibusdam appellatur verbum rei, quia est immediata similitudo rei ; a Damasceno (1. *de Fid. Orth.*, cap. 13) autem vocatur *naturalis intellectus motus, velut lux ejus et splendor;* ab Augustino autem (9. *de Trin.*, cap. 10) dicitur *verbum animo impressum.* Sed verbum secundo modo dictum, scilicet quod est in corporali actione per motum linguæ et aliorum instrumentorum corporalium, diciturque verbum vocis, appellatur a Damasceno *nuntius intelligentiæ;* et ab Augustino, verbum cum *syllabis pronuntiatum.* Verbum autem tertio modo dictum, scilicet quod est in imaginatione, quando quis imaginatur voces quibus conceptum intellectus proferre valeat, vocatur verbum speciei et vocis; et a Damasceno dicitur verbum in *corde enuntiatum ;* et ab Augustino, verbum cum *syllabis cogitatum.* » Dicit etiam quod « in operationibus intellectus est quidam gradus. Primo enim est simplex intuitus intellectus in cognitione intelligibilis; et hoc nondum habet rationem verbi. Secundo est ibi ordinatio illius intelligibilis ad manifestationem vel alterius, secundum quod aliquis loquitur alteri, vel sui ipsius, secundum quod aliquis loquitur sibiipsi ; et hoc primo accipit rationem verbi. Unde verbum nihil aliud dicit quam quamdam emanationem ab intellectu per modum manifestantis. Et quia potest esse duplex veri intuitus, vel scilicet veri simpliciter, vel ulterius secundum quod verum extenditur in bonum et conveniens, et hæc est perfecta apprehensio; ideo est duplex verbum : scilicet verbum rei prolatæ quæ placet, quod spirat amorem, et hoc est verbum perfectum; et verbum rei quæ displicet; unde Augustinus dicit quod verbum dicitur in animo impressum, quamvis res ipsa displiceat, aut non placeat ». — Hæc ille. — Sciendum tamen quod in articulo sequenti, videtur ponere quod species intelligibilis sit verbum; in quo videtur prædictis contradicere. Sed bene consideranti, patet quod non contradicit. Non enim intelligit quod verbum sit species actui prævia, et quæ consideratur ut principium actus intelligendi ; sed loquitur de specie concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alterum.

Sit ergo prima conclusio hujus articuli : quod verbum intellectus nostri non est actus intelligendi, nec species actui prævia; sed conceptio, ad quam actus intelligendi terminatur. — Istam conclusionem ponit, 1. *Contra Gentiles*, cap. 54; et lib. 4, c. 11.

Secunda conclusio est quod, licet omne intelligere in nobis sit dicere, non tamen in Deo, in hunc sensum quod quæcumque persona intelligit, eadem persona proprie dicit.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 2, ad 5um. « In nobis, inquit, dicere non solum significat intelligere, sed intelligere cum hoc quod est ex se exprimere aliquam conceptionem ; nec aliter possumus intelligere, nisi hujusmodi conceptionem exprimendo; et ideo omne intelligere in nobis, proprie loquendo, est dicere. Sed Deus potest intelligere sine hoc quod aliquid ex ipso procedat secundum rem, quia in eo idem est intelligens et intellectum et intelligere; quod in nobis non accidit. Et ideo non omne intelligere in Deo, proprie loquendo, dicitur dicere. » — Hæc ille. — Et intendit quod dicere includit intelligere, et cum hoc relationem originis, et ideo soli Patri convenit dicere.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 34, art. 1, ad 3um. « Intelligere, inquit, et dicere differunt. Nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in qua nulla ratio originis importatur. Sed dicere importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum ; nihil enim aliud est dicere quam proferre verbum. Et mediante verbo, importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in (α) verbo prolato manifestatur intelligenti (β). Et sic sola persona quæ profert verbum, est dicens in divinis; cum tamen singula personarum sit intellecta et intelligens, et per consequens verbo dicta. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod in divinis est verbum quod producitur per actum intellectus paterni.

Ista conclusio sequitur ex prædicta; quam etiam ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 9, art. 5 : « De ratione, inquit, ejus quod est intelligere, est quod sit intelligens et intellectum. Illud autem quod est per se intellectum, non est res illa cujus notitia per intellectum habetur, cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem; sicut cum homo intelligit res materiales, ut animal, vel lapidem, aut aliquid hujusmodi; cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, sitque unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *intelligenti.* — *intelligens* Pr.

per hanc similitudinem; sicut nec aliquid aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis, non ut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit diffinitio, sive aliqua enuntiatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, 3. *de Anima* (t. c. 21). Hoc autem sic ab intellectu conceptum, dicitur verbum interius. Hoc enim est quod significatur per vocem. Non enim vox exterior significat ipsum intellectum, aut formam ipsius intelligibilem, aut ipsum intelligere, sed conceptum intellectus, quo mediante significat rem; ut cum dico, homo, vel, homo est animal. Et quantum ad hoc, non differt utrum intellectus intelligat se, vel intelligat (α) aliud a se. Sicut enim cum intelligit aliud a se, format conceptum illius rei, quod voce significatur; ita, cum intelligit seipsum, format conceptum sui, quod etiam voce potest exprimere. Cum igitur in Deo sit intelligere, et intelligendo seipsum intelligat omnia alia, oportet quod in ipso ponatur esse conceptio intellectus, quæ est absolute de ratione ejus quod est intelligere. Si autem possemus comprehendere intelligere divinum, quid et quomodo est, sicut comprehendimus intelligere nostrum, non esset supra rationem conceptio verbi divini, sicut neque conceptio verbi humani. Possumus tamen scire quid non sit, et quomodo non sit illud intelligere; per quod possumus scire differentiam verbi concepti a Deo, et verbi concepti ab intellectu nostro. Scimus enim primo, quod in Deo est unum tantum intelligere, non multiplex sicut in nobis. Aliud est enim intelligere nostrum, quo intelligimus lapidem, et quo intelligimus plantam; sed unum est Dei intelligere, quo Deus intelligit se et alia omnia. Et ideo intellectus noster concipit multa verba; sed verbum conceptum a Deo, est unum tantum. Iterum, intellectus noster imperfecte plerumque intelligit et seipsum et alia; intelligere autem divinum non potest esse imperfectum. Unde divinum verbum est perfectum, perfecte omnia repræsentans; verbum autem nostrum frequenter est imperfectum. Iterum, in intellectu nostro aliud est intelligere, aliud est esse; et ideo verbum conceptum in intellectu nostro, cum procedat ab intellectu in quantum est intelligens, non unitur ei in natura, sed solum in (β) intelligere. Intelligere autem Dei est esse ejus; unde verbum quod procedit ab eo in quantum est intelligens, procedit ab eo in quantum est exsistens; et propter hoc verbum conceptum habet eamdem essentiam et naturam quam intellectus concipiens. Et quia quod recipit naturam in rebus viventibus, dicitur genitum et filius, verbum divinum dicitur genitus et Filius. Verbum autem nostrum non potest dici genitum ab intellectu nostro, nec ejus filius, nisi metaphorice. Sic ergo relinquitur quod cum verbum intellectus nostri ab intellectu differat in duobus, scilicet in hoc quod est ab eo, et est alterius naturæ, subtracta a Verbo divino naturæ differentia, ut ostensum est, relinquitur quod sit differentia secundum hoc solum quod est (α) ab alio. » — Hæc ille in forma.

(α) *se vel intelligat.* — Om. Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.

Quarta conclusio est quod, licet verbum in divinis possit sumi essentialiter, tamen, proprie loquendo, est nomen personale et non essentiale.

Prima pars patet. Nam verbum, sive dicatur operatio intelligendi, vel ipsa species, aut conceptus intellectus, sine utroque istorum impossibile est aliquem intelligere; utrumque enim istorum est id quo quis formaliter intelligit. Et ideo impossibile est quod, hoc modo accipiendo verbum, aliquis formaliter intelligat nisi verbo intellectus sui, quod sit ejus operatio, vel ratio operationis, ad eam se habens sicut medium cognoscendi. Unde, cum Pater intelligat, si non esset in divinis verbum nisi personale quod est Filius, oporteret quod Pater intelligeret Filio quasi formaliter; quod est inconveniens. Et ideo oportet dicere quod verbum in divinis dupliciter accipitur, scilicet : essentialiter, et personaliter; sicut et amor, quod est proprium nomen Spiritus Sancti. « Cum enim verbum cordis sit (β) similitudo ipsius rei intellectæ, prout est concepta in intellectu, et ordinata ad manifestationem, vel ad se, vel ad alium; ita species in divinis potest accipi dupliciter : vel secundum quod dicit illud quo aliquid formaliter in divinis intelligitur; et sic, cum ipsa essentia per seipsam intelligatur et manifestetur, ipsa essentia erit verbum; et sic verbum et intellectus et id cujus est verbum, non differunt ibi nisi secundum rationem, sicut in divinis non differt quo intelligitur et quod intelligitur et quod intelligit; vel secundum quod conceptus, vel species nominat aliquid distinctum ab eo realiter cujus similitudinem gerit, et sic verbum dicitur personaliter, et convenit Filio, in quo manifestatur Pater, sicut principium in eo quod est a principio per modum intellectus procedens. » — Hæc sunt verba in forma sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 2, q[la] 1. — Et sic patet prima pars conclusionis.

Sed secunda pars probatur sic, per eumdem, in *de Veritate*, q. 4, art. 2 : « Verbum intellectus in nobis duo habet, scilicet, quod est intellectum, et quod est ab alio expressum. Si ergo secundum

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *sit.* — *quod est* Pr.

utriusque similitudinem verbum dicatur in divinis, tunc non solum importabitur per nomen verbi processus rationis, sed etiam rei. Si autem secundum similitudinem alterius tantum, scilicet quod est intellectum; sic hoc nomen, verbum, in divinis non importabit processum realem, sed rationis tantum; sicut et hoc nomen, intellectum. Sed hoc non erit secundum propriam sui acceptionem; quia, si aliquid eorum quæ sunt de ratione alicujus auferatur, jam non erit propria acceptio. Unde, si verbum proprie accipiatur in divinis, non dicitur nisi personaliter; si autem accipiatur communiter, poterit etiam dici essentialiter. Sed quia tamen nominibus est utendum ut plures, quia (α), secundum Philosophum, usus est maxime æmulandus in significationibus nominum; et quia omnes Sancti utuntur communiter nomine verbi, prout personaliter dicitur; ideo hoc magis dicendum est, quod personaliter dicatur. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 34, art. 1. Ait enim : « Ipse conceptus cordis, de ratione sua habet quod ab alio procedat, scilicet a notitia concipientis. Unde verbum, secundum quod proprie dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens; quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quod divinæ personæ distinguuntur secundum originem. Unde oportet quod nomen verbi, secundum quod proprie dicitur in divinis, non accipiatur essentialiter, sed personaliter tantum. » — Hæc ille.

Et si arguatur quod verbum non sit proprie quid personale, quia per verbum Pater formaliter intelligit, sed per Filium non formaliter intelligit, ergo Filius non proprie est verbum; — respondetur quod ubi verbum est alterius essentiæ a dicente, major est vera; tunc enim intellectus dicens, aliquid potest habere formaliter a verbo. Sed ubi dicens communicat eamdem essentiam verbo suo, tunc verbum non potest esse ipsi dicenti formalis ratio intelligendi, aut aliud faciendi; quia : non per essentiam quam accepit, quia illam habebat dicens, priusquam communicaret eam, prioritate rationis; nec per aliam essentiam, quia non habet aliam quam dicens. Et sic non est proprie de ratione verbi, quod per ipsum formaliter dicens illud verbum intelligat. Verum illud quo intelligens intelligit formaliter, tamquam specie vel objecto primario, potest quodammodo dici verbum, ut patet in prima parte conclusionis. Sciendum tamen quod, licet Pater non intelligat formaliter per Filium tamquam per speciem vel medium cognoscendi, « tamen conceditur quod Pater intelligit in Filio seipsum et omnia alia, in quantum videt Filium esse similitudinem suam et omnium aliorum; sicut principium videtur in eo cujus est, quamvis etiam principium in seipso videatur. Possum enim videre hominem in sua imagine, quamvis etiam ipsum per seipsum videam. Et ita etiam, quamvis Pater seipsum videat in se et omnia alia, tamen omnia potest videre in Filio, et seipsum; sicut et seipsum videre potest in creatura, in quantum ipsum creatura repræsentat, quamvis imperfecte. » Verba sunt sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 2, q[la] 1, ad 4[um].

Quinta conclusio est quod Verbum dicit respectum ad creaturas, non ex sua proprietate personali, sed ratione essentiæ, quæ includitur in significato personæ.

Hanc ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 34, art. 3, ad 1[um] : « In nomine, inquit, personæ importatur natura oblique; nam persona est rationalis naturæ individua substantia. In nomine igitur divinæ personæ, quantum ad relationem, non importatur respectus ad creaturas; sed importatur in eo quod pertinet ad naturam. Sicut enim proprium est Filio quod sit Filius, ita proprium est ei quod sit genitus Deus, vel genitus Creator. Et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi. » — Hæc ille.

Et, *de Veritate,* q. 4, art. 5, dicit : « Hoc nomen, Verbum, imponitur ad significandum aliquid absolutum cum respectu adjuncto; est enim Verbum idem quod sapientia genita, ut dicit Augustinus (7. *de Trinitate*, cap. 2). Nec ob hoc impeditur quin Verbum personaliter dicatur, quia, sicut personaliter dicitur Pater, ita et Deus generans, vel Deus genitus. Contingit autem ut aliqua res absoluta ad plura possit habere respectum; et inde est quod nomen illud quod imponitur ad significandum aliquid absolutum, ad quod sequitur aliquis respectus, potest ad plura dici relative; secundum quod scientia dicitur relative ad scibile, in quantum est scientia; sed in quantum est accidens quoddam vel forma, refertur ad scientem. Ita etiam hoc nomen, verbum, habet respectum ad dicentem, et ad illud quod verbo dicitur. Ad quod potest dici dupliciter : uno modo, secundum convertentiam nominis, et sic verbum dicitur ad dictum; alio modo, sicut ad rem cui convenit ratio dicti. Et quia Pater principaliter dicit se, generando Verbum suum, et ex consequenti dicit creaturas; ideo principaliter, et quasi per se, Verbum refertur ad Patrem; sed ex consequenti, et quasi per accidens, refertur ad creaturam; accidit enim Verbo ut per ipsum creatura dicatur. » — Hæc ille. — Et, ibidem, ad 4[um], dicit quod « ex illa parte qua hoc nomen, Verbum, aliquid absolutum dicit, habet habitudinem causalitatis ad creaturam; sed ex respectu realis originis quem importat, efficitur personale, ex quo respectum ad creaturam non habet ». — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 2, art. 3, videtur aliter dicere. Ait enim quod

(α) *quia*. — Om. Pr.

« Verbum non semper dicit respectum ad creaturam; sed quandoque dicitur cum respectu, et quandoque sine respectu. Quod sic patet : Verbum enim, sive dicatur personaliter, sive essentialiter, est species concepta, in qua est similitudo ejus quod dicitur, et dicentis, quando aliquis seipsum dicit. Constat autem quod divina essentia, sive Pater, præhabuit in se similitudinem omnis creaturæ, sicut exemplar. Unde illud quod significatur ut species vel similitudo Patris, aut divinæ essentiæ, si perfecta sit similitudo, continebit in se similitudinem omnium rerum. Sed quamvis aliquid sit species vel similitudo alterius, non tamen oportet quod semper quando convertitur in speciem, convertatur in illud cujus est species vel similitudo; quia in speciem vel imaginem contingit fieri conversionem dupliciter : vel secundum quod est species talis rei, et tunc eadem est conversio in rem et in speciem rei; vel in speciem secundum quod est res quædam, et sic non oportet quod eadem conversione convertatur quis per intellectum in speciem rei et in rem; sicut quando quis considerat imaginem in quantum est corpus lapideum, et non in quantum est similitudo Socratis vel Platonis. Dico igitur quod, cum Deus ipse sit similitudo vel species omnium rerum, dupliciter conversio intellectus potest fieri in ipsum : vel absolute, scilicet secundum quod est res quædam; vel in quantum est similitudo omnium rerum. Et utroque modo Deus cognoscit seipsum, et supra se convertitur, quamvis non diversa, sed una operatione. Unde, si Verbum accipiatur prout sequitur intuitum intellectus divini, secundum quod absolute seipsum intuetur, sic Verbum absolute dicitur in divinis, sine respectu ad creaturam, sive essentialiter, sive personaliter dicatur. Si autem Verbum sequatur intuitum intellectus divini prout convertitur supra se, in quantum est similitudo omnium rerum et exemplar, tunc in Verbo accipitur respectus ad creaturam, ut est respectus artis ad artificiata; et sic proprie Verbo competit ratio artis. Si tamen Verbum accipiatur secundum ordinem manifestationis ad alterum, sic semper dicit respectum ad creaturam; quia talis manifestatio divini intellectus est per eductionem creaturarum ». — Hæc ille. — Sed quia illa quæ dicit in *Summa*, et in *Quæstionibus disputatis*, melius dicta videntur, ideo dico sicut prius.

Sexta conclusio est quod, sicut Verbum, si capiatur proprie, dicitur personaliter in divinis de solo Filio, ita et Imago.

Quod enim Imago dicatur personaliter in divinis, probat sanctus Doctor, 1 p., q. 35, art. 1 : « De ratione, inquit, imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis; sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis, maxime videtur esse figura; videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde, si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed nec ipsa similitudo speciei vel figuræ sufficit ad rationem imaginis, sed requiritur originis vera ratio; quia, ut dicit Augustinus, 83. *Quæstionum* (q. 74), unum ovum non est imago alterius, quia non est de hoc (α) expressum. Ad hoc autem quod aliquid sit vere imago, requiritur quod ab alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei. Ea vero quæ processionem sive originem important, personalia sunt. Unde Imago est nomen personale. » — Hæc ille.

Sed quod solum conveniat Filio, probat, ibidem, art. 2, dicens : « Quamvis Spiritus Sanctus sua processione accipiat naturam Patris, sicut Filius, non tamen dicitur natus; ita etiam, licet accipiat similem speciem Patris, non dicitur imago. Quia Filius procedit ut verbum, de cujus ratione est similitudo speciei ad aliud a quo procedit; non autem de ratione amoris, quamquam hoc conveniat amori qui est Spiritus Sanctus, in quantum est amor divinus. » — Hæc ille.

Et hæc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, restat arguere contra conclusiones. Et quidem contra primam conclusionem arguit Aureolus, prima quæstione (art. 1) nonæ distinctionis hujus primi,

Primo sic. Nulla forma exsistens subjective in intellectu vel phantasmate, ponenda est, ad quam aspiciat intellectus, cujus productio appelletur dictio. Ergo tota positio, et omnia quæ dicta sunt de ipso verbo, falsa sunt. Consequentia nota est. Sed antecedens probatur :

Primo, quia forma quam experimur nos aspicere, dum intelligimus rosam simpliciter, aut florem, non est aliquid reale inhærens alicui, vel subsistens; sed est ipsamet res habens esse intentionale conspicuum et apparens. Quod probatur : Nulla enim forma simpliciter non singularis, nec limitata, potest esse inhærens intellectui vel phantasmati, nec esse subsistens; si enim hoc detur, cum forma simpliciter

(α) *de hoc.* — Om. Pr.

infinita sit, et adæquans omnia individua, sequeretur quod esset aliqua res infinita, inhærens intellectui vel phantasmati, vel subsistens, præter primam formam quæ est Deus; quod est omnino impossibile. Sed constat quod rosa ista quam aspicit intellectus, et forma ista specularis quæ terminat mentis intuitum, ista non est natura singularis, sed natura simpliciter, et quidditas tota; concipiendo enim hominem vel rosam, non terminamus aspectum ad hanc rosam vel illam, ad hominem istum vel illum, sed ad rosam vel hominem simpliciter. Ergo ista forma specularis, vel idolum, vel conceptus, non potest esse aliquid reale inhærens intellectui vel phantasmati, nec esse aliquid subsistens.

Secundo sic probatur eadem propositio pro antecedente assumpta. Nulla forma non singularis habet subjectum singulare, cum accidentia individuentur in subjectis. Sed forma ista specularis, quam intellectus aspicit, non est singularis, immo est forma simpliciter; rosam enim simpliciter intuemur, non hanc vel illam rosam. Ergo, si est subjective in intellectu, non erit intellectus aliquid singulare, sed anima simpliciter; et per consequens erit unus intellectus in omnibus, et redibit error Commentatoris.

Tertio sic ad idem. Illam rosam quam intellectus specülariter aspicit, de singularibus prædicat, et dicit verificari; dicit enim de rosa visa, quod est rosa quam ante concepit. Sed constat quod nulla res exsistens in intellectu vel phantasmate, vere enuntiatur de rosis exsistentibus extra, cum sit quoddam accidens realiter distinctum ab omnibus individuis quæ sunt extra. Ergo rosa ista quam aspicit intellectus tanquam formam specularem, non est aliquid reale in intellectu vel phantasmate exsistens subjective.

Quarto sic ad idem. Si sit aliqua forma specularis realiter inhærens intellectui, ad quam terminetur aspectus intellectus : aut in illa ultimate quiescit; aut per illam ad res extra procedit. Sed non potest dari primum : quia tunc scientiæ non essent de rebus, sed de talibus idolis; quod omnino est fictitium et absurdum. Nec secundum potest dari. Tum quia est contra experientiam; non enim experimur nos aspicere formam rosæ, et per eam ulterius ferri in rosam. Tum quia primum objectum intellectus esset aliquid exsistens intra (α) intellectum, et non extra; et eodem modo primum objectum habitus scientifici, et actus ejus, qui est scire (β), esset quædam forma specularis accidentalis; et rediret quantum ad hoc error Platonis, dicentis quod intellectus aspicit ad exemplar, et non ad res ipsas. Ergo impossibile est quod talis forma specularis ponatur.

Quinto sic ad idem. Non est philosophicum pluralitatem rerum ponere sine causa; frustra enim fit per plura, quod potest fieri per pauciora. Sed nulla necessitas ducit ad ponendum talem formam. Non enim oportet eam ponere ad terminandum actum intellectus; quia non terminat eum ultimate, cum per eam transeat super rem extra; alioquin res extra non cognosceretur a nobis. Nec oportet eam ponere, ut, mediante ipsa, res clarius cognoscatur; sufficit enim ad claram notitiam, potentia, et actus, et similitudo medians inter potentiam et actum; inter actum vero et objectum non est necesse aliquam formam mediare; quinimmo, imperfectior esset notitia, sicut patet in visione sensitiva, quæ perfectior est dum attingit immediate objectum, quam dum attingit mediante speculo, aut aliquo speculari. Ergo, si talis forma ponatur, erit absque omni causa et ratione; et per consequens, vanum est eam ponere, et superfluum in natura.

Sexto sic. Minus indiget reali termino operatio intellectus, quam operatio sensitiva. Sed operatio sensitiva non indiget reali termino; immo terminatur frequenter ad rem ipsam positam in esse apparenti, sive in esse intentionali, sicut Philosophus innuit, 2. *Cœli et Mundi*. Ubi Commentator dicit, commento 109, quod « circulatio quæ apparet in luna, forsitan videtur alicui visio sine veritate; et non debet aliquis dicere quod sit visio tantum, quoniam si esset visio, appareret sicut apparet ex sectione pyramidis visus ad corpus lunæ in mense, in augmentatione et diminutione. Videmus enim (α) lineam, quæ fit in sectione earum, aliquando convexam, aliquando profundam ». Vult dicere Commentator, quod de mente Aristotelis est illam figuram, secundum quam luna apparet aliquando circularis, aliquando media, non esse in rerum natura, sed tantummodo apparere. Et breviter, qui negat quin actus visionis possit ad apparentiam terminari, confiteri cogitur quod omnia quæ videntur, vera sunt; contra quos disputat Aristoteles, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 9), quod contradictoria essent vera, cum uni videatur sic, et alteri aliter. Relinquitur ergo quod actus intellectus non terminetur ad formam specularem, habentem esse reale, sed ad rem extra, habentem esse intentionale.

Septimo sic. Opinio fuit Avempace, ut patet 3. *de Anima*, commento 18, et commento 29, quod intentiones imaginatæ recipiuntur in phantasmate, ita quod forma illa erat subjective in phantasmatibus. Sed illa forma intellecta, non est nisi forma specularis, quam mentis intuitu speculamur. Ergo isti qui ponunt formam hujusmodi specularem esse forsitan subjective in phantasmatibus, sequuntur phantasiam Avempace, qui expresse contradicit Philosopho, ut dicit ibidem Commentator. — Hæc sunt verba Aureoli in forma, ibidem.

(α) *intra*. — *infra* Pr.
(β) *scire*. — *quiescere* Pr.

(α) *enim*. — Om. Pr.

Ad istud etiam propositum probandum, scilicet quod per actum intellectus non formatur aliquis conceptus in mente, sed res intellecta ponitur extra animam in quodam esse conspicuo, adducit multa, in tertia distinctione hujus primi, q. 3; item, dist. 27, q. 2. Sed istis solutis quæ recitata sunt, patet responsio ad alia.

Ulterius arguit contra sanctum Doctorem, probando quod contradicat sibi; quia scilicet unum ponit in *Scripto*, et oppositum in *Summa*, in materia ista, scilicet de verbo. In *Scripto* enim ponit quod verbum dicitur in divinis essentialiter quandoque, et personaliter quandoque; in *Summa* vero, dicit quod semper tenetur personaliter, si proprie sumatur.

Dicit etiam (dist. 27, q. 2, art. 3) se probasse quod nulla species vel similitudo quæ est ratio intelligendi, potest dici verbum. Tum quia nomine verbi importatur relatio ad dicentem. Tum quia de ratione verbi est quod sit proles mentis, et ejus partus. Tum quia oportet quod gignatur de scientia nostra.

II. Argumenta Durandi, et Petri de Palude. — Secundo loco contra eamdem conclusionem, Durandus (dist. 27, q. 2) et Petrus de Palude arguunt.

Primo sic. Per operationem intra manentem, nihil constituitur vel producitur. Sed intelligere et dicere intellectuale, sunt operationes intra manentes. Ergo per eas nihil constituitur vel producitur. Major patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), ubi Philosophus ponit differentiam inter operationem intra manentem, et illam quæ transit vel exit : quia per transeuntem extra, semper aliquid constituitur; sed per intra manentem, nihil. Minor patet de se. Ergo, etc. — Si dicatur quod Philosophus non intendit simpliciter dicere quod per operationem intra manentem nihil omnino constituitur, sed quod solum per eam nihil extra constituatur, tamen intra operantem bene constituitur aliquid ; — non valet. Quia absurdum fuisset dicere illud circa quod nullus potest dubitare; sed quod per operationem intra manentem nihil extra constituatur, nullus unquam dubitavit; oportet enim quod operatio attingat suum productum; quod autem intra manet, non attingit illud quod est extra; igitur non fuit intentio Aristotelis tantum dicere quod per operationem immanentem nihil extra constituatur, sed quod per eam nihil omnino constituitur, nec intra, nec extra. — Item, textus contradicit huic expositioni. Dicit enim ibidem Philosophus, quod operatio intra manens, ipsa est finis; et idem dicitur, 1. *Ethicorum* (cap. 1). Sed constat quod si per eam constituitur aliquis terminus intra, ipsa operatio non esset finis, sed potius res producta per eam; operatio enim est propter rem operatam.

Secundo. Quia principium productivum verbi, aut est sola species, aut est species cum intellectione confusa. Non species sola : quia terminus productionis non est perfectior principio productivo; sed verbum est perfectius specie intelligibili, eo quod perfectius rem repræsentat; ergo principium ejus productivum non potest esse sola species. Similiter nec species cum intellectione confusa; quia, aut illa manent simul cum verbo producto, aut non. Non potest dici quod non manent simul : quia, cessante entitate principii activi ad entitatem verbi, cessaret et agere; sed cessante agere et actione ante terminum actionis, impossibile est terminum esse; ergo nullo modo esset verbum simul, nisi cum eo esset intellectio confusa et species, si hæc sint ejus principia productiva. Hoc autem esse non potest : quia verbum non est sine notitia expressa; sed notitia confusa non stat cum notitia perfecta; igitur, etc.

Tertio sic. Sicut contingit intelligere prius aliquam rem confuse et imperfecte, deinde perfectius et expresse, ita contingit nos prius diligere rem aliquam imperfecte, et postea perfectius. Sed nullus ponit in voluntate, præter actum diligendi, aliquam formam productam; nec facile esset eam fingere. Ergo nec præter actum intelligendi, debet quis ponere aliquam formam productam.

Quarto. Per actum videndi, nihil constituitur intra videntem. Ergo per actum intellectus, nihil constituitur intra intelligentem. Antecedens supponitur. Probatur consequentia. Quia omnes operationes extra transeuntes, quamvis aliquæ sint aliis perfectiores, omnes tamen habent hoc commune, quod per eas aliquid constituitur; ergo similiter, omnes operationes intra manentes, debent habere hoc commune, quod per nullam, aut per omnes, aliquid producatur. Differentia enim secundum perfectum et imperfectum, non facit per se quod unum sit productivum, aliud non; sed facit quod productum, si quod est, sit magis vel minus perfectum. Propter quod, si visus est imperfectior quam intellectus, non tamen propter hoc potest dici quod per nullum actum visus aliquid producatur, per actum autem intellectus producatur aliquid, sed quod per utrumque nihil.

Quinto. Formæ quæ sunt ejusdem generis propinqui, quanto sunt perfectiores, tanto sunt magis activæ. Sed species intelligibilis, et verbum, si sit forma ejusdem rei repræsentativa, cujusmodi est species, sunt ejusdem generis. Nulla enim ratio est, nec ex parte subjecti, nec objecti, nec officii, quod sint alterius et alterius generis, quia utraque est in eodem subjecto, et habent idem objectum repræsentare. Ergo illa quæ est perfectior, erit magis activa. Sed verbum est perfectior forma quam species intelligibilis. Ergo si species intelligibilis cum intellectu agente est sufficiens productivum, non solum actus intelligendi confusi, sed etiam cujusdam formæ quæ

est aliud ab intelligere, quæ (α) dicitur verbum; fortiori ratione ipsum verbum cum intellectu agente erit sufficiens principium productivum, non solum actus intelligendi expressi, sed etiam ulterioris formæ, quæ non erit aliquod intelligere, sed verbum; et eodem modo istud secundum verbum erit productivum tertii; et sic in infinitum; quod est inconveniens. Ergo intellectus agens cum specie non est productivum alicujus formæ, quæ non sit ipsum intelligere.

Si dicatur quod non oportet procedere in infinitum, quia verbum formatur ad hoc ut res expresse cognoscatur; et ideo, si perventum est ad perfectam cognitionem rei, qua non potest perfectior haberi, cessat formatio verbi; sicut cognitiones tendendo ad perfectum, non procedunt in infinitum; ideo nec formatio verbi; — hoc non valet. Quia, si contingit pervenire ad verbum perfectissimum, quo non sit dare perfectius, saltem hoc sequitur quod forma perfectior non erit æque activa, sicut forma minus perfecta ejusdem generis, immo ejusdem speciei; cum unum verbum minus perfectum, sit productivum alterius verbi magis perfecti; verbum autem perfectissimum, nullius potest esse productivum : nec perfectioris, quia non est dare perfectius perfectissimo; nec minus perfecti, quia frustra fieret; nec æqualiter perfecti, quia superflueret. Igitur.

Sexto. Quia cognoscere eamdem rem perfectius et minus perfecte, non differunt secundum speciem. Ergo nec repræsentare eam perfectius et minus perfecte, qualiter nec repræsentativa. Et sic species et verbum erunt ejusdem rationis.

Septimo. Illud quod immediatius exprimitur a re aliqua, expressius eam repræsentat. Sed species intelligibilis, si qua sit in intellectu, vel illa quæ est in phantasia, immediatius exprimitur a re intellecta quam verbum, secundum te. Igitur ipsa expressius repræsentat rem quam verbum; et per consequens sufficit ad expressiorem cognitionem rei; nec propter hanc oportet ponere verbum, propter quod tamen solum ponitur.

Octavo. Quia sequitur, secundum te, quod verbum quandoque formetur ad habendam cognitionem minus perfectam. Quia, secundum te, beati videntes divinam essentiam, non formant verbum syllogisticum de eo propter quod assentiant alicui enunciationi de qua contingat eos dubitare; quia, quantum ad ea quæ vident in Deo, non contingit eos dubitare; nec formant verbum de eo per quod videant clare quæ prius videbant obscure; quia in visione beata non est processus de confuso ad clarum et perfectum; nec ut videant aliquam rationem quam prius non videbant, quia a principio unusquisque videt visione beata, quæ visurus est in perpetuum; sed formant verbum, ut illa quæ vident simul, tamen perfecte et sub distinctis rationibus, ut sunt attributa divina, possint divisim considerare, considerando unum, non considerando aliud; secundum quem modum beati videntes Deum, quidam laudant eum ut sapientiam, quidam ut justitiam, et sic de aliis attributis; quod non possent facere per solam visionem beatam, per quam simul videant et distincte omnia attributa divina. Constat autem quod illa cognitio per quam consideramus tantum unum attributum divinum, est imperfectior quam cognitio beata, per quam consideramus simul, et nihilominus perfecte et distincte, omnia attributa; et tamen per illam oporteret formare verbum, secundum te. Ergo verbum necessario formatur ad habendum cognitionem imperfectiorem; quod est contra te.

Nono. Verbum, secundum te, est objectum intellectus non principale, sed sicut forma specularis, vel imago repræsentativa principalis objecti. Sed hoc non videtur verum propter tria. — Primum est : Quia illud quod est primo cognitum et ratio cognoscendi alterum, tale videtur esse magis cognitum, vel saltem non minus, quam illud quod repræsentatur et cognoscitur per ipsum; et istud apparet in exemplo quod adducitur de forma speculari et imagine. Sed verbum, si sit talis forma qualem tu ponis, non est magis cognitum quam res principaliter intellecta; immo minus; quin potius, totaliter ignoratum. Ergo verbum non est in nobis quasi forma specularis, vel imago objecta intellectui, et principalis objecti repræsentativa. Minor patet : quia omnes experimur cognoscere rem quæ est principale objectum, puta hominem esse animal rationale mortale, quæ dicitur esse cognitio per verbum; sed quod in nobis sit aliqua forma per quam et in qua, sicut per imaginem, cognoscimus hominem esse animal rationale mortale, nullus experitur, immo de hoc dubitamus et quærimus; nec unquam clare invenimus. — Secundum est : Quia non experimur quod intellectus noster, nec se, nec suos actus aut habitus aut species, si quas habeat, nec aliqua alia quæ ponuntur in ipso subjective, potest cognoscere, nisi per actum reflexum. Si enim per actum rectum cognosceret aliquod illorum quæ sunt in ipso subjective, intelligeret seipsum actu recto; quia alia intueretur in se; quod est falsum. Si ergo verbum est aliqua forma exsistens in intellectu, impossibile est quod ipsa sit aliquo modo objectum intellectus secundum actum rectum; cujus oppositum tu dicis. — Tertium est : Quia in voluntate non est aliqua forma, quæ sit primo dilecta, et ratio diligendi alterum. Ergo in intellectu non est aliqua forma, quæ sit primo intellecta, et ratio intelligendi alia. Consequentia patet, ut prius.

Decimo sic. Quia si verbum sit forma expresse repræsentativa, perfecte sequitur quod de quocumque formamus verbum, habemus completam et perfectam similitudinem. Consequens est falsum, ut

(α) *quæ. — sed* Pr.

patet de Deo et de subtantiis separatis, de quibus hic non habemus completam et perfectam cognitionem.

Undecimo. Quia si verbum esset illud quod primo intellectus intuetur, tunc, cum possit formari verbum de omni eo quod intelligitur, anima conjuncta poterit formare verbum de actu suo, et de se, et suo habitu; et sequitur, cum in verbo, secundum te, intelligatur directe illud cujus est verbum, quod omnia illa possent intelligi actu recto.

Duodecimo. Quia in divinis ex tota et perfecta notitia Patris gignitur Verbum, et non ad habendam perfectam notitiam. Ergo, cum propter nihil aliud ponitur talis forma specularis quam dicis verbum, nisi ad habendam perfectam cognitionem objecti, sequitur quod propter hoc poni non debet.

Decimotertio. Nihil potest cognosci actu recto, nisi quod est directe objectum potentiæ. Sed non est directe objectum intellectus conjuncti, nisi aliquid sensibile. Ergo nihil quod est in intellectu, cognoscitur actu recto.

III. Argumenta Gerardi de Carmelo. —

Tertio loco, contra eamdem conclusionem arguit Gerardus de Carmelo, 6° *Quodlibeto*, probando quod verbum non sit aliquid productum per actum intelligendi.

Primo. Quia quandocumque alicujus operationis est præter operationem aliquis terminus operatus per eam, ille est melior et perfectior tali operatione, 1. *Ethicorum* (cap. 1), et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16). Sed optimum eorum quæ in nobis sunt, est perfecta operatio intellectus secundum sapientiam, 10. *Ethicorum*; quia in eo ponitur felicitas. Igitur perfecta intellectio non habet aliquem terminum operatum per eam. — Confirmatur. Quia visio Dei est omnium actuum nostrorum ac desideriorum finis; sed si verbum esset terminus per visionem productus, visio non esset ultimus finis, immo talis terminus a visione distinctus.

Secundo sic. Si verbum est terminus intellectionis : aut igitur intellectionis perfectæ, aut imperfectæ. Non imperfectæ; quia tunc res simul cognosceretur perfecte per verbum, et imperfecte per illam cognitionem. — Nec potest dari primum : — Tum primo, quia tunc pro nihilo poneretur verbum. Nam per cognitionem perfectam res perfecte cognoscitur; modo cognitio facta præcedit verbum; nec ad perfecte cognoscendum rem requiritur aliquid aliud, nisi cognitio perfecta illius. — Tum secundo, quia si verbum sequitur cognitionem perfectam, erit processus in infinitum in cognitionibus perfectis; quia omne verbum poterit esse principium perfectæ cognitionis, et omnis cognitio perfecta terminatur ad verbum. — Tum tertio, quia : aut verbum producitur cognitione perfecta, tanquam via et medio, sicut terminus motus dicitur produci per motum; aut tanquam per causam et principium productivum. Si primo modo, tunc verbum non staret simul cum cognitione, sicut terminus motus non stat cum motu. Si secundo modo, tunc effectus esset perfectior sua causa.

Tertio sic. Omne quod est in intellectu formaliter, est species actui prævia, aut actus intelligendi, aut habitus. Cum ergo verbum non sit habitus, nec species intelligibilis, restat quod sit actus intelligendi, et non aliquid distinctum ab illo.

IV. Argumenta Scoti.

— Quarto loco, contra eamdem conclusionem arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 27, q. 2, art. 1), probando quod verbum non sit aliud quam actus intelligendi.

Primo sic. Illud maxime habet rationem verbi, quo posito quod sit verbum, maxime salvantur omnia verba (α) Augustini. Sed verba sua maxime salvantur, si ponatur quod verbum sit intellectio actualis, et actus intelligendi. Ait enim, 15. *de Trinitate*, cap. 16, quod *cogitatio* (β) *nostra perveniens ad id quod scimus, ac deinde formata, verbum nostrum est;* et cap. 12, dicit quod visio cognitionis quæ oritur ex scientia, est verbum nostrum, *quod nullius est linguæ, et* (γ) *simillimum rei notæ;* et in sermone *de Nativitate beati Joannis Baptistæ,* dicit quod vox est signum verbi, verbum vero ipsa cognitio; et in libro *de Cognitione veræ vitæ,* dicit quod nihil aliud est Filius vel Verbum Dei, quam cognitio, vel ars, vel sapientia ejus; et 9. *de Trinitate,* cap. 5, dicit quod mens meminit sui, intelligit se, et diligit se; et subdit quod si hoc cernimus, cernimus Trinitatem; et fere ubique videtur dicere quod notitia actualis sit verbum. Ergo hoc est tenendum.

Secundo. Quia Anselmus dicit, *Monol.* 33, quod *mens rationalis cum se cogitando intelligit, habet secum imaginem suam ex se natam, id est, cognitionem sui, quæ est verbum ejus.* Et cap. 48, dicit quod *verbum rei est ipsa cogitatio, ad ejus similitudinem ex memoria formata.*

Tertio. Quia Damascenus, lib. 1 (*de Fide Orth.*), cap. 13, dicit quod *verbum est naturalis motus intellectus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux ejus, ens, et splendor; verbum rursus est quod non ore profertur, sed in corde enuntiatur.* Sed hæc non possunt salvari, nisi ponatur quod verbum est actus intelligendi.

Quarto. Nam conditiones quas Augustinus enumerat de verbo, non possunt convenire nisi actui intellectus. Igitur, etc. Antecedens patet. Nam Augustinus ponit quod verbum est aliquid exsistens in mente nostra, non quidem sine actuali cogni-

---

(α) *verba.* — Om. Pr.
(β) *cogitatio.* — *cognitio* Pr.
(γ) *et.* — *est* Pr.

tione; et quod nascitur de memoria, sive de objecto, vel scientia quæ manet in memoria relucente; et quod est formata cogitatio ab ea re quam scimus. Patet autem ista nulli posse proprie convenire, nisi actui intelligendi.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

I. Argumenta Gerardi de Carmelo. — Contra secundam conclusionem arguit Gerardus de Carmelo, 7°. *Quodlibeto,* quinque mediis.

Primo sic. Actus ille quo totus Pater distinguitur a Verbo, non est intelligere, nec in suo formali intellectu includit ipsum. Sed Pater, actu toto quo producit Verbum, distinguitur ab eo. Ergo actus quo producitur Verbum, non est intelligere, nec includit ipsum in suo formali intellectu. Major probatur. Quia actu intelligendi non distinguitur Pater a Filio, immo in hoc sunt unum; quia, sicut eorum esse est idem, ita sapere est unum, et unum intelligere, et una intelligentia, 7. *de Trinitate,* cap. 1 et 2; et etiamsi in illo actu quo distinguitur Pater a Filio, includeretur intelligere, cum ibi sit idem intelligere, sapere, et esse, tunc illo toto non distingueretur Pater a Filio, quia non per intelligere, quod esset aliquid actus; igitur intelligere non est de formali intellectu illius actus. Minor patet. Quia Pater, toto actu quo producit, cum sit indivisus et simplex, distinguitur a Filio; unde Augustinus, 1. *de Trinitate,* cap. 4: *Pater genuit Filium, et ideo Filius non est qui* (α) *Pater, et ideo Filius genitus est, et ideo Pater non est Filius;* et Damascenus, lib. 1, cap. 8 et 10, dicit quod secundum omnia sunt unum Pater et Filius, præter ingenerationem et generationem. Ergo actus quo producitur Filius, non est intelligere; nec intelligere est de ratione illius.

Secundo sic. Illud quod de suo intellectu formali non dicit nisi puram relationem, non est intelligere formaliter; nam intelligere, vel intellectivum, non est de formali intellectu relativi; unde, quia persona in divinis in suo formali significato includit relationem et absolutum, ideo non dicit puram relationem, sed aggregatum ex absoluto et relativo. Sed actus quo producitur Verbum, dicit puram relationem in divinis; unde Magister, 1. *Sentent.,* dist. 5, dicit quod hoc est genuisse, quod paternitas; et Damascenus, lib. 1, cap. 10, dicit quod relatio non significat substantiæ differentiam, sed modum exsistentiæ, scilicet non significat absolutum, sed relationem. Igitur, cum intelligere sit absolutum, quia actus quo Deus formaliter beatificatur, et, secundum regulam Augustini, in omnibus personis reperitur simpliciter et non pluraliter, non est actus quo Verbum producitur, nec de ejus formali significato.

Tertio. Actus quo producitur Verbum, non est actus qui dicat perfectionem simpliciter, quoniam melius est ipsam habere simpliciter quam non ipsam; quia actus quo producitur Verbum, est relativum, quod non dicit perfectionem simpliciter, secundum Anselmum, *Monol.,* cap. 15; item, quia non est in omnibus personis, quibus non deest aliqua perfectio simpliciter. Ergo intelligere non est actus quo producitur Verbum.

Quarto. Actus quo producitur Verbum distincte et secundum rationem propriam, supposito per impossibile quod nulla esset possibilis creatura, esset in divinis. Sed actus intelligendi, sub propria et distincta ratione, et ut distinguitur ab actu volendi, non esset in divinis, supposito quod nulla esset possibilis creatura. Ergo actus quo producitur verbum, non est formaliter actus intelligendi.

Quinto. Actus quo producitur Verbum, realiter distinguitur ab aliquo in divinis; quia generare, et spirare realiter distinguuntur in divinis, et paternitas, et communis spiratio. Sed intelligere, a nullo realiter distinguitur, sicut nec essentia. Ergo actus intelligendi non est actus quo producitur Verbum, etc.

II. Argumenta aliorum. — Secundo loco, contra eamdem conclusionem arguunt aliqui, quos Petrus de Palude, dist. 10, q. 3, recitat, probando quod intelligere et velle non sint productiones personarum; ex quo sequitur quod dicere non sit intelligere, nec spirare sit velle.

Primo sic. Quia productiones sunt actus notionales, non essentiales. Sed intelligere et velle sunt actus essentiales, non autem notionales. Igitur.

Secundo. Quia illæ operationes quæ æqualiter competunt non producenti sicut producenti, non sunt productiones. Sed intelligere et velle, æqualiter conveniunt Spiritui Sancto non producenti, sicut Patri et Filio producentibus. Igitur, etc.

Tertio. Illæ quæ non differunt realiter in divinis, non sunt divinæ productiones. Sed intelligere et velle non differunt realiter. Igitur.

III. Argumenta Aureoli. — Tertio loco, contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 9, q. 1, art. 1).

Primo sic. Quandocumque aliqua sunt unum et idem, cuicumque competit unum, et alterum. Sed dicere, est proprium Patris in divinis; intelligere vero est commune tribus. Ergo intelligere non est idem quod dicere. — Et si dicatur quod immo dicere, est commune tribus, sed appropriatur Patri; hoc est expresse contra mentem Augustini, qui dicit, 5. *de Trinitate,* cap. 6, quod Filius, in eo quod Verbum, relative dicitur, et refertur ad Patrem solum; constat autem quod Verbum refertur ad dicentem; ex quo patet quod soli Patri competit Verbum dicere in divinis.

Secundo. Filius et Spiritus Sanctus vere intelligunt in divinis; sed non proferunt verbum in divi-

(α) *qui.* — *quia* Pr.

nis, nec dicunt. Ergo intueri, vel intelligere, non est dicere. — Et quod isti dicunt quod Verbum est essentiale et commune tribus, appropriatur tamen Filio, sicut amor Spiritui Sancto, et sapientia Filio, hoc est expresse contra dicta Sanctorum. De omni enim attributo quod est commune tribus et appropriatur alicui personæ, verum est dicere quod prædicatur in singulari de tribus; verum est enim quod tres personæ sunt unum lumen, una ars, una sapientia; et tamen Augustinus expresse negat, 7. *de Trinitate* (cap. 2), quod Pater et Filius sint unum Verbum, sed solus Filius est Verbum; ergo nec Verbum est commune tribus; nec intelligere et dicere Verbum, idem important.

§ 3. — Contra quintam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit Aureolus (dist. 27, q. 2, art. 3), probando quod Verbum, per suam proprietatem, singulari modo connotet creaturam, quo nec essentia connotat, nec aliqua persona.

Primo sic. Cui enim singulariter competit aliquid connotare in obliquo, quod alteri non competit, illud, secundum propriam rationem, connotat illud quod dat intelligi in obliquo. Sed manifestum est quod Verbum dat intelligi creaturam in obliquo; non enim Spiritus est Spiritus essentiæ, et creaturæ omnis; proprie enim dicitur quod creaturæ dicuntur Verbo, et nullus dicit quod dicantur Patre vel Spiritu Sancto. Ergo secundum suam proprietatem, Verbum connotat creaturas.

Secundo ad idem. Omnis respectus qui debetur Verbo ratione essentiæ, æque importatur per Filium sicut per Verbum, et eodem modo per rationem, vel per quodcumque vocabulum exprimens personam Filii. Sed Augustinus dicit, 83. *Quæstionum*, q. 63, exponens illud : In principio erat Verbum, quod *hoc loco Verbum melius* (α) *interpretatur, ut significetur non solum ad Patrem respectus, sed ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia.* Igitur Verbum per suam propriam rationem, connotat creaturas.

Tertio sic. Illud quod per suam propriam rationem non intelligitur sine aliquo, videtur illud connotare. Sed Verbum semper dicitur alicujus verbum, utpote creaturæ, vel alterius; unde Augustinus, 7. *de Trinitate,* cap. 3, dicit quod sicut *verbum quod nos proferimus, seipsum ostendit et* (β) *illud de quo loquimur; sic Verbum Dei, per quod facta sunt omnia, ostendit Patrem sicuti est;* et eadem ratione, possumus nos dicere quod ostendat omnia. Igitur de ratione Verbi est ut connotet omnia dicta et per ipsum verbata, ut ita liceat loqui. — Hæc ille.

(α) *melius.* — *mens* Pr.
(β) *ostendit et.* — *movet in* Pr

§ 4. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit (dist. 27, q. 2, art. 3), dicens quod ille modus stare non potest.

Tum **primo** : quia Spiritus Sanctus non procedit ut amor, sed potius ut amans, in quodam esse donato per vim amoris. Amans autem sic positus, gerit similitudinem suiipsius, in quantum emittit et donat; sicut verbum simile est (α) ei cujus est verbum.

Tum **secundo** : quia saltem amor divinus, in quantum hujusmodi, similis est ei a quo procedit, secundum istos; et per consequens Spiritus Sanctus, in quantum hujusmodi, erit imago.

Tum **tertio** : quia isti dixerunt alibi, quod ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut intellectum in intelligente; talis autem impressio repræsentat Spiritum Sanctum (β) ; ergo habuerunt dicere consequenter quod Spiritus Sanctus est similitudo rei amatæ, et ita imago.

Tum **quarto** : quia de ratione imaginis non videtur esse quod sit originata ab eo cujus est imago; alias soli carpentarii, qui sciunt imagines sculpere, haberent imagines, nec essent imagines aliorum. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem, respondetur. Et

Ad primum negatur antecedens illud, pro cujus probatione ista septem argumenta facta sunt. Tunc

Ad primam probationem, conceditur quod si loquatur de forma infinita et illimitata secundum esse, nulla talis est inhærens intellectui, nec subsistens, extra Deum, vel præter Deum; et tunc negatur minor. Non enim rosa quam intelligendo aspicimus, est illo modo infinita, aut illimitata; sed est ipsa quidditas rosæ non subsistens, nec inhærens; vel est ipse conceptus, quo mediante, aspectus intellectus terminatur ad quidditatem et naturam rosæ. Ipsa autem quidditas rosæ non est infinita secundum esse, aut illimitata, aut adæquans infinita individua secundum esse; nec etiam conceptus rosæ; nullum enim istorum adæquat secundum esse infinita individua. Si autem intelligatur major de forma infinita in repræsentando, vel de infinita secundum rationem suæ speciei, sic negatur ; et minor conceditur. Conceptus enim rosæ repræsentat infinita indivi-

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *repræsentat Spiritum Sanctum.* — *repugnat Spiritui Sancto* Pr.

dua ejusdem speciei, quantum ad principia essentialia; et forma illo modo infinita, potest inhærere intellectui. Ipsa etiam natura, seu quidditas rosæ, ut intellecta in actu, potest dici quodammodo infinita; quia ipsa intelligitur, non intelligendo illa quæ eam contrahunt ad hoc vel illud individuum. Sic autem est infinita, non quidem secundum esse quod limitatur ex receptione in illa natura; sed est infinita secundum rationem suæ speciei. Si enim natura rosæ esset subsistens, in nullo recepta, ipsa non limitaretur quantum ad rationem suæ speciei; limitatio enim, quantum ad hoc, provenit ex hoc quod recipitur in hoc vel in hoc; et ideo esset illo modo infinita. Licet ergo natura rosæ non sit subsistens, sed in singularibus recepta, quia tamen dum intelligitur abstrahitur ab illis quæ eam limitant, ipsa, in quantum intellecta, est infinita, immo quælibet forma universalis est isto modo infinita, ut expresse ponit sanctus Doctor, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q^{la} 2. Nec est inconveniens aliquid præter Deum esse infinitum isto modo, scilicet secundum rationem suæ speciei, ut ipse dicit ibi de gratia animæ Christi; et, de formis naturaliter subsistentibus, 1 p., q. 7, art. 2. Et sic patet, quantum ad illam probationem, quid dicendum; præsertim cum dicit quod nulla forma infinita potest esse inhærens, vel præter Deum subsistens. Cum autem dicit quod nulla forma non singularis, etc., dicetur post.

Ad secundum, negatur major. Dico enim quod forma illa quam vocat specularem, scilicet conceptus quidditatis rosæ, est forma singularis in exsistendo, et individuata per subjectum; sed est universalis in repræsentando; nec ejus singularitas in exsistendo repugnat suæ intelligibilitati, cum sit immaterialis et a conditionibus materiæ separata, ut optime declarat sanctus Thomas, 1 p., q. 76, art. 2, ad 3um, et *de Spiritualibus creaturis,* art. 9, ad decimumquartum argumentum. Sciendum tamen quod non dicit sanctus Doctor, quod intellectus solum aspiciat illum conceptum quem concipit, sed etiam rem extra per illum. Res autem extra animam, quam intellectus directe aspicit, est ipsa natura exsistens in singulari. Ipsa autem natura est quidem individuata extra animam, per sui receptionem in aliquo; sed est universalis, prout habet esse in intellectu, secundum quod ostendit sanctus Thomas, *de Spiritualibus creaturis,* art. 9, ad 6um: « Non est, inquit, differentia inter Aristotelem et Platonem, nisi in hoc quod Plato posuit quod res quæ intelligitur, eodem modo habet esse extra animam quo modo eam intellectus intelligit, id est, ut abstracta et communis; Aristoteles vero posuit rem quæ intelligitur, esse extra animam, sed alio modo: quia intelligitur abstracte (α), et habet esse concrete. Et sicut secundum Platonem ipsa res quæ intelligitur, est extra animam, ita secundum Aristotelem. Quod patet ex hoc quod neuter eorum posuit scientias esse de his quæ sunt in intellectu nostro, sicut de substantiis; sed quidem Plato dixit de formis separatis; Aristoteles vero de quidditatibus rerum in eis exsistentibus. Sed ratio universalitatis, quæ consistit in communitate et abstractione, sequitur solum modum intelligendi, in quantum intelligimus abstracte et communiter; secundum Platonem vero sequitur modum exsistendi formarum abstractarum; et ideo Plato posuit universalia subsistere, Aristoteles autem non. » — Hæc ille in forma. — Consimile ponit, 1 p., q. 85, art. 2, ad 3um, ubi ait: « Cum dicitur aliquid esse intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter, cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio sive universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu. Et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæritur ubi sit color qui videtur sine odore, manifestum est quod color qui videtur, est in pomo; sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visus, in quantum in visu est similitudo coloris et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas quæ intelligitur, apprehenditur sine conditionibus individuantibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati secundum quod percipitur (α) ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individuantium principiorum. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo forma, ad quam terminatur aspectus intellectus, est in intellectu subjective, et quomodo non, et quomodo quælibet illarum est universalis, et quomodo intellectus, licet non terminetur ad hanc rosam, tamen non oportet fingere tale quid infinitum in esse conspicuo positum, ut arguens credit.

Ad tertium dico quod intellectus duplicem formam aspicit: scilicet conceptum quem format, qui est quod intelligitur, et quo natura quæ est extra, intelligitur; et secundario aspicit naturam extra animam exsistentem. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 1, q^{la} 4, dicit: « Illud in quo aliquid videtur, est ratio cognoscendi illud quod in eo videtur. Ratio autem cognoscendi est forma rei in quantum est cognita; quia per eam fit cognitio (β) in actu. Unde, sicut materia et forma sunt unum in esse, ita ratio cognoscendi et res cognita sunt unum cognitum; et propter hoc utriusque est una cognitio

(α) *abstracte.* — *abstracta* Pr.

(α) *percipitur.* — *participatur* Pr.
(β) *cognitio.* — *cognita* Pr.

secundum actum et secundum habitum. » — Hæc ille. — Illa autem res extra animam, est abstracta et universalis, modo quo dictum est; et illo modo prædicatur de particularibus rosis. Quod patet expresse per sanctum Doctorem, in Tractatu de genere (*de Natura generis*), cap. 5 : « Universale, inquit, dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa natura cui intellectus, propter aliquid in ea inventum, intentionem attribuit; et sic universalia, rerum naturas significant, et prædicantur in quid; animal namque dicit substantiam illius de quo prædicatur, et homo similiter. Et isto modo non est unum in multis; immo natura prædicatorum semper multiplicatur in subjectis; quot enim sunt homines, tot sunt animalia. Alio modo dicitur universale natura illa sub intentione universalitatis sibi attributa; et sic, propter uniformitatem rationis inventam in intentione quæ fit per remotionem a conditionibus materialibus et omni diversitate, est unum in multis; sic enim omnes homines sunt unus homo et unum animal. In re igitur nihil est commune multis; quia quidquid est in re, est singulare uni soli communicabile; quod autem commune est, agitur per intellectum, etc. »

Ad quartum conceditur secundum membrum divisionis. Et ad primam probationem in oppositum, dico quod non experimur nos per diversos actus ferri in rosam et conceptum rosæ, immo eodem actu intelligimus utrumque; nam conceptus est quod intelligitur et quo aliud, scilicet res, eodem actu intelligitur, ut dictum fuit. Non est ergo ibi prioritas nisi naturæ, et non successio actuum. — Et si dicatur quod non experimur quod actus intellectus feratur super illa duo; dico quod non oportet hoc experiri, sed sufficit quod hoc teneatur forti et sufficienti ratione, quam ponit sanctus Doctor in multis locis, scilicet *Contra Gentiles*, lib. 1, cap. 53, ubi ponit necessitatem ponendi dictam conceptionem : « Intellectus, inquit, per speciem rei formatus, intelligendo format in (α) seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem necessarium est (β), eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum imaginatione convenit. Sed intellectus hoc habet amplius, quod etiam intelligit rem separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non exsistit; quod non posset esse, nisi intellectus prædictam intentionem sibi formaret. » Ecce, secundum eum, quæ necessitas est ponere tales conceptus : quia scilicet aliter intellectus non haberet objectum actu intelligibile, quod terminaret suam operationem, sibi præsens. — Quod autem eodem actu utrumque intelligatur, patet : quia, secundum Philosophum, in *de Memoria et Reminiscentia* (cap. 2), idem motus est in imaginem, in quantum est imago, et in imaginatum; et propter hoc dicit ibidem Aristoteles, quod homo non memoraretur de absentibus, nisi haberet apud se phantasmata et imagines rerum absentium, in quas cum fertur, non ut tales res sunt, sed ut sunt talium rerum imagines, eodem motu cognoscit illas imagines et ea quorum sunt imagines. Et tamen iste arguens, eodem modo posset calumniari verba Aristotelis, quantum ad positionem talium imaginum, sicut calumniatur verba sancti Thomæ, quantum ad positionem conceptuum. — Et sic patet ad primam probationem.

Secunda etiam non valet. Concedo enim quod ibidem infertur, scilicet quod sicut in prima operatione intellectus, primum intellectum est verbum quod est in intellectu, quod est significabile per vocem incomplexam; ita in secunda operatione intellectus, primum intellectum est verbum complexum, id est, significabile per vocem complexam, licet in tali objecto intellectus non sistat, sed per illud tendat in rem extra. Hoc enim ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 2; et, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 8, art. 1), in prima conclusione, allegatur. — Nec valet illud quod addit de Platone. Exemplar enim quod ponebat Plato, erat, secundum eum, universale subsistens extra animam; in quem errorem incidit arguens, ponens universalia extra animam, saltem in esse conspicuo. Nos autem multum longe dissimilia exemplaria ponimus cum Aristotele.

Ad quintum negatur minor, ut statim patuit. Necesse est enim ponere tales conceptus; immo, sine ipsis nihil intelligeremus. — Et cum dicit quod non terminant actum intellectus; — conceditur quod non ultimate intellectionem terminant; sed sunt media quibus intellectus cognoscit res, et in illis habet objecta sibi præsentia, cum secundum esse reale objecta quandoque non sint, vel abstentia sint, vel saltem non sint intelligibilia in actu. — Et si dicatur quod ad hoc sufficit ipsa species abstracta a phantasmatibus; — hoc non valet. Tum quia illa species est in considerante et in non considerante. Tum quia unica species habita de albedine, non sufficeret ad habendum conceptum generis, et speciei, et differentiæ albedinis. Tum quia illa species non causatur ab intellectu possibili, sed ab agente describitur in intellectu possibili, secundum modum loquendi sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 11, art. 1, ad 11[um]; intellectus autem possibilis format quidditates rerum. Et multa alia adduci possunt. — Illud autem quod addit, quod res clarius cognoscitur sine speculo, verum est, si res seipsa est præsens, sicut est in sensu; sed secus est de intellectu.

Ad sextum negatur minor. Non enim ponendum est, sicut ponit ipse, quod sensus, dum sentit, ponat res in tali esse conspicuo, non vero sed apparenti; nec etiam verum est quod visus, vel alius sensus

(α) *in*. — Om. Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

exterior, terminetur ad res quæ non sunt. — Ad illud autem quod dicit de Commentatore, dico quod ipse exponit eum ad placitum. Non enim Commentator vult quod visus noster videat in luna figuras quæ ibi non sunt, sed quod, mediante visione lunæ, homo false judicat de figuris, non per oculos, sed per sensum communem, vel aliam potentiam judicativam; visus enim videt ibi aliquas figuras quæ ibi sunt, sed homo judicat esse alias. Et est simile, sicut si videam lupum a longe, et judicem esse canem, vel aliud animal; falsum est dicere quod ego viderem ea quæ non sunt.

Et ita dicendum est ad octo experientias quas ponit ad istud negatum probandum, tertia distinctione hujus primi (q. 3, art. 1). Prima est, cum quis portatur in aqua, arbores exsistentes in ripa videntur eidem moveri; ille enim motus, secundum eum, non habet esse reale alicubi, sed tantum intentionale et apparens. Secunda est de motu circulari baculi, qui subito movetur; apparet enim quidam circulus in aere fieri ex baculo, quem dicit, scilicet circulum, habere tantummodo esse intentionale. Tertia est de fractione baculi apparentis in aqua. Quarta est de dualitate candelarum apparentium, uno oculo elevato, et altero non. Quinta est in coloribus colli columbæ. Sexta est de imaginibus quæ videntur in speculo, aliquando quidem intra, aliquando in superficie speculi, aliquando extra in aere, inter videntem et speculum. Septima est de illo qui vidit solem; postquam enim avertit oculos, apparent quædam rotunditates lucidæ ante oculos, quæ paulatim evanescunt. Octava est in his qui aspexerunt circa rubea, vel per cancellos; ex tunc enim aspicientes litteras, vel aliqua alia, apparent eis rubea, vel cancellata; quæ quidem cancellatura vel rubedo non habent, secundum eum, nisi esse intentionale tantum. Per istas octo experientias vult inferre quod sensus exterior, per actum suum ponit res in esse apparenti et intelligibili. Et ex hoc ulterius infert quod hoc idem facit intellectus, cum sit æque formativus sicut sensus exterior; et consequenter, quod non oportet ponere conceptus, quos ponit sanctus Thomas, et alii; sed loco eorum ponit talia apparentia. — Et ad omnia ista, dicendum est quod in illis octo illusionibus, sensus exterior non videt nisi ea quæ sunt, nec extra animam sunt aliqua entia in tali esse objectivo posita; sed si aliquod tale sit, illud est in anima, sic quod phantasma, vel species lapidis, dicatur lapis positus in esse apparenti, et phantasmata talis circuli, vel motus, vel coloris, vel fractionis, vel hujusmodi, dicantur colores, vel circuli, et hujusmodi, positi in esse objectivo. Credo enim quod talibus illusionibus operatur phantasia, vel sensus communis, aut cogitativa, chimerizando; sicut in somno, quando facit apparere ea quæ non sunt. Sed vigilantibus male considerantibus, forte videtur quod illa quæ phantasia fabricat ex speciebus præconceptis et per sensum haustis, sint res extra; de quibus forte fuit arguens; ita quod judicant aliquid esse illud quod non est, vel esse quale, aut ubi, aut quando non est. Illo modo etiam fiunt dæmonum illusiones, qui faciunt apparere montes aureos, vel talia hujusmodi; omnia enim hujusmodi fiunt per diversas compositiones specierum in organis latentium, ut ponit sanctus Thomas, *de Malo,* q. 16, art. 11, ubi ponit multa pulchra de illa materia. Patet ergo quod visus talia apparentia non videt; sed videns res exteriores, in quo imaginativa convertitur super imagines rerum quasi super res veras, errat forte judicando secundum sensum interiorem se videre extra, quorum imagines interius cernit recte; sicut in somno, vel in præstigiis, vel illusionibus. De qua materia præstigiorum sanctus Doctor loquitur satis ad propositum, 2. *Sentent.,* dist. 8, q. 1, art. 5.

Sed quando arguens dicit quod qui negat res poni in tali esse, etc., — negatur consequentia. Nos enim non dicimus quod omnia quæ apparent sensui interiori sint vera, sic quod sint ea quæ ipse judicat esse; sed tamen ipse semper fertur super veram rem, quæ tamen non est illud quod ipse judicat; quia ille quandoque convertitur super rerum imagines sicut super res; et ideo non est causa erroris. Et bene concedimus res poni in esse apparenti; modo prædicto, scilicet per suas species, vel sua phantasmata, sed non modo quo ille ponit. Sed certe dico quod omnia quæ sensus exterior videt, sunt veræ res, vel veræ species rerum. Aristoteles autem arguit contra ponentes quod omnia quæ apparent, sunt veraciter, non solum entia, sed talia qualia esse apparent; quod nos non ponimus, sed potius arguens ponit, qui ex hoc quod sibi aliqua apparebant esse extra oculos suos, judicat ita esse. Et ideo ipse est de illis contra quos arguit Philosophus; nos autem cum Philosopho, in *de Memoria et Reminiscentia,* ut patet expresse primum tractatum legenti, circa finem.

Ad septimum dico quod non est contra nos. Nos enim non ponimus conceptus intellectus nec rationes rerum esse subjective in phantasia, sed in intellectu possibili, ubi eas ponit Commentator, et non extra animam, in esse apparenti.

Sciendum autem quod iste arguens, in prima quæstione nonæ distinctionis, art. 1, propositione 3ª, arguit contra se insolubiliter. Dicit enim sic : Omnia ista verba, scilicet de positione rerum in tali esse apparenti per actum intellectus, omnia, inquam, ista verba videntur phantasiæ. Quod enim nihil est, produci non potest; res autem in esse apparenti nihil sunt, ut supra dictum est; ergo produci non possunt. — Hæc ille. — Et post, respondet quod ista objectio deficit; quia res in esse apparenti nihil est in se, nisi diminute et metaphorice, eo modo quo entia rationis esse dicuntur, et ea quæ

non sunt simpliciter, sunt in anima, ut dicit Commentator, 9. *Metaphysicæ*, commento 7. Ait enim quod entia quæ non sunt extra animam, non dicuntur entia simpliciter, sed dicuntur esse in anima cognitiva. Et, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 12), dicit Philosophus quod negationes dicuntur entia modo logico; et similiter, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 11). Sicut ergo res in esse apparenti, est modo metaphorico; sic actio qua formatur, est metaphorica. Nec hoc, inquit Aureolus, est phantasia, nisi Augustinus reputetur phantasticus, qui dicit, 14. *de Trinitate* (cap. 6), quod tanta est vis cognitionis, quod per eam anima seipsam ante se conspicuam constituit; et nisi sit phantasticus Commentator, qui dicit, 3. *de Anima*, commento 20, quod si formare per intellectum est æternum, et formatum erit æternum; et nisi sit phantasticus Philosophus, qui hoc vocabulo utitur, 3. *de Anima* (t. c. 21), secundum antiquam translationem, dicens : *formare autem per intellectum res indivisibiles erit in rebus, in quibus non est falsitas;* ubi Commentator, commento 21, dicit quod duplex est actio intellectus, una quæ appellatur formatio, et alia quæ appellatur fides; et nisi sit phantasticus Anselmus, *Monol.*, cap. 10, qui dicit quod *qui facturus est aliquid, primo illud intra se dicit mentis conceptione; illa autem similitudo, quæ in acie mentis rem ipsam cogitantis exprimit, illud est principale verbum rei.* Unde dicendum quod, cum phantasia dicatur apparitio, etiam nomen phantasiæ demonstrat quod res capiunt esse apparens per comprehensiones. — Hæc ille.

Sed certe apparet mihi quod valde violenter trahit istas auctoritates ad suum propositum contra nos; nulla enim istarum dicit quod res habeat esse apparens distinctum ab omni esse reali. — Ad primam enim, quæ est Augustini, concedo quod anima seipsam ante se per cognitionem constituit, certe realem conceptum sui producendo, in quo est anima sicut in sui sensibile. Unde sanctus Thomas, 4. *Contra Gentiles*, cap. 11, dicit quod intellectum in intelligente est intentio intellecta et verbum, et quod verbum lapidis in intellectu est lapis intellectus, et quod verbum hominis in intellectu, licet non sit verus homo naturalis, tamen est homo intellectus. Et isto modo concedimus res poni in esse apparenti, non tamen quod lapis apparens vel homo nihil reale sit, immo est realis qualitas, sed non realis lapis vel homo, 4. *Contra Gentiles*, cap. 11, ubi nota multa pro ista materia. — Ad secundam, quæ est Commentatoris, et ad tertiam, quæ est Aristotelis, dicitur quod formatio illa intellectus est realis intellectio, et formatum est realis conceptus complexus vel indivisibilis. — Ad quartam quæ est Anselmi, patet quod ipse ponit expresse verbum esse similitudinem quæ rem exprimit, non autem quod sit res expressa, posita in esse ficto; unde ista auctoritas sibi est Goliæ gladius, cum destruat recitantem.

Ad ea quæ **ulterius** contra eamdem conclusionem inducebat, respondetur, ad primum quidem, de illa diversitate quæ videtur in dictis sancti Thomæ, quod licet opinio quam ponit in *Scripto* posset teneri, si bene intelligeretur, tamen illa quam ponit in *Summa* videtur tutior, et dictis Sanctorum concordior. Nec mirum si aliud posuit in *Summa* quam in *Scripto*. Dum enim *Summam* scripsit, materias melius digesserat; et quæ prius secundum aliorum opinionem locutus quandoque fuerat, finaliter suam sententiam proferebat, præsertim in hac materia de verbo. In *Scripto* enim dicit quod verbum in divinis potest teneri essentialiter, in *Summa* vero oppositum dicit. Ibi dixerat quod non semper dicit respectum ad creaturas; hic dicit oppositum. Ibi dixerat quod, secundum suam proprietatem, potest dicere respectum ad creaturas; hic dicit quod non secundum proprietatem suam personalem, sed ex parte essentiæ quam includit, refertur ad creaturas.

Ad cætera quæ subdit, dico quod solum probant quod nihil quod est prævium ad divinam intellectionem secundum modum nostrum concipiendi, cujusmodi est species intelligibilis, quæ est principium actus intelligendi, potest dici Verbum; et hoc concedo. Sed non probat quin conceptus, qui est terminus divinæ intellectionis, sit ipsum Verbum; illud enim dicit relationem ad Patrem dicentem, et est proles et partus Patris, et gignitur de Patris scientia, sane intelligendo.

II. Ad argumenta Durandi et Petri de Palude. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco inducuntur contra eamdem conclusionem, dicitur quod cum Philosophus dicit quod per operationes immanentes nihil producitur vel constituitur, intendit quod per hujusmodi operationes, nihil formaliter, et in quantum hujusmodi, necessario constituitur, quod sit extrinsecum totaliter operationi. Modo conceptio intellectus, ut dictum est in prima conclusione, licet sit aliud ab actu intelligendi, non tamen est sibi totaliter extrinseca; immo est ejus terminus intrinsecus. Nec etiam intendit negare Aristoteles quin per hujusmodi actus vel operationes aliquid (α) quandoque constituatur intra operantem; sicut patet de habitibus partis affectivæ, qui causantur per actus appetitivos, et de habitibus partis intellectivæ, causatis per actus intellectus. Unde breviter, solutio data ad argumentum bona fuit. — Nec valet prima improbatio. Quia multi dubitaverunt utrum actus intellectus, aut voluntatis, producat aliquid extra; sicut patet de Avicenna, qui posuit unam intelligentiam causare aliam per suam intellectionem. Multi etiam ponunt angelos per suum velle et intelligere movere

(α) *aliquid.* — *aliquando* Pr.

cælos. — Nec secunda improbatio valet. Licet enim tales operationes sint fines, cum hoc stat quod per illas aliquid producitur, non totaliter extrinsecum illis operationibus, ut dictum est de verbo, vel ordinatum ad consimiles operationes, ut dictum est de habitu. Unde non omne operatum, est finis operationis, præsertim illis duobus modis. Unde argumentum istud satis est extra positum. Nam Philosophus, 9. *Metaphysicæ*, particula 16, ubi ponit illam distinctionem de operationibus aut actionibus, non aliud intendit, secundum Commentatorem, nisi quod aliquæ res sunt quarum finis est agere tantum, ut oculus; aliæ sunt quarum finis est agere aliquod actum, ut ars ædificatoria; et primæ operationes sunt in operante, non autem secundæ. Unde breviter, solum negat per tales operationes aliquid produci, quod sit finis earum.

Ad secundum dicitur quod principium elicitivum verbi non est sola species, nec species cum cognitione confusa, sed intellectus factus in actu per speciem, quam alii dicunt memoriam secundam. — Tunc ad improbationem, dicitur quod species intelligibilis cum intellectu possibili, vel potius intellectus in actu, non est imperfectior verbo quod concipit; immo quandoque species sola (α), est perfectior, utpote quando verbum non exprimit totum quod continetur in specie illa. — Nec valet probatio. Licet enim verbum expressius repræsentet rem quam species faciens intellectum in actu, nihilominus species est permanentior et activior; nam verbum non permanet post actualem considerationem, sicut species. Dato tamen quod verbum esset perfectius specie actui prævia, non tamen est perfectius intellectu in actu. Unde idem argumentum posset fieri, quod nullus habitus esset principium actus; quia actus est perfectior (β) habitu, 1. *Ethicorum* (cap. 8).

Ad tertium dico quod similitudo inter intellectum et voluntatem non valet; quia voluntas non est potentia conceptiva sicut intellectus, nec requirit speciem præviam actui sicut intellectus, nec terminatur ad rem illo modo quo intellectus; nam objectum intellectus est res ut in intellectu, objectum voluntatis est res ut in se est. Conceditur tamen quod sicut intellectus per actum suum gignit conceptionem, ita voluntas per actum suum emittit quamdam impressionem amati in amante, ut alias dicetur.

Ad quartum negatur consequentia. Nec valet probatio; quia sensus exterior et intellectus non sunt ejusdem rationis, ut solum differant secundum perfectum et imperfectum. Præsertim non oportet sensum sibi per actum suum objectum fabrefacere; quia, ut dicit Philosophus, 2. *de Anima*, particula 59 et 60, objecta sensus sunt extra, objecta intellectus sunt in anima.

(α) *species sola.* — Om. Pr.
(β) *perfectior.* — *potentior* Pr.

Ad quintum dicitur quod verbum intellectus nostri, licet sit ejusdem generis cum specie intelligibili, tamen habet debilius esse, et intentionalius, quam species intelligibilis actui prævia, cum non remaneat nisi quamdiu remanet actus intelligendi; et ideo non oportet quod sit principium ulterioris intellectionis, sicut species erat.

Ad sextum dicitur quod sicut color et sua species intelligibilis non sunt ejusdem speciei in esse naturali, ita nec species intelligibilis et verbum, cujus ipsa est principium.

Ad septimum negatur major, loquendo de repræsentatione actuali, quidquid sit de habituali. Et præterea, illa repræsentatio quam facit species intelligibilis, non terminat actum intellectus, nec objicitur illi; unde reddit intellectum quasi prægnantem, cum sit ab alio impressa. Ideo (α) oportet quod intellectus, dum fertur in objectum suum, exprimat conceptum ante suum intuitum, in quo speculetur objectum. Unde non sufficit primum repræsentativum; quia illud est quo, non quod intellectus intelligit.

Ad octavum dicitur quod consequentia prima non valet, sed super falso intellectu fundatur. Supponit enim quod verbum exigatur ad habendum expressam cognitionem, sicut quo, vel principium cognoscendi elicitivum, et non sicut terminus actum complens; quod falsum esse prima conclusio declaravit. Illa autem difficultas quæ additur ibi de visione beatifica, non concludit aliud, nisi quod conceptus formatus mediante visione beatifica, non adæquat visionem illam, ita quod quidquid in Deo videtur, uno verbo dicatur; et hoc conceditur. Sed non concludit quod verbum illud sit cognitio obscurior vel imperfectior beatifica visione; immo non est cognitio, sed terminus cognitionis. Utrum autem illa visio beatifica terminetur ad plura verba vel ad unicum, dubium est. Verisimile tamen videtur quod illa visio terminetur ad unicum verbum, habitum de objecto beatifico essentialiter in actu; sed habitualiter terminari potest ad multa verba habita de attributis, vel creaturis in Verbo visis, cum beatus per illam distinguit attributa, vel ea quæ in Verbo videt, ita quod de illis verbis secundariis nunc format plura, nunc pauciora. Unde sine pluralitate illorum non cognoscit attributa sub distinctis rationibus, ut argumentum false supponit.

Ad nonum negatur minor. — Nec valet prima probatio. Sicut enim non experior, dum video albedinem, quod actus meus feratur in duo, puta in colorem et coloratum, immo non experior quod feratur in colorem, sed in coloratum, nisi per ratiocinationem qua (β) distinguo inter visibile et rationem visibilis; ita, quia verbum intellectus est ratio intel-

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *qua.* — *quam* Pr.

ligibilitatis rei exterioris, est prius cognitum quam res extra; non tamen est ita manifestum. — Non valet similiter secunda probatio; nam antecedens est falsum, nec probatio ejus valet. Licet enim species, aut actus, aut habitus intellectus, non cognoscatur nisi reflexe, secus est de verbo; quia illud est terminus intellectionis, non autem actus, nec alia numerata. Nec oportet quod si intellectus directe intuetur verbum quod est subjective in se, quod ideo intueatur directe seipsum, quantum ad suum quod quid est; nam intellectus possibilis, in quantum hujusmodi, pro isto statu non est intelligibilis in actu, nisi illo modo quo intelligit alia. Et illo modo concedo quod in omni intellectione intellectus intelligit se; nam dum intelligit lapidem, ipse est lapis in esse intelligibili; et ideo intelligit se eadem intellectione qua intelligit lapidem, non tamen in quantum intellectus; sicut nec quicumque videt lignum ut pictum, videt lignum ut lignum. — Deinde non valet tertia probatio, ut dictum est in solutione tertii.

Ad decimum dico quod sicut est multiplex gradus cognitionis, ita multiplex gradus verbi; aliud est enim perfectum, aliud imperfectum. Et ideo non sequitur quod illorum quæ imperfecte cognoscimus, verba non habeamus. Non enim intendimus quod verbum sit solum in cognitione perfecta; sed intendimus quod nulla intellectio qualiscumque sine verbo completur.

Ad undecimum dicitur quod argumentum false imponit opinioni nostræ, saltem sancti Thomæ, quod omne illud cujus est verbum, intelligi possit a nobis actu recto et directe.

Ad duodecimum dicitur, sicut ad decimum, quod ex falso intellectu opinionis procedit. Non enim ponit sanctus Thomas quod verbum sit principium perfectæ notitiæ; immo est, secundum eum, terminus ejusdem. Ideo, tam in divinis, quam in creatis, notitia terminatur ad verbum.

Ad decimumtertium dico quod minor est falsa, loquendo de objecto primo intellectionis, quod est intrinsecum actui, et ejus primus terminus; tale enim non est quidditas sensibilis, sed ratio ejus.

III. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — **Ad primum** eorum quæ tertio loco contra eamdem conclusionem inducta sunt, dicitur quod major est vera dumtaxat de illis operationibus quarum terminus est permanens operatione transeunte, sicut se habet domus ad ædificationem; non autem ubi operatio et terminus se inseparabiliter comitantur. Isto modo autem se habet operatio intellectualis et suus terminus, quem dicimus verbum; quia nunquam verbum est sine actuali cogitatione, secundum Augustinum. — Ad confirmationem, patet per idem.

Ad secundum dico quod omnis intellectio terminatur ad verbum, sive sit perfecta, sive imperfecta; tamen cognitionis imperfectæ verbum est imperfectum, et notitiæ perfectæ verbum est perfectum. Et cum probatur quod verbum non producitur per notitiam imperfectam, patet quod probatio nulla est; quia supponit quod omne verbum sit perfecte faciens cognoscere; cujus oppositum dictum est. — Similiter, cum probatur quod verbum non producatur per notitiam perfectam, patet quod prima probatio non valet. Nam, licet per cognitionem perfectam res perfecte cognoscatur, non tamen superfluit verbum; quia cognitio intellectus non completur nisi producto verbo, quia objectum esset absens intelligenti, nisi formaret verbum (α). Unde ista probatio supponit quod verbum sit cognitio, vel quod per ipsum, sicut per actum, objectum cognoscatur; quod est falsum. Nam verbum de alio servit, scilicet ad exhibendum objectum in esse intelligibili apparenti; nam species intelligibilis non sufficit ad hoc, quia ipsa non est in conspectu intellectus in actu, immo est pars intellectus in actu; verbum vero est quasi in conspectu intellectus in actu, et non ejus pars. — Similiter secunda probatio non valet; quia supponit quod verbum sit principium cognitionis, per illum modum quo species est principium cognitionis; hoc autem est falsum. Dico tamen quod verbum est principium cognitionis, illo modo quo una conclusio ducit in notitiam alterius, et una diffinitio in notitiam alterius. Ideo non sequitur processus in infinitum in actu, licet forte in potentia, sicut est in processu demonstrationum unius conclusionis ex alia. — Similiter tertia probatio nulla est: quia, licet cognitio sit via ad verbum, non tamen illo modo quo motus ad terminum: quia intelligere non est motus qui est actus imperfecti, sed potius actus perfecti; nec se habet ad verbum ut forma media inter potentiam et actum ad formam in actu completo. Et ideo non oportet quod intellectio cesset producto verbo; actio enim intellectus non fundatur in motu.

Ad tertium dico quod verbum est species expressa per intellectum in actu, non autem est species quæ constituat intellectum in actu; quia illa dicitur impressa ab objecto, vel ab intellectu agente et phantasmate; ista autem ponitur in conspectu intellectus in actu, et est quasi proles ejus. — Et sic patet ad argumenta Gerardi.

IV. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta quarto loco facta, dicitur quod, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 34, art. 1, ad 2um: « Cum Augustinus et alii Sancti dicunt quod verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (7. *de Trinitate*, cap. 2), dicit quod verbum est *sapientia genita*, quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo

(α) *verbum*. — *verbo* Pr.

notitia genita dici potest. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod (α) in omnibus auctoritatibus Augustini, Anselmi, Damasceni allegatis, sumitur cognitio, visio, et hujusmodi, non pro actu intellectus, sed pro conceptu.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

I. Ad argumenta Gerardi de Carmelo. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, negatur minor. Et ad probationem ejus, dicitur quod, licet actus quo Pater producit Filium sit simplex et indivisus secundum rem, tamen includit plura secundum rationem, scilicet actum intellectus et relationem expressivi, ut tangebatur in secunda conclusione. Quoad primum, ille actus non est distinctivus Patris a Filio; sed quoad secundum, scilicet per illam relationem. Dicta autem Augustini et Damasceni concludunt quod generare distinguit Patrem a suo Verbo, sed non quod se toto, hoc est, per quodlibet de sui ratione.

Ad secundum dicitur quod minor est falsa; nam dicere intellectuale, non dicit puram relationem. Dico tamen quod sicut unica persona Verbi, eadem proprietate est Filius et Verbum, secundum quod ponit sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 34), art. 2, ad 3um, ubi sic dicit : « Ipsa nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimode perfectionem ejus; nam ut ostendatur coæternus, dicitur splendor, ut ostendatur omnino similis, dicitur imago, ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito, quod ipsa productio activa qua Pater Filium producit, diversimode nominatur, et diversis rationibus intelligitur, scilicet : et ut est dictio intellectualis Verbi, et ut est generatio naturalis Filii. Unde, licet ut est generatio non dicat forte nisi relationem paternitatis significatam per modum actionis, tamen ut est dictio vel prolatio intellectualis, dicit aliquid absolutum cum relatione, et non solum pure absolutum.

Ad tertium dico quod actus dicendi quo producitur Verbum, quoad absolutum quod includit, dicit perfectionem simpliciter, non autem quoad respectum expressi; ideo quoad primum est communis tribus personis, non autem quoad secundum. Et est simile de potentia generandi, ut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 41, art. 5, ad 3um.

Ad quartum negatur modus arguendi. Iste enim arguit ac si dicere non includeret in sua ratione, nisi actum absolutum, qui est intelligere; cujus oppositum dictum est. Verumtamen iste implicat illud dubium : utrum attributa essent distincta secundum rationem, dato quod nulla esset possibilis creatura; ad quod dictum est alias (dist. 8, q. 4).

Ad quintum dicitur eodem modo, quod solum concludit quod actus dicendi quo exprimitur Verbum, non dicat solum actum intelligendi. Hoc enim posito, cum intelligere in divinis, secundum se absolute sumptum, a nullo differat realiter, nec dicere differret ab aliquo. Sed posito quod dicere sit ipsum intelligere cum tali relatione, argumentum non concludit. Illud autem quod additur de differentia generationis et spirationis, alibi pertractatum est (dist. 13).

II. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco inducta sunt, dicitur quod intelligere et velle, sumpta absolute, sunt actus essentiales, non autem ut sumuntur cum certis relationibus; nam intelligere exprimendo Verbum, est actus notionalis, Patri dumtaxat conveniens; similiter velle spirando Amorem, est actus notionalis, Filio et Patri communis solum.

Ad secundum dico quod intelligere expressive non convenit nisi Patri producenti; unde nec Filio, nec Spiritui Sancto, nec essentiæ convenit. Similiter velle spirative non competit nisi Patri et Filio, qui producunt Spiritum Sanctum.

Ad tertium dico quod major est falsa; quia generare et spirare, quæ sunt divinæ productiones, non differunt realiter in divinis. Et ideo non oportet quod velle spirativum differat ab intelligere expressivo.

III. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** illorum quæ tertio loco inducta sunt, dicitur quod major est falsa de illis quæ sunt idem realiter, et differunt ratione, tali modo quod unum est alio communius; sicut se habent in divinis essentialia respectu notionalium, ut essentia respectu paternitatis, et intelligere respectu hujus quod est dicere, et potentia respectu hujus quod est potentia generandi; et infinita talia exempla dari possunt.

Ad secundum dicitur quod consequentia non valet plus quam ista : Filius et Spiritus Sanctus vere sunt Deus; sed ipsi non sunt Pater; ergo in divinis Pater non est Deus, vel Deus non est Pater. Talia enim argumenta in divinis non concludunt, propter causas sæpe dictas. Quod autem sit de mente sancti Thomæ quod prius dictum fuit, scilicet quod dicere et generare non sint aliud quam divina actio cum determinato respectu, patet. Nam, *de Potentia Dei,* q. 2, art. 5, sic dicit : « Similiter, inquit, dicendum est de actione et potentia. Nam generatio significat actionem cum aliquo respectu, et potentia generandi significat potentiam cum respectu; unde generatio est Dei actio, sed prout est Patris tantum; et similiter ipsa potentia generandi est Dei omnipotentia, sed prout est Patris tantum (α). Nec tamen sequi-

(α) *patet quod.* — Om. Pr.

(α) a verbo *et similiter* usque ad *tantum*, om. Pr.

tur quod aliquid possit Pater, quod non possit Filius, etc. » Et dat ibi exemplum hoc : « Paternitas, inquit, est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio; non enim eodem modo est in Patre et in Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. » — Hæc ille. — Ita in proposito : dicere vel concipere non est nisi intelligere prout est in Patre, et similiter spirare non est nisi diligere prout est in Patre et Filio. Unde, eadem quæstione, art. 3, dicit quod « Filius procedit ut Verbum per actum divini intellectus, in quantum Pater cognoscit seipsum; et Spiritus Sanctus per actum voluntatis, in quantum Pater diligit Filium ».

§ 3. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra quintam conclusionem negatur minor. Non enim Filius ex parte suæ relationis in obliquo plus connotat creaturas quam Spiritus; non enim dicitur plus Filius creaturæ, quam Spiritus Sanctus dicitur Spiritus creaturæ. Sed quod hoc nomen, Verbum, dicat illum respectum ad creaturas, hoc habet quia significat quoddam essentiale, scilicet scientiam, quæ, secundum nomen suum, dicit respectum ad scita; Verbum enim est sapientia genita, ut declaravit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 4, art. 5, secundum quod allegavi in probatione quintæ conclusionis.

Ad secundum negatur major. Nomen enim Filii non dat intelligere scientiam aut sapientiam, sicut nomen Verbi; essentia enim, non ut essentia, importat illum respectum, sed essentia, ut est sapientia. Et istud sententialiter dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra, ad quartum argumentum.

Ad tertium conceditur totum, scilicet quod Verbum dicit respectum ad omnia dicta per illud, ut supra concedit sanctus Doctor. Sed Verbum, ea ratione qua Verbum, non dicit respectum ad creaturam; sed, si dicat respectum ad omnia creata, hoc est quia divinum est, et non est aliud quam sapientia genita, ita quod ratione sapientiæ divinæ dicit illum respectum, non autem ratione filiationis aut dictionis passivæ; distinctio enim quam facit supra sanctus Doctor, quomodo scilicet Verbum dicit respectum ad ea quæ dicuntur per Verbum dupliciter, illa, inquam, solvit hoc argumentum.

§ 4. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra sextam conclusionem, negatur antecedens. Spiritus Sanctus enim procedit ut amor. Nec ipse oppositum probavit; immo illud quod dicit de illo esse donato, videtur fictio; sequitur enim quod Spiritus Sanctus non sit nisi Pater in esse donato.

Ad secundum dico quod licet Spiritus Sanctus, in quantum amor divinus, sit similis, etc.; tamen, quia non constituitur per divinam essentiam ut illa est sua propria forma, ut ita loquar, ideo non est judicandum in proposito secundum ea quæ competunt ei ex parte divinæ essentiæ, sed ex illa parte qua est talis persona, scilicet ex parte suæ processionis, quæ est per modum amoris. Ex illa autem parte non habet quod sit similis; quod tamen oporteret, ad hoc quod esset imago : scilicet quod per suam propriam formam esset species indifferens Patris, secundum diffinitionem quam dat Hilarius.

Ad tertium dicitur quod, ut sæpe dixi, impressio ipsius amati in amantem non est per modum similitudinis.

Ad quartum dico quod aliquid originari ab alio, potest esse dupliciter. Uno modo, ab alio secundum esse reale; et utique, si ita sanctus Doctor intelligeret, arguens bene concluderet quod solus statuæ factor haberet imaginem; sed absit tam grossus intellectus a nobis. Alio modo potest intelligi quod aliquid, secundum esse intelligibile quod habet in mente artificis, originet suam imaginem; et sic intelligitur; et est simile illi quod dicit de creaturis in Verbo, *de Veritate,* q. 4, art. 8 : « Similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo dicitur anima quodammodo esse omnia; unde ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo est productiva et motiva creaturæ in propria natura exsistentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducat, in quantum scilicet producitur in esse et movetur a sua similitudine in Verbo exsistente. » — Hæc ille. — Ad propositum, dico quod imago facta ad similitudinem Cæsaris, originatur a Cæsare, in quantum originatur ab ipsa similitudine Cæsaris concepta per artificem facientem statuam; et ita de ratione imaginis est quod originetur ab eo cujus est imago, in quantum originatur ab artifice præconcipiente formam illius. — Et sic patet quod argumentum illud nihil concludit.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondetur, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 34, art. 1, ad 2um, quod « cum dicitur quod Verbum est notitia, vel cogitatio, aut hujusmodi, non accipitur notitia pro actu intelligentis, aut pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus (7. *de Trinit.,* cap. 2) dicit quod Verbum est *sapientia genita;* quod nihil aliud est quam ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eumdem modum potest intelligi illud Anselmi (*Monolog.,* cap. 63), quod dicere Dei est *cogitando intueri,* in quantum scilicet intuitu divinæ cognitionis concipitur Verbum Dei; verumtamen cogita-

tionis nomen non proprie dicitur de Deo, nec Dei Verbo proprie convenit. Dicit enim Augustinus, 15. *de Trinit.* (cap. 16) : *Ita dicitur illud Dei Verbum, ut cogitatio proprie non dicatur, ne esse aliquid quasi volubile credatur in Deo, cum non accipiat formam ut verbum sit, eamque possit amittere, atque informiter quodammodo volutari.* Cogitatio enim proprie in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet; cum enim intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfecte veritatem contemplatur. Unde Anselmus improprie accepit cogitationem pro contemplatione. » — Hæc ille.

DISTINCTIO XXVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM INNASCIBILITAS SIT PROPRIETAS PATRIS CONSTITUTIVA

Circa vigesimam octavam distinctionem quæritur : Utrum innascibilitas sit proprietas constitutiva Patris.

Et arguitur quod sic. Nam persona Patris constituitur per aliquam proprietatem quæ sit in ea. Sed non potest constitui per communem spirationem, alioquin resultaret una communis persona Patri et Filio; nec per paternitatem, cum paternitas sit posterior quam generari super quod fundatur, generare vero sit posterius persona Patris, a qua intelligitur elici et profluere. Ergo necesse est quod per innascibilitatem constituatur, cum non sit alia proprietas in Patre ultra paternitatem et spirationem activam.

In oppositum arguitur. Nam prima persona constituitur aliquo positivo formaliter. Sed innascibilitas nihil ponit, sed negat, secundum Augustinum, 5. *de Trinitate*, cap. 6, ubi dicit quod cum ingenitus Pater dicitur, non quid sit, sed quid non sit ostenditur. Ergo non potest constituere primam personam.

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur adversariorum objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod ingenitus, vel innascibilitas, nihil ponit quod sit de proprio intellectu ejus, licet aliquid ponat sicut præsuppositum sibi.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 1, ad 1um, ubi sic dicit : « Aliqua dictio dicitur ponere aliquid dupliciter : vel ita quod illud quod ponit sit de intellectu ejus sicut aliquid essentiæ ipsius, ut homo ponit animal; vel quia præsupponit illud in quo fundatur, quamvis non sit de essentia ejus, sicut omne accidens ponit substantiam. Dico ergo quod hoc nomen, ingenitus, non ponit aliquid quod constituat intellectum ipsius; quia hoc non posset esse, nisi aliquam (α) rationem principii poneret, vel in communi, vel in speciali; quia nihil aliud notionale potest Patri convenire; et quocumque modo dicatur, non ponet in numerum innascibilitas cum paternitate; quia commune non ponit in numerum cum proprio, sed tantum ponit aliquid quod præsupponit, in quo fundatur; et ex hoc est quod quidam dixerunt quod ingenitus aliquid ponit, et quidam quod nihil. Sed quamvis nihil ponat quod sit de intellectu ejus, non tamen sequitur quin possit esse notio; quia illud cujus ratio consistit in remotione, optime per negationem certificatur, sicut cæcitas et hujusmodi (β); et hujusmodi est ratio primi, vel ejus quod est non de principio esse, quia primum (γ) est ante quod nihil est. » — Hæc ille. — Sicut enim ipse dicit ibidem (in corpore articuli) : « Pater est principium totius divinitatis; unde et Dionysius (*de Divinis nominibus*, cap. 2) dicit quod in Patre est fontana divinitatis. Unde, si in divinis esset ordo qui poneret prius et posterius, Pater esset primum principium. Sed quia ibi non est talis ordo, loco ejus quod est primum, dicimus principium non de principio. Unde Pater dupliciter innotescere potest : vel in quantum est non de principio, et sic innotescit per notionem innascibilitatis; vel in quantum est principium; et sic, quia principium dicitur secundum emanationem quæ ab ipso est, secundum duplicem modum emanationis in divinis, duabus notionibus innotescit : scilicet paternitate, in quantum est principium Filii per generationem; et communi spiratione, in quantum est principium Spiritus Sancti per spirationem. Et sic patet quod in universo sunt tres notiones Patris. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 33, art. 4.

Secunda conclusio est quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenitus, prout est proprietas Patris, sumitur privative, non pure negative.

Hanc ponit sanctus Thomas, ubi supra. Unde, 1 p., q. 33, art. 4, ad 2um, sic ait : « Ingenitum

(α) *aliquam.* — *secundum* Pr.
(β) *et hujusmodi.* — Om. Pr.
(γ) *primum.* — *principium* Pr.

quandoque sumitur negative tantum; et secundum hoc dicit Hieronymus Spiritum Sanctum esse ingenitum, id est, non genitum. Alio modo, privative; non tamen aliquam importat imperfectionem (α). Multipliciter enim dicitur privatio. Uno modo, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab alio, etiamsi illud non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vita, scilicet quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quod natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo, quando ipsum non habet quod natum est habere; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem ingenitum non dicitur privative de Patre, sed secundo modo, scilicet prout aliquod suppositum divinum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu Sancto potest dici ingenitum. Unde ad hoc quod sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine ingeniti intelligere quod conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ divinæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis. Vel, ut intelligatur in nomine ingeniti, quod omnino non sit ab alio, et non solum quod non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui Sancto conveniet esse ingenitum, qui est ab alio per processionem, ut persona subsistens; neque etiam essentiæ divinæ, de qua potest dici quod est in Filio vel Spiritu Sancto a Patre. » — Hæc ille. — Idem ponit in *Scripto,* ubi supra (dist. 28, q. 1, art. 1), ad 2um.

Tertia conclusio est quod illa privatio fundatur in ratione principii, secundum quod est notio Patris.

Hanc ponit ibidem in *Scripto,* ubi sic ait : « Ingenitus non importat negationem absolutam, sed aliquo modo privationem. Omnis enim negatio quæ est in aliquo subjecto determinato, potest dici privatio; unde, in 4. *Metaphysicæ* (t. c. 27), dicitur quod privatio est negatio in subjecto. Unde dico quod negatio quam importat ingenitus, intelligitur ut fundata in ratione principii, secundum quod est notio Patris; et hoc modo non convenit essentiæ nec Spiritui Sancto, quibus non competit esse principium per originem alicujus personæ; nec iterum Filio, cui competit affirmatio opposita. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod innascibilitas non est proprietas personalis, vel constitutiva Patris.

Istam ponit sanctus Thomas, in *Scripto,* ubi supra (dist. 28, q. 1), art. 2, ubi sic dicit : « Sicut est in inferioribus, quod quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutivum illius rei; ita etiam in divinis, quidquid secundum intellectum præsupponit aliquid quo persona constituitur, non potest esse constitutivum personæ. Et inde est quod communis spiratio non potest esse proprietas personalis; quia supponit in Patre et Filio generationem activam et passivam, quibus illæ personæ constituuntur. Similiter innascibilitas, cum ponat negationem quæ fundatur super rationem principii, præsupponit secundum intellectum rationem principii super quam fundatur, scilicet paternitatem; et ideo non potest constituere personam Patris, nec potest esse proprietas personalis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 40, art. 3, ubi dicit quod, « remotis per intellectum proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostasum et personarum; sicut, remoto per intellectum a Patre quod sit ingenitus vel spirans, remanet hypostasis vel (α) persona Patris. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 3, ad 6um.

Quinta conclusio est quod innascibilitas est vere et proprie notio Patris.

Hanc probat sanctus Thomas, ubi statim dixi (in corpore articuli), ubi sic ait : « Distinctio notionis et relationis et proprietatis, potest tripliciter assignari. Primo, quantum ad rationem significationis; et sic sciendum est quod paternitas dicitur relatio, secundum quod ad Filium refertur; dicitur autem proprietas, in quantum soli Patri convenit; dicitur notio, in quantum est formale principium innotescendi Patrem. Secundo, quantum ad ordinem intelligendi (β); quia, cum nihil possit esse principium innotescendi aliquid, nisi sit sibi proprium, intellectum notionis præcedit intellectus proprietatis; et quia proprietas non convenit nisi rei distinctæ ab aliis, et distinctio in divinis non est nisi per oppositionem relationis, intellectum proprietatis in divinis præcedit intellectus relationis. Tertio, quantum ad numerum; quia notiones sunt hæ, scilicet paternitas, filiatio, processio, innascibilitas, communis spiratio. Harum autem quatuor sunt proprietates, quæ uni personæ tantum conveniunt, scilicet : paternitas, innascibilitas, quæ conveniunt tantum Patri; filiatio, quæ convenit tantum Filio; processio, quæ convenit tantum Spiritui Sancto. Communis autem spiratio non potest dici proprietas simpliciter, quia convenit duabus personis; sed secundum quid, secundum quod aliquid dicitur esse proprium ad aliquid; est enim proprium Patris et Filii respectu Spiritus Sancti. Harum etiam notionum tantum quatuor sunt relationes, scilicet paternitas et filiatio, pro-

(α) *imperfectionem.* — *perfectionem* Pr.

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *intelligendi.* — Om. Pr.

cessio et communis spiratio. Innascibilitas vero non proprie dicitur relatio, nisi per reductionem, secundum quod negatio reducitur ad genus affirmationis, ut non homo ad genus hominis. Harum autem notionum, vel proprietatum, vel relationum, tres tantum sunt personales, id est, constituentes personas; unde habent quasi actum differentiæ constitutivæ, scilicet : paternitas, filiatio, processio. Aliæ duæ sunt notiones, sed non personales. Harum autem quinque notionum sufficientia sic patet. Ad hoc enim quod aliquid dicatur notio personæ tria requiruntur : primo, quod ad originem pertineat, quia relationibus originis personæ distinguuntur; secundo, quod pertineat ad dignitatem, quia persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente; tertio, quod dicat aliquid speciale, quia commune non est sufficiens principium innotescendi. Dico ergo quod pertinens ad originem potest significari vel affirmative vel negative. Si affirmative : aut dicitur secundum rationem principii, ut a quo alius; vel secundum rationem ejus quod est a principio, ut qui ab alio. Utrumque istorum dicit originem in communi; unde neutrum potest esse notio. Oportet ergo quod determinetur secundum specialem modum originis, qui non est nisi duplex, scilicet per modum naturæ, et per modum amoris. Et secundum utrumque habemus duas relationes, unam quæ designat rationem principii, et aliam quæ designat rationem ejus quod est a principio. Et sic sunt quatuor notiones, scilicet : paternitas et filiatio, quantum ad modum originis naturæ; processio et communis spiratio, quantum ad modum originis amoris. Si significatur negative, vel negatur ratio principii, vel ratio ejus quod est a principio. Si negatur ratio principii, non est ad dignitatem pertinens; et ideo non potest esse notio Spiritus Sancti, non posse esse principium alicujus divinæ personæ. Si negatur ratio ejus quod est a principio, aut in generali, aut in speciali. Si in speciali, non potest esse notio; quia quanto affirmatio est magis specialis, tanto negatio opposita est magis communis; sicut non homo est communius quam non animal, quia omne non animal est non homo, sed non convertitur. Si in generali, tunc erit negatio specialis, et ad dignitatem pertinens; unde notionem Patris faciet, quæ est innascibilitas, quæ significat non esse ab alio, secundum quod est proprietas Patris. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod, licet innascibilitas sit notio Patris, non tamen inspirabilitas.

Hanc probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 1, ad 4um, dicens : « In hoc quod dicitur ingenitus, removetur a Patre esse ab alio simpliciter, et non solum secundum aliquem determinatum modum. Quare autem nominetur per negationem specialis processionis, scilicet generationis, potest assignari triplex causa. Prima est, quia processio Spiritus Sancti ordine naturæ supponit generationem Filii; et ideo, quia negato priori removetur posterius, ad remotionem generationis a principio fontali, sequitur remotio processionis per modum amoris. Secunda est : quia, cum dicitur ingenitus, secundum quod est notio Patris, tollitur omnis modus consequendi generationem. Hoc enim convenit Patri in quantum est generationis principium, ut nullo modo generationem consequatur. Generationem autem consequitur aliquid secundum intellectum tripliciter : vel sicut genitum, ut Filius; vel sicut per generationem acceptum, ut divina essentia; vel sicut a genito procedens, ut Spiritus Sanctus. Unde nulli eorum convenit ingenitus secundum modum prædictum. Tertia ratio est : quia negatio ingeniti fundatur super rationem principii. Quamvis autem Pater sit principium utriusque processionis divinæ, tamen sola ratio per quam est principium generationis, est proprietas personalis, constituens personam Patris, scilicet paternitas. Et ideo, per negationem generationis, eadem persona convenientius et magis proprie notificatur. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 33, art. 4, ad 5um : « Proprietas Patris, prout est non ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quam per remotionem processionis Spiritus Sancti. Tum quia processio Spiritus Sancti non habet nomen speciale. Tum quia ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde, remoto a (α) Patre quod non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quod non sit procedens processione Spiritus Sancti; quia Spiritus Sanctus non est generationis principium, sed a genito procedens. » — Hæc ille.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam, arguitur sic, secundum Aureolum (dist. 28, q. 1, art. 1).

Primo. Illud quod dicit fontalem primitatem, dicit aliquid positivum. Sed innascibilitas, vel ingenitus, est hujusmodi. Igitur.

Secundo. Quia esse in se, est modus essendi substantiæ positivus; quare esse a se, erit modus subsistendi positivus in Patre. Sed illum modum dicit innascibilitas. Igitur.

(α) *a.* — Om. Pr.

Tertio. Quia esse ab alio dicit modum positivum in Filio. Non est autem minoris (α) dignitatis esse a se quam ab alio. Igitur.

Quarto. Quia esse a se non videtur aliud dicere quam habere sufficientiam subsistendi sine alio. Hoc autem est valde positivum. Ergo innascibilitas dicit aliquid positivum.

Quinto. Quia sicut infinitum vel indivisum significantur privative, et tamen realiter dicunt modum positivum, sic se habet non (β) esse ab alio, quod importatur per ly *ingenitus;* dicit enim esse a se, etc.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguitur sic (ab Aureolo, ibid.). Quoniam ingenitus, improductus, innascibilis, si teneantur adjective, vere de essentia prædicantur; unde hæc est vera, quod (γ) essentia est res improducta, et res ingenita, et res innascibilis, sicut et res increata. Nec potest dici ingenitum, et improductum, prout de essentia prædicantur, nisi teneantur negative tantum et non privative; quoniam aliqua essentia est genita et producta, et ita privatur a divina essentia, quod competit alicui essentiæ. Sed manifestum est quod innascibile et ingenitum, prout sunt notio in divinis, non prædicantur de essentia. Ergo (δ) non tantummodo sumuntur privative.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta quorumdam et Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguitur

Primo a quibusdam (apud Aureolum, ibid., art. 2), probantibus quod negatio importata per innascibilitatem, fundetur super essentiam ut non ab alio. Tum quia, si non esset in divinis distinctio personarum, sed unum tantum suppositum (ε), illud esset ingenitum; quia haberet essentiam non ab alio. Tum quia, per non habere essentiam ab alio, Pater sufficienter distinguitur a Filio et Spiritu Sancto, qui habent eam ab alio; et per consequens, ingenitum, quod est proprietas, et notio distinctiva, sufficienter fundatur in essentia ut non ab alio.

Secundo arguit Aureolus (ibid., art. 2) quod illa non fundetur super ratione principii. Quia illud, quo circumscripto, adhuc remanet quid innascibile, non est fundamentum innascibilitatis. Sed, circumscripta universalitate principii productivi respectu omnium qualitercumque producibilium vel productorum, adhuc potest intelligi aliquid innascibile, vel improductum; sicut philosophi intellexerunt primum principium improductum, nec tamen certum erat eis quod esset principium effectivum omnium producibilium. Ergo non est verum quod fundetur esse ingenitum super universalitatem principii productivi. — Et si dicatur quod illa negatio non fundatur super ratione principii ad extra, sed ad intra; — arguitur quod non : quia, secundum Augustinum, accidit ingenito quod sit pater, et e converso accidit genitori quod sit ingenitus. Istud etiam potest improbari sicut præcedens : quia, circumscripta ratione principii generativi, adhuc potest intelligi aliquid innascibile, ut probatum est de philosophis.

Tertio ad idem. Aut istud principium universale, aut fontalis fœcunditas super quam fundatur ingenitum, claudit fœcunditatem ad extra respectu creaturarum, et duplicem fœcunditatem ad intra respectu personarum simul; aut includit tantummodo fœcunditatem ad intra. Non potest dici quod simul includat illas fœcunditates; quia, secundum hoc, aliqua notio exigeret pro fundamento potentiam creativam, quæ tamen communis est tribus. Nec potest dici quod claudat duplicem tantum; quia altera illarum, scilicet spirativa fœcunditas, communis est Patri et Filio. Et iterum dicit Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 6), quod *si Filium non genuisset*, nec esset universale principium, *nihil prohiberet eum dici ingenitum.* Ergo non fundatur innascibilitas super ratione principii.

Quarto ad idem. Fundamentum privationis est de intellectu privationis; sicut patet quod de conceptu cæcitatis est oculus. Sed de conceptu innascibilitatis non est universale principium omnium; quia intelligens personam ingenitam in divinis, non oportet quod intelligat eam generantem, aut spirantem, aut universa creantem. Et hæc est ratio quare ingenitus est alia notio a genitore; potest enim distincte cognosci primà persona ut ingenita, nec tamen cognoscetur ut Pater. Ergo fontalis fœcunditas, vel universale principium, non est fundamentum negationis importatæ per ly *ingenitus.*

Quinto ad idem. Vel intelligitur quod totum simul (essentia et paternitas) fundant illam negationem; vel paternitas mere; vel essentia mere, ut tamen stat sub paternitate. Sed non potest dari primum; quia, secundum Augustinum, accidit ingenito quod sit pater; et e converso, accidit genitori quod sit ingenitus. Et eadem ratione, nec potest dari secundum, nec potest dari tertium; quia essentia, ut stat sub paternitate, nihil habet aliud quam cum includitur secum paternitas. Ergo non potest dici quod innascibilitas fundetur super essentiam, ut stat sub paternitate, etc.

Sexto. Quia si, per impossibile, generare et spirare non essent in primo supposito divino principationes aut productiones, sed essent modi absoluti aut aliquid aliud, ipsa constituerent suppositum innasci-

(α) *minoris.* — *majoris* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — *quia* Pr.
(δ) *ergo.* — Om. Pr.
(ε) *suppositum.* — *supremum* Pr.

bile, dum tamen essent realitates habentes esse a se, et non aliunde. Ergo patet quod accidit eis, ut constituunt personam innascibilem, quod importent auctoritatem universalis principii, vel sint fontalitates aut fœcunditates. Et hoc est quod innuit Augustinus, cum dicit quod *si Pater non genuisset, nihil prohiberet ipsum dici ingenitum*, dum tamen omnia ipsum constituentia essent realitates a se.

Septimo. Quia, si in Patre est vere principium productivum, tunc generare erit elicitum. Sed si generare est elicitum, cum constituat Patrem, sequitur quod Pater non erit inelicitus; ac per hoc nec erit ingenitus, aut perfecte innascibilis. Ergo innascibilitas non potest fundari super rationem principii elicitivi aut productivi ad intra.

Octavo arguitur ab aliis (apud Aureolum, ibid., art. 3). Quia fœcunditas ad aliquam productionem non intelligitur, nisi præintelligatur ut non habita per actum illius; unde voluntas in Spiritu Sancto non intelligitur ut fœcunda, pro eo quod habetur ut communicata per actum voluntatis; in Patre tamen et Filio, quia non habent voluntatem sibi communicatam per actum voluntatis, voluntas intelligitur ut proximum principium. Ergo a simili, potentia generandi non intelligitur in Patre proximum principium generandi, nisi intelligatur ut non habita per actum generandi; et per consequens, ingenitum præcedit generare et paternitatem in Patre; et sic non fundatur in eis.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta quorumdam. — Contra quartam conclusionem arguitur sic a quibusdam (apud Aureolum, ibid., art. 1).

Primo per rationem factam in principio quæstionis.

Secundo sic. Proprietas ad dignitatem pertinens, adveniens primo essentiæ, constituit personam. Sed innascibilitas ad dignitatem pertinet, sicut patet. Advenit etiam primo essentiæ quam paternitas; quia filiatio et paternitas, tanquam correlativa, sunt simul natura et intellectu; et per consequens innascibilitas esset posterior filiatione, et ita communicaretur Filio, cum omne posterius filiatione communicetur sibi; unde restat quod innascibilitas non sit posterior paternitate, immo sit prior ea. Ergo prima persona constituitur per innascibilitatem.

Tertio. Primum suppositum debet constitui proprietate, quæ maxime primitatem importat. Sed innascibilitas est hujusmodi. Plus enim est de ratione primi, quod non sit ab alio, quam quod ab eo sit aliud; unde ultimum in resolutione, est primum in compositione. Resolvendo autem statur in innascibili, quod non est ab alio priore; non statur autem in Patre, quia Pater potest esse ab alio. Ergo innascibilitas constituit primum suppositum.

Quarto. Augustinus dicit, 5. *de Trinitate* (cap. 6), quod *si Pater non genuisset, nihil prohiberet eum dici ingenitum*. Quærendum est ergo quid ingenitum esset. Aut enim persona ingenita; aut essentia ingenita. Sed non potest dici essentia ingenita, prout ingenitum dicit proprietatem Patris; non enim innascibilitas de essentia prædicatur nec de Filio aut de Spiritu Sancto, ut dicit Magister, in littera. Ergo esset persona ingenita; et per consequens constitueretur per ingenitum, vel per innascibilitatem.

Quinto. Persona debet constitui per proprietatem quæ magis pertinet ad dignitatem ipsius. Sed innascibilitas magis exprimit dignitatem primæ personæ, quam paternitas. Dignius enim est habere aliquid non communicatum alteri quam alteri communicatum, et dignius est non esse ab alio quam alterum esse ab eo; unde majoris dignitatis est in Deo quod est a nullo creatus, quam quod creaturæ creentur ab eo; innascibilitas autem exprimit circa Patrem quod non sit ab alio, paternitas vero quod aliud sit ab eo. Ergo innascibilitas magis constituet quam paternitas, cum perfectius exprimat dignitatem primæ personæ.

Sexto. In omni genere, primum est absolutissimum. Sed prima persona non esset absolutissima, in divinis, si paternitas eam constitueret; immo æque dependeret a Filio (α), sicut econtra, cum correlativa posita se ponant, et perempta se perimant. Ergo necesse est quod prima persona divina constituatur per aliam proprietatem a paternitate, et ita per innascibilitatem, cum non possit alia reperiri, secundum quam sit independens.

Septimo. Omne quod non est ab alio, a quo tamen est aliud, prius intelligitur non esse ab alio, quam aliud esse ab eo. In omni enim primo, essentialior est negatio prioris, quam ordo antecedentiæ respectu posterioris. Et confirmatur : Quia in habente ordinem ad antecedens et consequens, prior est ordo ad præcedens; sicut patet quod in Filio, ordo ad Patrem, quem importat filiatio, est prior respectu ad Spiritum Sanctum, quem importat spiratio; quare, secundum hoc, negatio ordinis ad præcedens, videtur esse prior quam ordo ad subsequens; affirmatio enim et negatio sunt in eodem. Sed constat quod innascibilitas negat in Patre ordinem ad præcedens; paternitas vero ponit ordinem ad subsequens. Ergo persona Patris est per prius innascibilis quam Pater, et per consequens innascibilitate constituetur.

Octavo. Eadem proprietate constituitur persona Patris, et distinguitur. Sed distinguitur per innascibilitatem. Dicit enim Damascenus (*de Fide orth.*), lib. 1, cap. 8, quod *omnia quæcumque habet Pater, Filii sunt; præter non generationem, quæ non significat substantiæ differentiam, sed exsi-*

(α) *a Filio. — ad Filium* Pr.

stentiæ modum. Et infra : *Omnia habet Filius propter Patrem, hoc est, quia Pater habet ea, præter ingenerationem, et generationem, et processionem.* Et cap. 10, subdit quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unum secundum omnia, præter ingenerationem, et generationem, et processionem. Ergo persona Patris videtur constitui per innascibilitatem.

Nono (ibid., art. 3). Si paternitas constituit primam personam, quæritur quomodo essentia determinatur ad eam. Si enim determinatur ad eam a se et ex se, videtur quod paternitas sit communis aliis personis. Quod enim determinatur ad aliquid ex se, ubicumque sit, habet illud; et per consequens, essentia, ut in Filio, haberet paternitatem, et Filius esset Pater. Si autem determinatur ab alio essentia ad paternitatem, jam Pater non erit prima persona; quia videtur esse originata, vel aliquo modo dependens ab illo quod essentiam determinat ad primam proprietatem.

Confirmatur. Quia si essentia determinat se ex se ad primum suppositum, vel ad paternitatem : aut hoc intelligitur quod determinat se productive, quasi essentia primam proprietatem ex se emittat pullulando, quasi essentia sit substratum, et emittat proprietatem eo modo quo aqua calida causat in se frigiditatem; aut hoc intelligitur quia essentia determinat se formaliter, vel quasi subjective, ad ipsas proprietates, sicut anima determinat se ad perficiendum per prius cor quam alias partes animalis, et ad perficiendum alias mediante corde. — Non potest dari primus modus. Tum quia sequitur quod proprietas esset alia res ab essentia, ex quo pullularet ab ea. Tum quia omne vere genitum potest appellari filius, et secundum illum modum Deus vere generat primum suppositum, et sic essent duo filii in divinis. Tum, si divina essentia ad illam proprietatem productive se determinat, necessario inter essentiam et proprietatem, aut primum suppositum, esset relatio realis producentis ad productum, et econtra producti ad producens; et per consequens, oppositæ relationes originis essent in eodem supposito. Tum quia, secundum hoc, essentia esset vere pater primæ personæ, cum eam produceret. — Nec potest dari secundus modus. Quia nihil determinat se ad aliquid, nisi illud ab eo profluat; sicut patet de sole quod non determinat se ad illustrandum per prius partem aeris sibi propinquiorem, nisi quia illustratio profluit ab eo; nec anima ad vivificandum per prius cor, nisi quia operationes vitales fluunt ad cor immediate ab anima, vel saltem actus primus, qui est perficere et vivificare, est per prius ab anima in corde. Unde quando aliqua sic se habent, quod nec unum fluit ab alio, nec aliquid circa alterum fit ab alio, non apparet quo modo ibi unum se determinet ad aliud. Sed probatum est quod proprietates non fluunt ab essentia, nec econtra; nec essentia est forma proprietatum, ut eas perficiat in aliquo esse ut subjectum, vel eas recipiat in seipsa. Ergo nullo modo determinat se ad eas.

Si dicatur quod essentia et paternitas ex seipsis determinantur ad hoc quod invicem uniantur, ita quod quodlibet est ratio hujus determinationis, in quantum quodlibet est res simpliciter prima, non habens quamcumque distinctionem ab alio, sed est aptum fundare eamdem unitatem cum alio; — non valet. Tum quia ex quo essentia determinat se ad paternitatem, paternitas erit formaliter in Filio. Tum quia impossibile est esse duas res simpliciter primas, quin sit devenire ad unam quæ est simpliciter prima; et ita oportebit quod paternitas reducatur ad essentiam, tamquam ad primum a quo pullulat.

§ 5. — CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli, Scoti et aliorum. — Contra quintam conclusionem arguitur

Primo sic, secundum Aureolum (ibid., art. 4). Quia nulla natura, ex hoc quod habetur ab alio, contrahit aliquam ignobilitatem, nisi illam quæ formaliter sequitur eam. Si enim natura formaliter sit æque nobilis, per hoc quod erit ab alio, non efficietur ignobilis; ignis enim generans et genitus sunt æque nobiles in natura, nec generari indignitatem importat in genito, dum tamen forma ignis participetur ex æquo. Cum igitur habere naturam ab alio, nullam ignobilitatem importet formaliter, nisi aliunde quam ex esse ab alio hujusmodi indignitas contrahatur, non apparet quod non habere naturam ab alio, importet aliquam dignitatem; cujus oppositum videtur illa conclusio ponere; quia ex hoc ponit quod innascibilitas potest esse notio, quia dicit dignitatem, scilicet non esse de principio.

Secundo sic. Quia, secundum Scotum, falsum videtur quod omnis notio, seu proprietas personalis, importet aliquam dignitatem; immo sufficit quod non dicat indignitatem; quia proprietates personales non dicunt perfectionem nec imperfectionem, quia non sunt finitæ nec infinitæ. Quod probatur tripliciter. — *Primo.* Quia finitum et infinitum sunt passiones quantitatis, 1. *Physicorum* (t. c. 36); nunc autem relationi non competit quantitas molis, nec quantitas virtutis, cum non sit principium actionis; quare relatio, secundum suum genus, non est capax finitatis aut infinitatis. — *Secundo.* Quia relatio non suscipit magis nec minus, secundum suam rationem formalem, sed tantum per fundamentum, ut patet, *in Prædicamentis;* et per consequens, nec finitatem aut infinitatem. — *Tertio.* Quia, si relationes essent formaliter infinitæ, sequitur quod personæ essent formaliter infinitæ; et ita essent tres infiniti in divinis; quod est contra regulam Athanasii : *Non tres immensi, sed unus immensus.* Et majus inconveniens sequitur, si relatio-

nes essent formaliter finitæ; quia tunc personæ divinæ essent finitæ, et aliquid limitatum esset in Deo, et id quod Deus. Unde relinquitur quod nec sunt finitæ, nec infinitæ.

Tertio arguitur sic, secundum Aureolum (ibid., art. 4). Quia, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 33, ingenitus importat negationem passivæ generationis; unde tantum est dicere, ingenitus, sicut, non Filius. Tunc sic : Quandocumque aliqua æquipollent, de quocumque prædicatur unum, et reliquum. Sed de Spiritu Sancto vere dicitur quod non est Filius. Ergo de ipso dicetur quod est ingenitus et innascibilis. Et sic sanctus Thomas non potest salvare quod ingenitum sit notio Patris, si ly *ingenitus* solum dicat negationem passivæ generationis. — Confirmatur. Quia Augustinus dicit, 12. *de Trinitate,* quod ideo solus Pater appellatur ingenitus, quia solus non est de alio. Ex quo apparet quod ingenitus privat non solum generationem passivam, immo omne esse ab alio (α); et per consequens, ingenitus et non Filius non æquipollent.

Quarto arguitur (a quibusdam, apud Aureolum, dist. 29, q. 1, art. 4), probando quod oportet dare sextam notionem. Dignitatis est (β) enim in omni persona, non produci (γ) ea productione qua producit; ideo enim ingenitum ad dignitatem in Patre pertinet, quia negat omnem processionem. Sed inspirabilitas, in Filio, negat ab eo productum esse per spirationem, secundum quam ipse producit. Igitur ista negatio ad dignitatem Filii pertinet. Et sic sunt sex notiones; cujus oppositum dicit illa conclusio.

Quinto. Si sexta notio negatur, hoc erit quia non fuit assuetum quod poneretur. Sed hæc ratio prohibere non debet. Tum quia a principio non ponebantur nisi tres; Salvator enim, *Matth.* ult., non expressit nisi paternitatem, filiationem, et spirationem. Tum quia, tempore Ambrosii, innascibilitas non ponebatur notio, ut patet in 3. lib. *de Spiritu Sancto,* ubi dicit quod in divinis scripturis ingenitum nunquam invenit. Tum quia communis spiratio, tempore Magistri, nondum erat inventa, ut patet expresse, præsenti distinctione. Ergo non est irrationabile, si ponitur sexta notio, præsertim quia senarius numerus congruit perfectioni, secundum quod dicit Augustinus, 4. *Super Genesim, ad lit.* (cap. 2).

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta. **Ad primum** contra primam conclusionem, negatur major; quia primitas non dicit formaliter positivum, sed potius negationem prioris; primum enim est ante quod nihil est. Similiter falsum est quod innascibilitas dicat fontalitatem. Illa enim fontalitas est potentia generandi, vel principium originis, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 33, art. 4, ad 1um : « Quidam, inquit, dicunt quod innascibilitas, quam significat hoc nomen, ingenitus, secundum quod est proprietas Patris, non dicitur tantum negative, sed importat vel utrumque simul, scilicet quod Pater a nullo est, et quod est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem, et fontalem plenitudinem. Sed hoc non videtur verum (α); quia tunc innascibilitas non esset (β) alia proprietas a paternitate et spiratione, sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi; nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quam principium (γ) originis. » — Hæc ille.

Ad secundum. Dicit Aureolus quod esse in se non addit ad substantiam aliquid positivum, sed negationem dependentiæ, quæ competit accidenti. Ego autem dico quod esse in se addit ad substantiam, sed non ad esse substantiæ, aliquid positivum.

Ad tertium dico quod non est simile de esse ab alio et de esse a se; quia primum dicit veram productionem passivam, secundum autem excludit omnem productionem. Nec oportet quod secundum sit positivum, sed quod fundetur super positivum dicens dignitatem, scilicet super paternitatem, vel potentiam generandi. Unde sanctus Thomas, 1. *Sent.*, dist. 28, q. 1, art. 2, ad 2um : « Quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione supra quam fundatur. »

Ad quartum negatur antecedens. Non enim esse a se dicit talem sufficientiam exsistendi, in qua fundatur, si tamen esse in se sit idem quod non esse in alio. Ita in proposito : non esse ab alio fundatur super sufficientia essendi in Patre.

Ad quintum, negatur quod infinitas dicat aliquid positivum; immo potius negat limitationem formæ per materiam, vel materiæ per formam.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad illud quod objicitur contra secundam conclusionem, dico quod argumentum illud concludit quod hoc nomen, ingenitus, prout est nomen adjectivum privativum, dici potest de essentia divina, prout dicit privationem generationis et processionis; sed non prout privat omnem modum essendi ab alio, vel omnem modum communicabilitatis, ut declaratum est in conclusione.

(α) *alio.* — *eo* Pr.
(β) *Dignitatis est.* — *Dignitas* Pr.
(γ) *produci.* — *producitur* Pr.

(α) *verum.* — Om. Pr.
(β) *esset.* — *erit.* Pr.
(γ) *principium.* — *principia* Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta quorumdam et Aureoli. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem dicitur, negando antecedens, si intelligatur sic, quod scilicet illa privatio quam dicit innascibilitas, sit ista negatio, scilicet non esse ab alio, et ista negatio fundetur in essentia nuda. Tunc enim illa privatio conveniret cuilibet supposito divinæ essentiæ; communicata enim essentia, communicatur omne fundamentum in ea, sive positive, sive privative. Si autem intelligatur quod ista privatio fundatur in essentia cum illo modo exsistendi non ab alio, ita quod tam modus ille quam essentia fundent illam privationem; hoc etiam est inintelligibile. Quia ille modus, scilicet non esse ab alio, includitur in dicta privatione; modo, idem non fundat seipsum. Et sic illud antecedens non est intelligibile, quocumque modo, quin sit falsum.

Nec valet prima probatio. Dico enim quod si in divinis non esset nisi unicum suppositum, sibi non conveniret innascibilitas, de qua loquimur. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 28, q. 1, art. 2, ad 3um, sic dicit : « Remota paternitate per intellectum, non remanet hypostasis Patris. Et quod dicitur in littera, quod remanet ingenitum, est intelligendum quantum ad communem rationem ingeniti et Patris, quia separatim inveniuntur in diversis; non autem secundum quod utrumque ponitur proprietas Patris. Nihilominus tamen, remota paternitate, remanet ingenitum in Deo, non quasi proprietas vel notio alicujus personæ, sed quasi attributum essentiæ, ut immensus et increatus. » — Hæc ille.

Nec similiter procedit secunda probatio dicti antecedentis. Dico enim quod per non habere essentiam ab alio, ut ista negatio fundatur in paternitate, Pater suppositaliter distinguitur ab aliis; non autem si illa negatio immediate super essentiam fundaretur; jam enim esset attributum essentiæ; nec ut sic, distinguit suppositum a supposito ejusdem naturæ; talis enim negatio non requirit distinctionem suppositorum in divinis.

Ad secundum, patet per idem. Dico enim quod innascibilitas fundatur super ratione principii notionalis. Licet autem primum suppositum, dato quod non esset principium notionale, per impossibile, adhuc diceretur ingenitum et innascibile, prout talia dicuntur attributa divinæ essentiæ; non tamen ut dicunt notionem; nec illo modo philosophi cognoverunt innascibilitatem, aut Deum esse ingenitum.

Ad tertium, patet per idem. Et similiter **ad quartum**.

Ad quintum dicitur quod illa privatio fundatur super paternitate, ut ponit tertia et quarta conclusio in suis probationibus. Nec valet hujus improbatio. Licet enim ingenito, secundum communem rationem ingeniti, accidat esse genitorem; non tamen ingenito notionaliter.

Ad sextum patet per idem. Si enim paternitas et communis spiratio non essent relationes, nec aliquo modo principia vel de ratione principii notionalis, sed essent modi absoluti, innascibilitas Patris esset attributum, et non notio.

Ad septimum dico quod prima consequentia non valet; quia potentia generandi non est elicitiva secundum rem activæ generationis, sed geniti productiva. Dato verumtamen quod, secundum nostrum modum intelligendi, generare sit elicitum, ipsum tamen non ut sic Patrem constituit, nec paternitas ut relatio; sed quomodo constituat, alias fit sermo (dist. 26).

Ad octavum negatur antecedens. Nec valet simile de Spiritu Sancto; nam principium spirandi non includit solam voluntatem, immo voluntatem cum notione communi Patri et Filio, quæ non est in Spiritu Sancto.

§ 4. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta quorumdam. — **Ad primum** contra quartam conclusionem, dicitur quod Pater constituitur per paternitatem, non ut est relatio, sed ut est quædam forma incommunicabilis, tenens vicem differentiæ constitutivæ, vel potius principii individuantis; et ut sic, præcedit generare, secundum intellectum.

Ad secundum, negatur quod innascibilitas primo adveniat essentiæ; immo sequitur paternitatem, ut est constitutiva, non ut est relatio. Nec valet improbatio : quia paternitas præcedit filiationem (α), ut est constitutiva Patris; licet sit simul natura, ut est relatio.

Ad tertium dicitur quod primum suppositum potest dupliciter considerari : uno modo, quantum ad hanc rationem negativam vel privativam, scilicet primitatis; alio modo, quantum ad rationem sibi propriam, in quantum scilicet est Pater, vel hujusmodi. Loquendo de ipso, primo modo, dico quod primum suppositum constituitur in esse primi per innascibilitatem; sed loquendo de ipso quantum ad id quod est, et quantum ad hoc quod est tale suppositum, dico quod implicat contradictionem ipsum constitui per talem negationem. Primum in suo simili ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra, scilicet dist. 28, art. 2, q. 1, ad 4um : « Innascibilitas, inquit, non est principium generationis in Patre, quasi forma eliciens hanc operationem, sed solum quasi ponens aliquam conditionem. Sicut enim videmus in alterationibus, quod prima alteratio est quam operatur alterans non alteratum, et (β) ex hoc quod non est alteratum, alteratio quam

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *et.* — Om. Pr.

facit, est prima; ita etiam prima generatio est quæ est generantis non geniti. Unde istam conditionem, quod sit prima generatio, habet ex hoc quod generans est ingenitus. Sed principium formale eliciens generationem, est forma Patris; sicut calor est principium calefactionis in calefactivo. » — Hæc ille. — Ita in proposito : dico quod primum suppositum habet istam conditionem, quod scilicet sit primum, per innascibilitatem; et consequenter potest dici quod in esse primi constituitur per innascibilitatem. Sed quod sit suppositum cui competit talis primitas, non habet ex tali negatione, quia omnis negatio est posterior affirmatione, et fundatur in ea; et per consequens, aliqua proprietas positiva præcedit illam negationem in primo supposito, ratione cujus ei convenit talis negatio vel privatio. — Tunc ad argumentum, negatur antecedens. Non enim primum suppositum in esse suppositi potest constitui per proprietatem, maxime importantem primitatem; immo potius per fundamentum illius proprietatis, quod est aliquid positivum.

Ad quartum dictum est prius. Si enim Pater non genuisset, ipse esset ingenitus innascibilitate quæ est attributum essentiæ, non innascibilitate notionali. Et ita intendit Augustinus.

Ad quintum, negatur minor. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad 2um, sic dicit : « Quidquid habet negatio de dignitate, habet ab affirmatione super quam fundatur; et ideo innascibilitas, quæ fundatur super paternitatem, non tantum pertinet ad dignitatem sicut talis paternitas. » — Hæc ille. — Tunc ad probationem, dico quod non est dignius non esse ab alio, quam alterum esse ab eo, ubi non esse ab altero fundatur super principium quo alterum est ab eo; sicut in proposito, innascibilitas fundatur super generare.

Ad sextum negatur minor; et procedit ex suppositione falsi, scilicet quod paternitas, ut est relatio, constituat Patrem; quod non est verum.

Ad septimum dicitur quod, loquendo de primo, quantum ad illud quod est fundans primitatem, et non ut est primum, in omni primo est aliquid prius primitate, scilicet positivum, in quo fundatur primitas. Conceditur tamen quod in primo, puta Patre, prius intelligitur innascibilitas, quæ dicit negationem prioris, quam paternitas, ut est relatio et habitudo Patris ad Filium; sed innascibilitas non est prior, immo posterior paternitate, ut est constitutiva Patris.

Ad octavum dicitur quod Pater distinguitur a Filio et Spiritu Sancto per paternitatem et spirationem activam. Nec hoc negat Damascenus, licet dicat quod ingeneratio distinguit Patrem a Filio, quod consequitur prout ingeneratio est notio; et hoc habet a suo fundamento, scilicet paternitate; si enim innascibilitas non fundaretur super tali proprietate, non haberet distinguere supposita ejusdem naturæ, sed esset attributum essentiæ, et distingueret Patrem a creaturis et non a Filio, quia ibi non esset. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 40, art. 3, ad 3um, dicit sic : « Remota paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis personis, sed ut distinguitur a creaturis, ut judæi intelligunt. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 4, ad 4um et 9um. — Ex quo patet quod innascibilitas non habet distinguere Patrem ab aliis personis, nisi in quantum in paternitate fundatur; remota enim paternitate, non distingueret eum nisi a creaturis, etc.

Ad nonum dico quod essentia non determinat se isto modo ad paternitatem, quasi paternitas fluat ab essentia, aut producatur vel eliciatur ab ea. Nec determinat se, isto modo, quasi quodam ordine prioris ad posterius sit nata subsistere in tribus personis. Sed sic est ex se determinata, in quantum talis natura, quod convenit sibi immediate subsistere in persona Patris, et immediate determinare ad talem proprietatem, quæ est principium generandi; ad secundam vero personalitatem, mediante prima a qua secunda producitur; et ad tertiam, mediante prima et secunda; non intelligendo ibi quamcumque prioritatem extra intellectum, nec distinctionem essentiæ a proprietatibus, nec effluxum proprietatum ab essentia, sed ordinem originis unius personæ ab alia, et unius a (α) duabus; ita quod essentia divina, in quantum talis natura ex se determinata ad subsistendum in tribus personis et ad identificandum sibi tot vel tot relationes, ex hoc quod talis natura, est ex se determinata ad immediate subsistendum in tali personalitate, et ad alias mediante prima, et ad identificandum sibi immediate paternitatem constitutivam primi suppositi, et communem spirationem in eodem supposito, et mediante paternitate filiationem, mediante communi spiratione processionem; intelligendo illam mediationem solum secundum ordinem originis, carentem priori et posteriori extra intellectum.

Tunc ad impugnationem hujus partis, quam facit Aureolus contra Scotum, cujus est dicta imaginatio in parte, dicitur quod non oportet quod illorum unum fluat ab alio, vel aliquid circa illud fiat ab alio, quorum unum determinatur ad alterum, cum nulla realis distinctio est inter illa; sed primitas secundum intellectum, sicut natura entis, determinatur immediate ad substantiam, et mediante substantia determinatur ad accidens; nec tamen natura entis aliquid facit circa naturam substantiæ, nec econtra; et natura substantiæ prius determinatur ad substantiam immaterialem quam corporalem, cum natura substantiæ non sit in rebus materialibus nisi per immaterialem substantiam, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 25). Verumtamen exempla ista non sunt usquequaque sufficientia,

(α) *a.* — *in* Pr.

sicut nec alia quæ ex creaturis ad superintelligibilia transferuntur.

Ad illud quod additur de primitate, etc., dicitur quod nullæ duæ res in eodem supposito sunt simpliciter primæ : quia essentia et relatio non ponunt in numerum rerum, sed rationum; et ut sic, relatio est posterior absoluto.

§ 5. — AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli, Scoti et aliorum. — **Ad primum** contra quintam conclusionem, dicitur quod habere naturam ab alio, non dicit indignitatem; tamen communicare naturam alteri, est dignitas in principio activo, quia omne agens agit in quantum est actu. Et ideo, quia illa negatio essendi ab alio, quam dicit innascibilitas, fundatur in principio generandi, ideo illa negatio non ex se, sed ex suo fundamento, dignitatem habet; sicut non esse in alio, habet dignitatem propter esse substantiæ in quo fundatur.

Ad secundum dicitur quod notio, isto modo, dicitur esse quid ad dignitatem pertinens, non quia relatio, ut relatio, dicat perfectionem aliquam; immo, ut sic, non habet quod sit aliquid; sed quia relationes illæ, quæ dicuntur notiones, sunt signa dignitatis et perfectionis ejus in quo sunt. Paternitas enim, cum fundetur super actum generandi, signum est actualitatis Patris; cum omne agens, in quantum hujusmodi, sit in actu et perfectum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 13). Similiter filiatio, cum fundetur super nativitate viventis a vivente, signum est perfectionis naturæ illius de quo dicitur. Similiter processio Spiritus, cum fundetur super actum perfecti amoris, signum est perfectionis naturæ intellectualis, in qua sola talis processio reperitur. — Dico tamen quod quælibet relatio divina, est infinita secundum rem; nec argumenta ibi facta concludunt oppositum. Unde, ad *primam probationem*, dicitur quod relationi non repugnat quantitas virtutis, sumendo quantitatem virtutis pro quantitate actus; quidquid sit de hoc, sumendo virtutem pro principio actionis. — *Secunda* similiter non concludit ad sensum dictum; quia, licet intentio relationis proveniat effective a fundamento, tamen formaliter est in relatione, ut patet de similitudine. — *Tertia* similiter non concludit. Sicut enim quælibet relatio divina est Deus, non tamen sunt tres dii; ita quælibet secundum rem est infinita, cum sit suum esse, et nullo modo per aliquod susceptivum limitata. Nec tamen (α) sequitur quod sint tria infinita; quia, in divinis, non est nisi unum esse quo omnia formaliter subsistunt quæ sunt in Deo.

Ad tertium dicitur quod mens sancti Thomæ est quod ingenitus, quantum ad illud a quo imponitur ad significandum, dicit negationem passivæ generationis; sed tamen, quantum ad illud ad quod imponitur ad significandum, significat negationem cujuslibet processus vel originis ab alio, ut dictum est in sexta conclusione. Et ideo argumentum non procedit contra mentem sancti Thomæ, sed solum contra verba.

Ad quartum dicitur quod, licet pertineat ad dignitatem inspirabilitas, non tamen est notio, quia deficit sibi conditio notionis, scilicet quod sit quid speciale; modo negatio specialis processionis, non est quid speciale, immo commune. Sicut etiam innascibilitas non esset notio, si solum significaret negationem generationis passivæ; et ideo negat omnem modum essendi ab alio.

Ad quintum dicitur quod nulla dictarum causarum assignatur quare inspirabilitas non dicitur notio; sed quia deficiunt sibi conditiones notionis positæ in quinta conclusione, etc.

Ad argumentum in pede quæstionis, responsum est ad primum contra quartam conclusionem.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XXIX.

QUÆSTIO I.

UTRUM NOMEN PRINCIPII, NOTIONEM DISTINCTAM DESIGNET

CIRCA vigesimam nonam distinctionem quæritur : Utrum nomen principii significet notionem distinctam.

Et arguitur quod non. Quia nomen commune tribus, non est notio in divinis; cum notio non sit aliud quam signum, vel proprietas, distincte significans personam. Sed principium est commune tribus; quoniam tota Trinitas est unum universorum principium, quod *ab initio temporis utrumque de nihilo condidit creaturam*, ut habetur, Extra, *de Trinitate,* capit. *Firmiter.* Ergo principium non potest esse notio in divinis.

In oppositum arguitur : Quia omnis proprietas pertinens ad originem, significat notionem; quia talis proprietas notificat conditionem personæ. Sed non solum generare et generari, quæ consequuntur paternitas et filiatio, sunt origo activa et passiva in Deo; immo spirare et spirari. Ergo necesse est quod habeantur proprietates et habitudines respective. Est autem ex parte spirati processio. Ergo ex parte ipsius spirare, debuit esse alia notio, quæ non habet

α) nec tamen. — non Pr.

nomen exprimens, nisi vocabulum generale principii; quare principium significat notionem distinctam.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod notiones ponendæ sunt in divinis, sive proprietates in abstracto notificantes personas.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 32, art. 2, ubi sic dicit : « Præpositivus, attendens simplicitatem personarum, dicit non esse ponendas proprietates et notiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere : Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum; ita, cum dicitur in divinis, paternitas, intelligitur Pater. Sed, sicut supra ostensum est, divinæ simplicitati non præjudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia, sicut intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad divinam simplicitatem, secundum quod in se est consideranda; et ideo secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundum quod invenitur in rebus sensibilibus, a quibus cognitionem accipit; in quibus, ad designandum simplices formas, nominibus abstractis utimur, ad designandum vero res subsistentes, utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, ratione simplicitatis, per nomina abstracta significamus, ratione vero subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et concreto significare, ut cum dicimus : Deum et divinitatem, sapientiam vel sapientem; sed etiam nomina personalia, ut dicamus : paternitatem et Patrem. Ad quod duo præcipue nos cogunt : — Primo quidem, hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem et Filium et Spiritum Sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sint unus Deus, et quo sint tres personæ, respondetur quod essentia vel divinitate sunt unum; ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit distingui personas; et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significatæ, ut paternitas et filiatio. Et ideo essentia significatur in divinis ut quid, persona ut quis, proprietas ut quo. — Secundo, quia unam personam invenimus referri ad duas personas, scilicet personam Patris ad personam Filii et Spiritus Sancti; non autem una relatione, quia sic sequeretur quod etiam Filius et Spiritus Sanctus, una et eadem relatione referrentur ad Patrem; et sic, cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur (α) quod Filius et Spiritus Sanctus non essent duæ personæ.

Nec potest dici, ut Præpositivus dicebat, quod sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimode se habeant ad ipsum, sic Pater una relatione refertur ad Filium et Spiritum Sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad ipsum. Quia, cum ratio specifica relativi consistat in hoc (β) quod ad aliud se habet, necesse est dicere quod sint duæ relationes diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis (γ) correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse in Domino (δ) et Patre, secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius; Filius autem et Spiritus Sanctus, non secundum relationes unius rationis referuntur ad (ε) Patrem. Unde non est simile. Et iterum, in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam; relationes autem rationis in Deo multiplicare, non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, qua refertur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde, secundum duas relationes Filii et Spiritus Sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi in Patre duas relationes, quibus referatur ad Filium et Spiritum Sanctum. Unde, cum non sit nisi una persona Patris, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1.

Quomodo autem differant proprietas, relatio, et notio, dictum est in quinta conclusione quæstionis præcedentis.

Secunda conclusio est quod nomen principii proprie dicitur in divinis, et competit uni personæ respectu alterius.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 33, art. 1, ubi sic ait : « Hoc nomen, principium, nihil aliud significat quam illud a quo procedit aliquid; omne enim a quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse principium, et e converso. Cum igitur Pater sit a quo procedit alius, sequitur quod Pater sit principium. » — Et ibidem, ad 1um : « Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ sicut nomine principii; sed (ζ) latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solum nomine principii. Cujus

(α) *sequeretur.* — *sequitur* Pr.
(β) *in hoc.* — Om. Pr.
(γ) *eis.* — *ei* Pr.
(δ) *Domino.* — *Deo* Pr.
(ε) a verbo *Deum* usque ad *referuntur ad*, om. Pr.
(ζ) *sed.* — *et* Pr.

ratio est : quia principium est communius quam causa, sicut causa est communius quam elementum ; primus (α) enim terminus vel pars rei, dicitur rei principium, non autem causa. Quanto autem aliquod nomen est communius, tanto convenientius assumitur in divinis ; quia nomina, quanto sunt magis specialia, tanto magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen, causa, videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero ; quod non importat nomen principii. In omnibus enim causæ generibus, semper invenitur distantia inter causam et illud cujus est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solum secundum quemdam ordinem ; sicut cum dicimus primam partem lineæ esse principium lineæ. »

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 29, q. 1, art. 1, cum sic ait : « Ad significandum ordinem divinarum personarum, utendum est talibus nominibus, qualia modo originis competant ; quia, secundum Hilarium (4. *de Trinitate*), sermo debet rei esse subjectus. Hoc autem invenimus in origine personarum divinarum, quod tota essentia unius accipitur in alia, ita quod una numero est essentia trium, et similiter idem esse. Et ideo, ad significandum ordinem talis originis, non competit nomen causæ, propter duo : Primo, quia omnis causa, vel est extra essentiam rei, sicut efficiens et finis ; vel pars essentiæ, sicut materia et forma. Secundo, quia omnis causa habet ordinem principii ad esse sui causati, quod per ipsam constituitur. Pater autem non habet aliquem ordinem principii ad esse Filii, sicut nec ad suum esse, cum unum et idem sit esse utriusque. Unde Pater non est causa, sed principium Filii ; quia principium dicit ordinem originis absolute, non determinando aliquem modum qui ab origine personarum sit alienus. Invenitur enim aliquod principium quod non est extra essentiam principiati, sicut punctus a quo fluit linea ; et aliquod quod non habet influentiam ad esse principiati, sicut terminus a quo dicitur principium motus, et sicut (β) mane dicitur principium diei. Sed nomen auctoris addit super rationem principii hoc quod est non esse ab alio. Et ideo solus Pater dicitur auctor, quamvis etiam Filius principium dicatur notionaliter. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod principium non dicitur univoce in divinis secundum quod dicitur Deus principium personæ divinæ et creaturæ, sed analogice.

Hanc ponit sanctus Doctor in *Scripto*, ubi supra (dist. 29, q. 1), art. 2 (q[la] 1[a]) : « Idem, inquit, est judicium de principio, sicut de origine supra quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter. Aut secundum communem rationem originis, quod est aliquid ab alio esse ; et sic una ratio est communis ad originem personarum et ad originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogice ; et similiter nomen principii. Potest etiam considerari secundum quod determinat modum originis ; et sic sunt diversæ speciales rationes originis et principii. Sed hoc non facit æquivocationem ; quia sic etiam, secundum Philosophum, *de Anima* (t. c. 8) : *animalis ratio, secundum unumquodque, est alia et alia.* » — Hæc ille.

Ibidem etiam dicit (q[la] 2[a]) : « Processio creaturarum exemplatur a processione divinarum personarum ; unde, absolute considerando, per prius dicitur principium respectu personæ, quam respectu creaturæ. Sed tamen sciendum quod in principio, secundum quod dicitur respectu creaturæ, est considerare ipsam habitudinem, quæ temporalis est, et illud in quo fundatur ista habitudo, scilicet virtus vel operatio divina ; in quibus tamen non est ratio principii, nisi quasi habitualiter. Et sic, secundo modo considerando principium, secundum quod dicitur respectu creaturæ, est prius quam principium divinæ personæ, quod fundatur in proprietate, per modum quo essentiale dicitur prius notionali secundum intellectum. Sed hoc non est nisi secundum quid. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod principium, in divinis, prout una persona dicitur principium respectu alterius, dicit notionem, quæ est origo, non autem prioritatem.

Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 29, art. 1), ad 1[um], sic ait : « Nomen principii impositum est secundum quod invenitur in creaturis, ubi principium est prius aliquo modo principiato ; ideo a prioritate imponitur. Sed tamen imponitur ad significandum illud a quo aliquid est. Unde, quamvis quantum ad modum significandi divinis non competat, sicut et alia nomina quæ a nobis sunt imposita ; tamen, quantum ad rem significatam, propriissime competit ibi ratio principii. » — Hæc ille.

Item 1 p., q. 33, art. 1, ad 3[um], dicit : « Licet hoc nomen, principium, quantum ad id a quo imponitur, videatur a prioritate sumptum ; non tamen significat prioritatem, sed (α) originem. Non enim idem est (β) quod significat nomen, et a quo imponitur. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Potentia Dei*, q. 10, art. 1, ad 10[um] : « Licet, inquit, principium secundum ratio-

(α) *primus.* — *prius* Pr.
(β) *sicut.* — *sic* Pr.

(α) *sed.* — *secundum* Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

nem nominis a prioritate sumatur, non tamen imponitur ad significandum prioritatem, sed originem; sicut etiam hoc nomen, lapis, non imponitur ad significandum læsionem pedis, licet ab hac nomen sumi videatur. Licet ergo Pater non sit prior Filio, est tamen ejus principium. » — Hæc ille.

Primo etiam *Sentent.*, dist. 29, ubi supra, art. 3, ostendit quomodo una notio secundum numerum est Patris et Filii, secundum quam dicuntur principium Spiritus Sancti. Licet autem principium dicat notionem in divinis, non tamen dicit aliquam notionem specialem, sed in communi; ut ipse ostendit, dist. 26, q. 2, art. 3, ubi ostendit quod ad hoc quod aliquid dicatur notio personæ, requiritur quod pertineat ad originem; secundo, quod pertineat ad dignitatem; tertio, quod sit aliquid speciale, ut allegatum fuit in præcedenti quæstione. — Et idem ponit, 1 p., q. 32, art. 3, per totum.

Idem ponit, q. 36, art. 4, ubi dicit sic : « Hoc nomen, principium, significat proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, Pater et Filius, etiam in creatis; unde numerum accipit a forma significata. Sicut ergo Pater et Filius sunt unus Deus, propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, Deus; ita sunt unum principium, propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, principium. » — Hæc ille.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Gregorii et aliorum. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra primam conclusionem, secundum Gregorium (dist. 27, q. 1, art. 2, concl. 3). Si in divinis personis essent plures proprietates : aut essent intrinsecæ ipsis personis, inclusæ in eis; aut essent eis extrinsecæ. Non potest dari secundum : quoniam vel ipsæ essent subsistentes per se, et sic per consequens essent persona, ex quo ultra sequitur quod in divinis ad minus essent sex personæ, scilicet Pater et Filius et Spiritus Sanctus, et tres aliæ earum proprietates, quod est erroneum; vel essent personis inhærentes vel insistentes, sicut formæ suis materiis, quod etiam est impossibile in Deo, qui nulli subsistere potest, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 5. Sed nec potest dari primum, scilicet quod sint aliquæ entitates intrinsecæ, inclusæ in ipsis personis, secundum quem modum imaginari videntur quicumque tales proprietates ponunt in personis. Hoc autem esse impossibile, potest multipliciter declarari.

Primo quidem, per expressam determinationem Ecclesiæ, Extra, *de Summa Trinitate et Fide catholica*, cap. *Damnamus*, sic dicentis : *Pater ab æterno Filium generando, suam substantiam ei dedit, juxta quod ipse testatur : Pater quod dedit mihi, majus his omnibus est. Ac dici non potest quod partem substantiæ illi dederit, partemque sibi retinuerit; cum substantia Patris indivisibilis sit, utpote simplex omnino. Sed nec dici potest quod Pater in Filium transtulerit substantiam suam generando, quasi sic dederit eam Filio, quod non retinuerit eam sibi; alioquin desiisset esse substantia. Patet ergo quod sine ulla diminutione, Filius nascendo substantiam Patris accepit; et ita Pater et Filius habent eamdem substantiam; et sic eadem res est Pater, et Filius, et Spiritus Sanctus ab utroque procedens.* Hæc sunt verba illius capituli. Cum igitur, ut profitetur Ecclesia, Filius totam substantiam Patris sine diminutione acceperit, manifeste patet quod nullam entitatem in se habet sibi propriam Pater, quam Filio generando non dederit. — Nec potest dici quod, quamvis Filius acceperit totam substantiam Patris sine diminutione, non tamen accepit omnem entitatem Patris, quia non illam propriam quam ultra communem essentiam Pater includit. Tum quia non minus est indivisibilis et omnino simplex persona Patris quod sit illa (α) essentia communis; et per consequens, juxta argumentationem Ecclesiæ, impossibile est quod partem sui, scilicet communem essentiam, Filio dederit, et aliam partem sibi retinuerit; ergo, sine diminutione, Filius totam entitatem Patris accepit; nulla ergo entitas est in Patre, quæ non sit in Filio. Tum quia stultissimum esset imaginari quod in Patre sit aliqua entitas, quæ non sit substantia, vel de substantia ejus; sic enim esset accidentalis ei, vel extranea; ergo, si totam Patris substantiam Filius accepit, omnem entitatem Patris habet Filius.

Secundo sic. Si essent in personis tales propriæ entitates, tunc non eadem res esset Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ut dicit Ecclesia. Tenet consequentia : quoniam, isto posito, non sola essentia communis est Pater, sed ipsa simul cum illa propria entitate Patris, quæ non est in Filio; et per consequens, non est eadem res, quæ est Pater et Filius.

Tertio sic. Nam si sic, sequitur quod essentia divina non est Pater, nec econtra; cujus oppositum etiam Ecclesia tradit, dicens, ubi supra, quod *una*

(α) *nomen, Deus.* — Om. Pr.

(α) *illa.* — *alia* Pr.

quædam res est, incomprehensibilis quidem et ineffabilis, quæ veraciter est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, tres simul personæ, ac sigillatim quælibet earum; et ideo solummodo est Trinitas, non quaternitas, sed quælibet trium personarum est illa res, videlicet essentia, substantia seu natura. Consequentia probat ex hoc quod nullum includens plura, est aliquod illorum; et similiter, nullum eorum est ipsum, sed ipsius, transitive loquendo; et illud includens, est ex eo; sicut anima non est homo, sed hominis; nec homo est anima, sed ex anima. Simili modo potest probari quod essentia non esset Filius, nec Spiritus Sanctus.

Quarto. Nam, si quælibet persona habet aliquam propriam entitatem, præter communem entitatem quæ est divinitas, sequitur quod quælibet trium personarum, præter communem divinitatem, habet etiam propriam divinitatem; et sic in Trinitate erunt quatuor divinitates, una scilicet communis, et tres propriæ; et una persona erit alius Deus ab alia, propter illam propriam divinitatem quam sola includit. Hæc autem sunt omnino erronea. Probatur consequentia, ex eo quod impossibile est esse in Deo aliquam entitatem quæ non sit Deus; alioquin sequeretur quod divina persona non esset Deus, sed ejus pars esset Deus. — Item, omnis entitas quæ non est Deus, utique est creatura, juxta illud Augustini, *de Trinitate*, cap. 6 : *Omnis substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est.* Et constat quod substantiam ponit pro essentia vel entitate, sicut dicimus quod substantia albedinis est alia a substantia nigredinis; alioquin non sufficienter probaret intentum, scilicet quod Filius est Deus. Hoc etiam modo idem Augustinus, super illud Psalm., *Infixus sum in limo profundi, et non est substantia*, pro entitate substantiam accipit; unde ait : *Omnia enim substantiæ sunt, eo ipso quod sunt; nam quæ nulla sunt in substantia, omnino nihil sunt.* Si ergo aliqua entitas esset in persona, quæ non esset Deus, jam persona esset composita ex Deo et creatura; quod blasphemum est dicere. — Item, Hugo, *de Sacramentis*, lib. 1, parte 3, cap. 27 : *Omne quod in Deo est, aliud quam Deus esse non potest.* Sed si entitas propria est divinitas, per positionem autem non est illa communis divinitas; ergo est alia divinitas propria. Et patet consequentia. — Si vero dicatur quod illa entitas propria, non est entitas distincta aliquo modo a communi divinitate, sed est ipsa, sequitur quod nulla pluralitas entitatum est in persona, et per consequens non est in ea aliquod quo convenit cum alia persona, et aliquid aliud quo distinguitur ab ea. — Item, quod nulla proprietas est in persona, vel est personæ, transitive loquendo, qua distinguatur ab alia persona; sed ipsamet persona, nulla plura quoquo modo includens, seipsa primo distinguitur ab alia; et sic habetur propositum, quantum ad utramque conclusionem.

Quinto. Secundum hanc viam, sequitur quod nulla persona sit summe simplex; quod est erroneum. Consequentia probatur : quia, secundum hoc, quælibet persona habet in se aliquid quod non est ipsa, nec e converso, sed est aliquid ejus (α); simplex autem (б) nihil habet quod non sit ipsum; unde, propter hanc causam, Magister determinat (dist. 32), quod proprietas personæ est ipsa persona. — Et advertendum, inquit, quod omnes præmissæ rationes procedunt contra quamlibet opinionem ponentem aliquam proprietatem in persona, sive illam proprietatem vocent realitatem, sive formalitatem, sive modalitatem, aut quidditatem, aut quolibet alio nomine, dummodo aliqua pluralitas et distinctio ponatur intra divinam personam; quæ omnia nomine entitatis intelligo significari.

Pro hac conclusione, inquit, sunt Sanctorum auctoritates. Ait enim Hilarius, 3. *de Trinitate,* prope finem : *Audis : Ego et Pater unum sumus* (Joann., 1, v. 30). *Unum sunt, scilicet is qui est, nihil habens quod non sit etiam in eo a quo est.* Quæ verba aliis ejusdem verbis interponit Magister, lib. 1, dist. 19, cap. *Et inde est.* — Idem, 7. *de Trinitate* (32) : *Invicem,* inquit, *sunt Pater et Filius, cum unum ex uno est; quia neque unus uni aliud per generationem quam quod suum est dedit, neque unus ab uno per nativitatem obtinet quam quod unius est.* Et est intentio ejus quod Pater nihil dedit Filio, ipsum generando, quod non sit in se; neque Filius aliquid accepit nascendo, quod non sit in Patre. — Item, Isidorus, lib. 1, *de Summo Bono,* cap. 15, ait : *Invicem unum sunt Pater et Filius; quia nihil habet Pater, quod non habeat Filius.* — Insuper Augustinus, 15. *de Trinitate,* cap. 14, loquens de Verbo consubstantiali Dei : *Ideo Verbum,* inquit, *vere veritas est, quoniam quidquid est in ea scientia de qua genitum est, et in ipso est;* scientia autem de qua est genitum, est Pater, etc., ut patet ibidem; quidquid ergo est in Patre, est in ejus Verbo. Ex quibus omnibus patet quod nihil omnino, aut aliqua entitas, est in Patre, quod non sit in Filio, nec econtra. — Quod etiam ejusdem Filii verba confirmant, Joann. 16 (15), dicentis : *Omnia quæcumque habet Pater, mea sunt;* proinde canit Ecclesia : *In Patre totus Filius, in Verbo Pater.* Non ergo in personis divinis, præter communem essentiam, sunt aliquæ speciales et propriæ entitates excogitandæ, ut ex dictis est ostensum. Cui consonat dictum Hugonis, *de Sacramentis,* lib. 1 (parte tertia), cap. 31, dicentis : *Tres personas nihil esse aliud quam essentiam unam confitemur,* etc.

(α) *aliquid ejus.* — Om. Pr.
(б) *autem.* — *aut* Pr.

Sexto arguit (ibid., concl. 2) contra probationes conclusionis. Dicit enim eas non valere. — Non quidem primam : quia taliter quærentibus, optime potest responderi secundum viam arguentis. Et docet nos respondere Hieronymus, in *Expositione fidei catholicæ*, ubi, loquens de Patre et Filio et Spiritu Sancto, ait : *Itaque substantia unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur*. Et sic etiam conformiter docuit Augustinus, in *Sermone de Fide et Symbolo : Credimus hanc Trinitatem substantia unitam, personis distinctam*. — Secunda etiam non videtur valere : quia diceretur quod Pater refertur ad Filium et Spiritum Sanctum una relatione tantum secundum rem, quæ tamen est in pluribus speciebus relationis, seu cui conveniunt rationes plurium specierum relationis; quapropter optime potest respondere distinctis specie oppositis. Exemplum : Socrates eadem relatione est similis Platoni albo, et dissimilis Ciceroni nigro ; nam eadem albedo Socratis est similitudo ad Platonem, et dissimilitudo ad Ciceronem ; cum nec similitudo nec dissimilitudo sit res superaddita qualitati (et sicut etiam opinatur sanctus Thomas), et hæc una relatio secundum rem corresponderet similitudini et dissimulitudini oppositis, quæ sunt in Platone et Cicerone. Sic in proposito : eadem entitas simplicissima quæ est Pater, est spiratio et paternitas ; et correspondet filiationi in Filio, et spirationi coopposítæ in Spiritu Sancto. — Et sic patet quod illæ rationes non concludunt.

Hæc sunt argumenta Gregorii.

Septimo potest argui, secundum alios. Quia nomen notionis non videtur admittendum in divinis ; quia nec in sacris eloquiis fit aliqua mentio de notione aliqua ; unde fictio videtur esse vocabulum notionis.

II. Argumenta Aureoli. — Similiter contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 29, q. 1, art. 1), præsertim contra probationem. Dicit enim

Primo, quod iste modus dicendi non videtur sufficere, in eo quod ponit abstractionem hujusmodi non fieri, nisi propter assuefactionem intellectus circa sensibilia, et non propter conditionem divinam prout consideratur in seipsa. Ubicumque enim abstractum et concretum solum differunt similitudinarie, propter assuefactionem intellectus circa sensibilia, ibi quidquid reale competit abstracto, competit concreto, et e converso ; quia solum differunt in modo significandi et similitudinarie. Unde, quia Deus et divinitas sic se habent, ideo, sicut Trinitas est unus Deus, sic est una deitas ; et sicut Deus creat, ita divinitas. Sed non sic est de Patre et paternitate. Verum est enim quod paternitas se tota realiter differt a Filio ; et tamen Pater non distinguitur se toto a Filio, quia non per essentiam, quæ est aliquid ejus. Ergo Pater et paternitas non videntur ab intellectu apprehendi abstractive et concretive, propter solam assuefactionem in rebus sensibilibus ; immo, quia ita exigit natura rei, intellectus apprehendens divina sicut in se consideranda (α) sunt, dato quod non esset in creaturis (β) assuefactus, haberet facere hujusmodi abstractiones.

Secundo. Quia in Patre est essentia, et ibi est paternitas et spiratio ; et quodlibet est res. Et licet ista sint penitus indistincta et indistinguibilia, nec aliquis intellectus possit personam divinam resolvere in aliquid et aliquid, tamen intellectus potest aspectum suum figere directe super rem importatam per paternitatem solum, licet coinclusive feratur super rem essentiæ et spirationis ; quandoque vero, primo super rem essentiæ, et super rem paternitatis et spirationis coinclusive ; quandoque vero, primo super spirationem, et coinclusive super paternitatem et essentiam ; quandoque vero, super totum primo et directe. Et, secundum hoc, erunt quatuor conceptus de eodem indistincto ; et ultimus quidem exprimetur concretive per nomen Patris, primus vero abstractive per nomen paternitatis, similiter secundus et tertius per nomina spirationis et divinitatis. Et hoc modo non solum ex assuefactione intellectus in sensibilibus, immo ex ipsa natura rei, habent divinæ personæ quod possit fieri abstractio, et quod utamur in eis nominibus abstractis et concretis.

Tertio. Quia dicit Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 6, quod *alia notio est qua intelligitur genitor, et alia qua intelligitur ingenitus*. Unde ipse primus videtur invenisse vocabulum notionis.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit sic Aureolus (ibid., art. 2).

Primo sic. Quia nomen quod ratione majoris communitatis convenientius assumitur ad divina, hoc habet in quantum illa communitas locum habet in Deo; quod si illa ratio communis non plus competit Deo quam specialis, nec nomen illam exprimens, erit convenientius quam illud quod exprimit rationem specialem ; sermo enim rei, non res sermoni, debet subjectus esse (γ). Sed ratio principii, prout locum habet in Deo, importat originem alicujus ab aliquo ; nec dicit initium motus, aut primam partem generatam, sed veram originem. Non ponitur autem, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 1), aliquis modus initii pertinens ad originem, nisi cum sumitur pro causa agente. Ergo, ratione communitatis amplioris, non habet principium quod assumatur ad divina.

Secundo. Quia Hilarius est doctor latinus, et

(α) *in se consideranda*. — *miranda* Pr.
(β) *in creaturis*. — *nimis* Pr.
(γ) *sermo enim rei, non res sermoni, debet subjectus esse*. — *sermo enim rei non est res, sermo enim rei debet subjectus esse* Pr.

tamen attribuit Patri nomen actoris respectu Filii, 4. *de Trinitate*. Actor autem videtur causalitatem efficientiæ (α) importare. Ergo et aliqui latini aliquando usi sunt nominibus pertinentibus ad causalitatem. Unde et Augustinus, 7. *de Trinitate*, cap. 4, loquens de Patre, dicit quod illud quod est causa illi ut sit, est ei causa ut sapiens sit. Damascenus vero et cæteri græci, expresse utuntur nomine causæ. Unde dicit Damascenus (*de Fide orth.*), lib. 1, cap. 8, quod, secundum causam et causabile, quia Pater est causa, et Filius ex hac causa, ex illa et hac (β) Spiritus, hypostaseos differentiam intelligimus.

Tertio. Quia, sicut se habent concavum et simum, quod concavitas contrahitur ad simitatem, non per formalem differentiam, sed solum per materiam in qua est, scilicet nasum; sic causa et principium non differunt, nisi quantum ad materiale; nam origo in distinctis per essentiam, est causalitas, sed origo simpliciter est principium. Ergo non est causa quare principium admittitur in divinis plus quam causa, quia est commune ad principium motus vel partem primo generatam, sed potius quia importat originem simpliciter; non autem causalitas, sed determinat sibi certam materiam.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta cujusdam. — Contra tertiam conclusionem arguitur sic a quodam, quem recitat Aureolus (ibid., art. 3).

Primo. Illa quæ non variant conceptum minus communem, non variant magis communem; sicut patet quod ea quæ sunt unus triangulus, sunt una figura, non tamen econtra, cum isosceles et isopleuros dicantur una figura, non tamen unus triangulus, secundum Philosophum, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 35), et 4. *Physicorum* (t. c. 134). Sed causare in alia natura, et in propria natura, non variant conceptum causæ efficientis; quia causa æquivoca, quæ producit in aliena natura, et univoca, quæ producit in propria specie et natura, pertinent ad unum genus causæ efficientis, dictum univoce de ipsis. Ergo, cum conceptus causæ sit minus communis quam conceptus principii, cum omnis causa sit principium et non e converso, sequitur quod principiis in aliena natura, eo modo quo Deus principiat creaturas, et principiis in propria natura, sicut persona principiat personam, inerit principium univoce, ita quod ratio principii communis potest ab eis abstrahi.

Secundo sic. Secundum æquivoca non est comparatio, 7. *Physicorum* (t. c. 25). Sed Augustinus dicit, 5. *de Trinitate*, cap. 14, quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritus Sancti, sicut tota Trinitas est unum principium creaturæ. Ergo ratio principii videtur hic et ibi (α) esse univoca.

Tertio. Si principium non diceretur univoce hic et ibi, hoc esset quia per prius conveniret principio notionali quam essentiali. Sed hoc non impedit. Licet enim per prius Pater sit principium Filii quam creaturæ, tum quia hæc principiatio videtur esse causa illius, tum quia hæc est necesse esse simpliciter, alia contingens, tamen hoc non impedit univocationem, quantum ad conceptum logicum; nam sol est causa floris, et tamen conceptus substantiæ abstrahitur a sole et a flore; et similiter a propositione necessaria et contingente abstrahitur unus communis conceptus propositionis; quare et a re contingente et necessaria poterit abstrahi una communis ratio. Similiter etiam enunciatio dicitur univoce de affirmativa et negativa, et tamen negatio est posterior affirmatione, ut patet, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 16), et 2. *Perihermenias* (cap. 1). Ergo a principio essentiali, quod Deo competit respectu creaturarum, et a principio notionali, quod convenit uni personæ in ordine ad aliam, poterit abstrahi ratio communis et univoca principii, non obstante quod una sit prior alia sicut causa ipsius, nec obstante quod una sit necessaria et alia contingens.

Quarto. Omnes concedunt quod principium sit communius quam causa, non solum secundum vocem, sed secundum aliquem absolutiorem conceptum. Sed Deus est principium creaturæ per modum causæ; una vero persona respectu alterius, non per modum causæ. Ergo videtur quod hoc principium et illud conveniant in ratione principii, quæ abstrahit a causa.

Quinto. Si principium non diceretur univoce de illis, hoc videretur esse quia principium dictum essentialiter, dicit relationem rationis, dictum vero notionaliter, importat habitudinem realem; modo relatio realis et relatio rationis, non habent aliquid commune univocum. Sed hoc non valet : — Tum quia, si relationi reali et relationi rationis nihil esset commune univocum, sequitur quod relationes rationis non essent in prædicamento; sed hoc est impossibile, quia cum reperiatur in eis superius et inferius, genus et species, constituerent undecimum prædicamentum; esset enim una principalis coordinatio realium relationum, et alia respectuum rationis; ergo relatio realis et relatio rationis claudi possunt sub uno conceptu univoco. — Tum quia intellectus concipiens relationem (β) per modum cujusdam habitudinis specialis, non variat suum conceptum quidditativum, sive intelligat illum conceptum poni in re, sive intelligat illum nullo modo ponibilem; unde concipiens dextreitatem, non variat rationem illius, dum intelligit illam in re exsistere, et si

(α) *efficientiæ*. — *efficaciæ* Pr.
(β) *ex illa et hac*. — *ac* Pr.

(α) *hic et ibi*. — *ibi* Pr.
(β) *per modum cujusdam habitudinis*, *aut*. — Ad. Pr.

ipsam formaret. Et ratio hujus est : quia non variatur quidditativa ratio propter principium productivum ; unde dextreitas est eadem a quocumque formetur, sive a natura, sive ab intellectu. Sed manifestum est quod hoc non esset, nisi relatio realis et relatio rationis possent habere unum conceptum quidditativum communem. Igitur idem quod prius.

B. — SOLUTIONES.

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Gregorii et aliorum. — Ad argumenta. — **Ad primum** contra primam conclusionem, dico quod notiones, seu proprietates, non sunt extrinsecæ divinis personis; ille enim fuit error Porretanorum. Sed sunt eis intrinsecæ, non quidem quasi partes personarum, eo modo quo materia vel forma sunt partes compositi ; sed sunt in eis, illo modo quem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 3 : « Proprietates, inquit, sunt in essentia et in personis, sed diversimode. Quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito ; sed in personis sunt sicut in suppositis ; sed diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter : vel naturæ per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis ; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate ; et ita, secundum intellectum, proprietates non personales, ut innascibilitas et communis spiratio, sunt in personis ; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest secundum rem, sed secundum rationem tantum concreti et abstracti. » — Hæc ille. — Tunc ad improbationem hujus sensus, dico quod ex determinatione Ecclesiæ habetur quod tota substantia Patris est in Filio, et tota entitas Patris est in Filio, si entitas dicat absolutum ; tamen non habetur quod quælibet res relativa, quæ est in Patre, sit in Filio. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 4, dicit sic : « Secundum Avicennam, hoc nomen, ens, et, res, differunt secundum quod duo est considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius. A quidditate sumitur hoc nomen, res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam, et in anima, secundum quod est in intellectu ; ideo nomen rei ad utrumque se habet, et ad id quod est in anima, prout dicitur res a *reor reris,* et ad id quod est extra animam, prout res dicitur aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei. Et ideo, cum unum et idem sit esse trium personarum, si ens substantive dicatur, non potest prædicari de tribus personis in plurali ; quia forma a qua imponitur, scilicet esse, non multiplicatur in eis. Si autem participialiter et adjective, sic pluraliter prædicari potest ; quia hujusmodi nomina recipiunt numerum a suppositis, et non a forma significata. Sed quidditas, sive forma, a qua sumitur nomen rei, dupliciter consideratur. Aut ut forma absoluta, ut essentia vel quidditas et hujusmodi, quæ non multiplicantur in divinis ; unde nomen rei (α), quod a tali forma sumitur, non prædicatur pluraliter, sed singulariter, prout dicitur quod Pater et Filius sunt una res. Est etiam in divinis quædam forma relativa, ut paternitas, quæ secundum rationem non solum in intellectu exsistentem, sed etiam extra, est alia a filiatione. Unde, secundum quod ab hac relatione sumitur nomen rei, res prædicatur pluraliter, ut sint ibi plures formæ relativæ ; et secundum hoc dicimus quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus (β) sunt tres res, non tantum in anima, sed etiam extra animam, habentes firmitatem in natura. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur quod, si ens sumatur substantive, non debet concedi quod in divinis sint tria entia.

Et credo quod conformiter dicendum est de hoc nomine, entitas ; cum etiam sit substantivum sumptum ab ente. Unde, sicut in Patre non est aliquod esse, nec aliquod ens, quod non sit in Filio ; ita nec aliqua entitas, si entitas sit substantivum sumptum ab esse, vel ab ente substantive sumpto. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 2, art. 5 : « In essentia divina hoc est considerandum, quod propter ejus summam simplicitatem, quidquid est in Deo, est divina essentia ; unde et ipsæ relationes, quibus personæ ab invicem distinguuntur, sunt ipsa divina essentia secundum rem. Et quamvis una et eadem essentia sit communis tribus personis, non tamen relatio unius personæ est communis tribus, propter oppositionem relationum ad invicem. Ipsa enim paternitas est divina essentia ; nec tamen paternitas Filio inest, propter oppositionem paternitatis et filiationis. Unde potest dici quod paternitas (γ) est divina essentia prout est in Patre, non prout est in Filio ; non enim eodem modo est in Patre et Filio, sed in Filio ut ab altero accepta, in Patre autem non. Non tamen sequitur quod quamvis paternitatem Filius non habeat quam Pater habet, quod aliquid habeat Pater quod non habet Filius ; nam ipsa relatio, secundum rationem sui generis, id est, in quantum est relatio, non habet quod sit aliquid, sed solum quod sit ad aliquid. Quod vero sit aliquid secundum rem, habet ex illa parte qua inest, vel ut idem secundum rem, ut in divinis, vel ut habens causam in subjecto, sicut in creaturis. Unde cum illud quod est absolutum, communiter sit in Patre et Filio, non distinguuntur (δ) secundum aliquid,

(α) *rei.* — Om. Pr.
(β) *et Spiritus Sanctus.* — Om. Pr.
(γ) *paternitas.* — *Pater* Pr.
(δ) *distinguuntur.* — *distinguitur* Pr.

sed secundum ad aliquid tantum. Unde non potest dici quod aliquid habet Pater quod non habet Filius; sed quod aliquid secundum unum respectum convenit Patri, et secundum alium Filio. » — Hæc ille.

Patet igitur ex dictis, quod non debet admitti quod aliquid sit in una persona, quod non sit in alia; nec quod aliquod ens insit uni, et non alteri; pariter de entitate dicendum est. Sed cum hoc stat quod aliquam relationem habet Pater, quam non habet Filius, et econtra. Si tamen aliquis capere velit entitatem, eo modo sicut realitatem vel rem, potest distinguere, et dicere quod omnem entitatem absolutam quam habet Pater, habet Filius, non tamen omnem entitatem relativam. Et ad hunc sensum loquitur Damascenus, lib. 1 (*de Fide orth.*), cap. 8, dicens : *Omnia quæcumque habet Pater, Filii sunt, præter non generationem, quæ non significat substantiæ differentiam, sed exsistentiæ modum.* Et infra : *Omnia habet Filius propter Patrem, hoc enim est quia Pater habet ea, præter ingenerationem, et generationem, et processionem.* Et cap. 10, subdit quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus secundum omnia sunt unum, præter ingenerationem, et generationem, et processionem. — Hæc ille. — Ad hunc sensum igitur concedo quod non omnem entitatem quam habet Pater, dedit Filio.

Respondetur ad primam hujus improbationem. Et dico quod, licet Pater aliquam entitatem, puta absolutam, dederit, et aliquam entitatem, puta relativam, retinuerit, non sequitur tamen quod sit divisibilis aut compositus, aut quod dederit partem suæ entitatis; quia entitas absoluta, scilicet essentia, et entitas relativa, non ponunt in numerum rerum, immo sunt eadem res, licet differant ratione; unde nullam facit compositionem cum essentia communi, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ex hoc quod non est aliud esse substantiæ et relationis.

Secunda similiter improbatio non valet : quia nos non imaginamur illam stultitiam quam iste fingit, scilicet quod entitas relativa sit realiter distincta a divina substantia, sed solum secundum rationem veram in re fundatam; quia, sicut dicit sanctus Thomas, ibidem, respondendo ad tertium : « ipsa ratio quam dicimus aliam et aliam in divinis, non est in re; sed in re est aliquid respondens ei in quo fundatur, scilicet veritas illius rei (α), cui talis intentio attribuitur; est enim in Deo unde possunt rationes diversæ sibi convenire. » — Hæc ille.

Ad secundum negatur consequentia. Nec valet probatio : quoniam sola essentia est Pater, hoc est, essentia, nulla alia re sibi addita, est Pater, licet essentia cum paternitate sit Pater; essentia enim et paternitas, non plus ponunt ad invicem in numerum rerum, quam essentia cum seipsa. Et ideo argumentum ex falsa imaginatione procedit, ac si essentia et relatio constituerent personam, sicut partes suum totum; quod non est verum. Immo quælibet, tam essentia quam relatio, est Pater secundum rem; et quælibet est forma Patris, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 1, ubi sic dicit : « Ratio personæ duo includit in divinis. Nomine enim personæ Deus significatur ut subsistens, et ut (α) proprium; sed nomine essentiæ significatur ut simplex, non ut subsistens, et ut commune, non ut proprium (β); sed nomine paternitatis non significatur ut subsistens, sed ut proprium, non quidem ut distinctum, sed ut distinguens. Et sic patet quod persona re ab essentia et proprietate non differt, sed secundum rationem tantum, per quam utrumque significatur ut formale respectu personæ, quantum ad duo quæ sunt de intellectu personæ; quia essentia significatur ut forma ejus, in quantum est subsistens, et proprietas ut forma ejus, in quantum proprium vel incommunicabile. » — Hæc ille. — Quomodo autem aliquid est forma alicujus et tamen non differt ab eo, ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 39, art. 2, ad 5um, ubi sic dicit : « Causa efficiens vel materialis, in omnibus, distinguuntur ab his quorum sunt causæ; nihil enim est sua materia (γ), nec aliquid est suum principium activum. Aliquid autem est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur eodem modo, negando consequentiam. Nec valet probatio. Licet enim nullum includens plura distincta secundum rem ab invicem et ab includente, sit aliquod eorum; tamen illud quod includit plura sola ratione distincta, potest esse quodlibet ipsorum, non solum in proposito, immo in multis aliis; nam species includit genus et differentiam, inter quæ non est realis differentia, et quodlibet illorum prædicatur de specie in recto.

Ad quartum dico quod cum dicitur : persona includit aliquam entitatem præter communem divinitatem, ly *præter* potest dicere exceptionem (δ) aut exclusionem alicujus alterius secundum rem; et sic antecedens illius conditionalis negatur; nec opinio nostra hoc ponit, scilicet quod præter communem divinitatem, sit aliquid aliud realiter in persona divina. Vel potest excipere aliud secundum rationem; et sic dico quod persona divina, in intellectu suo, non solum includit divinitatem communem, immo relationem. Nec tamen oportet dicere quod quælibet persona habeat suam propriam divinitatem, vel quod relatio illa non sit divinitas secundum rem; nam bene stant simul quod quælibet illarum rela-

(α) *rei.* — Om. Pr.

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *non ut subsistens, et ut commune, non ut proprium.* — *non proprium* Pr.
(γ) *materia.* — *causa* Pr.
(δ) *exceptionem.* — *conceptionem* Pr.

tionum sit divinitas, et tamen non sunt ibi tres dii, aut tres divinitates. Unde responsio data ad argumentum, bona est. — Nec valet illa reductio contra nos ibi facta. Dico enim quod nulla pluralitas entitatum est in persona, licet, sumendo rem pro quidditate, posset aliquo modo, licet improprie, concedi pluralitas rerum, sicut pluralitas quidditatum. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 4, ad 2[um] : « Si, inquit, per quidditatem intelligatur non solum natura, sed ratio vel intentio cujuscumque, vel (α) substantiæ, vel accidentis, vel relationis, quamvis in divinis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates hoc modo; quamvis non possit proprie concedi, quia quidditas, et essentia, et diffinitio, est simpliciter tantum substantiarum. » — Hæc ille. — Ex quo patet, quod, improprie loquendo, potest concedi in persona esse plures quidditates; ac per hoc, sumendo rem pro quidditate, ut prius dicebatur, posset concedi ibi esse plures res. Tamen ille modus loquendi, improprius est et periculosus; nam et ipse sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, dicit quod in eadem persona sunt plures reales relationes, non tamen plures res. — Similiter, nec valet secunda replica; nam non omnis locutio, vel constructio transitiva, requirit diversitatem rerum, ut ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 34, q. 1, art. 2, primo argumento. Arguit enim sic : « Secundum grammaticum, omnes obliqui sunt transitivi; sed constructio transitiva exigit diversitatem eorum quæ construuntur; cum igitur essentia non sit diversa a persona, videtur inconvenienter dici, tres personas esse unius essentiæ. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod quamvis essentia et persona sint idem re, tamen differunt ratione, quia (β) una significatur ut forma alterius; et talis diversitas sufficit ad grammaticum, qui modum significandi per nomen considerat. » — Hæc ille. — Ita in proposito, cum dicitur : paternitas est proprietas personæ, ad veritatem et proprietatem locutionis sufficit distinctio rationis inter personam et proprietatem, talis quod unum significetur per modum formæ alterius. Unde, secundum quod ibidem (in corpore articuli), dicit sanctus Thomas : « Omnis talis constructio, in divinis, respectu divinorum, vel est secundum habitudinem causæ efficientis, ut cum dicitur : Filius Patris; vel secundum habitudinem causæ formalis, ut cum dicitur : Tres personæ sunt unius essentiæ. Unde dicendum quod isti genitivi construuntur in habitudine causæ formalis. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 39, art. 2.

Ad quintum negatur consequentia, ut prius; cum persona nihil habeat in se distinctum a se realiter.

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *quia.* — *qua* Pr.

Ad omnes auctoritates ibi adductas, dicitur eodem modo sicut dictum est ad primum, quod non aliud intendunt, nisi quod Pater nihil absolutum habet, quod non habeat Filius, nec econtra. Unde in illis generalibus distributionibus : *Omnia quæ Pater habet, mea sunt, etc.*, ly *omnia* distribuit pro illis quæ secundum suam rationem habent quod sint aliquid, cujus non est relatio.

Ad sextum dico quod solutiones datæ ad argumenta sancti Thomæ non valent. — Non quidem prima. Quia, licet sanctus Thomas bene concedat quod personæ distinguuntur seipsis secundum rem; hoc enim ipse ponit, dist. 26 primi, q. 2, art. 1, ad 5[um], ubi sic ait : « Dicendum quod personæ divinæ seipsis distinguuntur, in quantum personæ secundum rem sunt ipsæ relationes; sed sicut persona, quantum ad modum significandi, non est idem quod relatio, ita etiam non seipsis distinguuntur, sed relationibus; sicut Deus per seipsum est Deus, quamvis divinitate sit Deus, quia ipse est sua deitas. » — Hæc ille. — Licet, inquam, ipse hoc ponat; tamen, quia, secundum nostrum modum intelligendi, aliter intelligitur res ut distinguens, et aliter ut distincta (nam distinctivum intelligitur ut forma, distinctum autem per modum subsistentis), ideo quia sicut intelligimus, ita significamus, oportet aliis nominibus significare eamdem rem ut distinctiva est, et aliter ut est distincta : primo modo in abstracto, secundo modo in concreto. — Similiter solutio ad secundam rationem non valet; quia implicat impossibile contra philosophiam, scilicet quod una relatio sit in duabus speciebus relationis. Quod evidenter ostendit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, dicens : « In illo proprie aliqua multiplicantur et non sunt unum, cujus differentiis propriis distinguuntur, ut dicit Philosophus, 4. *Physicorum* (t. c. 134), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 35). Verbi gratia : isosceles, id est, triangulus duorum æqualium laterum, et isopleuros, id est, triangulus æquilaterus, distinguuntur differentiis trianguli; et ideo non dicimus quod sunt unus triangulus, sed plures. Non autem distinguuntur propriis differentiis figuræ, immo sub una figuræ differentia incidunt, quæ est habere tria latera; et ideo dicuntur una figura, quæ est triangulus. Ideo non potest dici quod sint plures res, nisi de illis quæ per differentiam rei distinguuntur. Differentia autem rei, in divinis, non est nisi per oppositionem relationis; et ideo non poterit dici quod sint plures res, nisi secundum quod exigit ista oppositio. Unde paternitas et filiatio sunt duæ res, similiter Pater et Filius. Sed (α) paternitas et communis spiratio non sunt duæ res, quia non opponuntur relative; sed tamen sunt duæ relationes, quia distinguuntur differentiis relationis, in quantum est relatio. Cum enim relatio dicatur secundum

(α) *sed.* — *similiter* Pr.

respectum ad alterum, differentiæ relationis erunt secundum quod est ad diversa; et ideo, quia paternitate Pater refertur ad Filium, et communi spiratione ad Spiritum Sanctum, communis spiratio et paternitas sunt duæ relationes. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo implicat contradictionem dicere quod paternitas et communis spiratio sint unica relatio, et tamen sint in diversis speciebus relationis; quia, si sint sub diversis speciebus relationis, ergo sub diversis differentiis relationis, ergo differunt sub relatione et differentiis relationis; et consequenter non sunt una relatio. — Tum secundo iste arguens falsum imponit sancto Thomæ, quod scilicet ipse opinetur albedinem esse relationem similitudinis et dissimilitudinis, ut alias videbitur.

Ad septimum dicitur quod nomen notionis ponit Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. 6, dicens quod *alia notio est qua intelligitur genitor, et alia qua ingenitus*. Unde notio est proprietas abstractive concepta, quæ est principium innotescendi divinam personam.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ contra eamdem conclusionem objicit Aureolus, dicendum quod iste valde impudenter (α), false et truncate, dicta sancti Thomæ recitat in hac parte; nam sanctus Thomas non dicit quod propter solam assuefactionem intellectus nostri ad sensibilia, hujusmodi nomina abstracta inventa sint; immo assignat alias duas causas hujus inventionis, sicut patet in probatione primæ conclusionis. Sed sanctus Thomas bene dicit quod pluralitas horum nominum non præjudicat divinæ simplicitati, et quod talia nomina invenire cogimur, propter hoc quod connaturale est nobis significare formas simplices in abstracto, et perfecta et subsistentia in concreto; et ista est ratio generalis quare abstractis et concretis utimur in divinis, licet sint aliæ speciales. Verumtamen, quidquid sit de hoc, argumenta in se nihil valent. Unde major primi argumenti est falsa; nam, secundum quod dicit sanctus Thomas, ad proprietatem et veritatem locutionum non solum attendenda est veritas rei, immo modus significandi nominum et dictionum; unde aliqua in divinis solum differunt ut abstractum et concretum, de quibus tamen contradictoria prædicantur, ut patet de hoc nomine, Deus, et de illo nomine, deitas; Deus enim generat, non autem deitas. Et istud declaratum fuit prolixe in distinct. 4, art. 2, in superioribus. Et patet manifeste quod exemplum datum, est contra illud quod dicit arguens, scilicet quod quia Deus et divinitas differunt solum ut abstractum et concretum, illo modo quem imponit sancto Thomæ, ideo quidquid convenit uni, convenit alteri; hoc quidem falsum est, ut dixi. — Similiter, cum dicit

(α) *impudenter*. — *imprudenter* Pr.

in minore, quod paternitas se tota differt a Filio, falsum est et erroneum; immo conveniunt in eadem essentia, quæ est paternitas et est filiatio.

Ad secundum dicitur quod nullus intellectus potest realiter personam divinam dividere; nec potest vere intelligere eam esse divisibilem, cum in ea nulla sit pluralitas realis. Tamen intellectus potest intelligere essentiam, non intelligendo proprietatem, et econtra, ut ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2, ubi sic dicit : « Essentia potest intelligi, non intellecta bonitate, ut dicit Boetius, in libro *de Hebdomadibus;* et similiter potest intelligi essentia, non intellecta paternitate vel relatione, sicut Judæi intelligunt, scilicet per modum abstractionis. Sed non potest intelligi quod removeatur in divinis relatio, et remaneat aliquid subsistens relationi; quia ipsamet sibi subsistit. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod Augustinus illam alietatem intelligit quantum ad intellectum, non autem quantum ad rem.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dico quod major est vera; et minor, si debite sumatur sub majore, falsa est. Dico enim quod principium est convenientius quam causa; et illa ratio communis, potius habet locum in divinis, quam ratio causæ, quæ est specialior. — Nec valet improbatio. Dico enim quod principium importat ortum alicujus ab aliquo generaliter, quocumque modo hoc oriatur, sive ut a causa essentialiter distincta, sive ut a prima parte sui, vel alio modo. Licet Philosophus non posuerit aliquem modum originis quo aliquid originatur ab alio, nisi ut a causa, sumendo originari pro effici vel produci; tamen oriri est communius quam illo modo originari; dies enim oritur a mane, et linea a puncto, a quo tamen non originatur, nec causatur. Vel dico quod ratio generalis principii non consistit in origine vel ortu, sed in processu, quocumque modo ille processus sit, unius ab alio. — Et cum dicit arguens quod principium, prout in divinis sumitur, dicit veram originem; dico quod verum est, quantum ad materiale significatum; sed quoad formale, non dicit nisi processum; talis autem processus, in divinis, est per originem; sicut persona, in divinis, non est aliquid aliud quam relatio, tamen de formali significato personæ non est quod sit relatio.

Ad secundum negatur minor. Actor enim non importat efficientiam; sed dicit principium non ab alio, ut dicit sanctus Thomas, in præsenti distinctione, q. 1, art. 1 : « Nomen actoris, inquit, addit super rationem principii hoc quod est non esse ab alio; et ideo solus Pater dicitur actor, quamvis Filius

principium dicatur notionaliter. » Vel dicendum quod, posito quod actor diceret efficientiam, tamen nec Hilarius, nec Augustinus usi sunt multum talibus vocabulis; et cum usi sunt, quem sensum habuerint, exposuerunt; et hoc solum sanctus Thomas intendit. De Damasceno non est quæstio; quia ipse fuit græcus.

Ad tertium dicitur quod illud argumentum facit pro nobis, cum vult facere contra nos. Sicut enim concavum dicit curvitatem non contractam, simum autem dicit concavitatem contractam per tale subjectum; ita principium dicit generaliter illud a quo aliquid procedit, sine specificatione an sit causa ejus, an alterius essentiæ, vel ejusdem, vel quomodo aliter se habeat. Sed causa dicit illud a quo aliquid procedit per originem vel influentiam, in alia natura vel essentia. Et ideo principium potius admittitur quam causa, cujus ratio est contractior contractione importante imperfectionem in illo cujus est causa.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta cujusdam. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dico quod, quidquid sit de priori processu, tamen argumentum peccat secundum non causam ut causam. Non enim ideo negamus univocationem inter principium essentialiter dictum et principium notionaliter dictum, quia unum illorum est respectu alicujus in eadem natura, et alterum respectu illius quod est alterius naturæ, sicut argumentum credit; sed quia principium dictum essentialiter, in sui ratione includit respectum rationis et temporalem, sed principium dictum notionaliter, includit respectum æternum realem qui est suum esse, scilicet paternitatem, vel communem spirationem; talibus autem respectibus nihil est commune univocum; et similiter quia in divinis origo et in creatis non dicuntur univoce, sed analogice, cum una sit subsistens, alia non, una sit suum esse, alia non.

Ad secundum dico quod ad hoc quod secundum aliquid fiat comparatio, sufficit illud esse analogum. Nec oportet quod sit univocum; ut dicit Philosophus, 1. *Ethicorum* (cap. 6), quod quæ secundum analogiam dicuntur, secundum proportionem dicuntur; et ponit exemplum, quod sicut in corpore est visus, ita in anima est intellectus. Similiter Augustinus non comparat principium notionale et essentiale in ratione principii, sed in ratione unitatis.

Ad tertium dicitur, sicut sæpe dictum est, quod, licet univocorum unum possit esse prius alio secundum esse, non tamen quantum ad illam communem intentionem logicam in qua conveniunt; hoc autem non contingit, nec contingere potest inter Deum et creaturam.

Ad quartum dicitur quod, licet ratio principii, in quantum principium est, sit communis principio notionaliter dicto et principio causativo, tamen illa ratio non est communis communitate sufficiente ad univocationem; talis enim ratio oportet quod essentialiter participetur a quolibet illorum quibus nomen quod dicitur univocum, est commune; non sic in proposito, ut dictum est in solutione primi.

Ad quintum dicitur quod Scotus assignat dictam causam, et est satis bona. Nec ejus improbationes valent. — Non quidem prima; nam utique verum est quod nulla relatio rationis est in prædicamento proprie, nisi forte per aliquam talem qualem reductionem, non autem directe. Et ideo illud quod dicitur de coordinatione talium, non valet; nam in talibus entibus quibus repugnat realitas, non est genus nec species, cum non dicant aliquam quidditatem, nec aliquid ponant; nec habent essentiam, quia utique possent habere esse; vel, dato quod haberent genus vel species, non tamen essent in prædicamento aliquo, quia decem prædicamenta dividunt ens quod distinguitur contra ens in anima, ut patet in 4. (t. c. 20), et 5. (t. c. 13), et 12. (t. c. 5) *Metaphysicæ*. Prædicamenta enim sumuntur a modo prædicandi de substantia prima, de qua constat talia fictitia non prædicari proprie. — Nec valet etiam secunda improbatio. Licet enim concipiens relationem in communi, non variet conceptum suum, dum intelligit aliquid correspondere in re, et dum intelligit nihil in re suo conceptui respondere, immo conceptus sit unus; tamen hoc non sufficit ad univocationem; nam illud quod habet, seu habere potest veram quidditatem correspondentem dicto conceptui in rerum natura, aliter se habet ad dictum, quam illud cui repugnat fundare talem conceptum; et ideo dextreitas animalis et dextreitas columnæ, dato quod eodem conceptu conciperentur, non ideo in eodem univocarentur.

Ad rationem in principio quæstionis factam, dicitur quod procedit de principio sumpto essentialiter; illud enim non dicit notionem, sed quamdam habitudinem rationis ad creaturas. Sed principium notionaliter dictum, non convenit (α) toti Trinitati, sed soli Patri, ut puta cum dicit principium generandi, vel Patri et Filio, cum sumitur pro principio spirativo; et tunc dicit notionem, licet in generali sub hoc nomine, principium; illa autem notio est paternitas, vel communis spiratio.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

(α) *non convenit. — non est de ratione* Pr.

DISTINCTIO XXX.

QUÆSTIO I.

UTRUM INTER DEUM ET CREATURAM SIT ALIQUA REALIS RELATIO

Circa trigesimam distinctionem quæritur : Utrum inter Deum et creaturam sit aliqua relatio realis.

Et arguitur quod sic. Illa forma est realiter in Deo, quæ Deum nominat realiter talem. Sed aliqua relatio est hujusmodi ; patet : nam Deus dicitur Dominus realiter, et non nisi per dominium, quod dicit relationem. Ergo dominium, quod est relatio Dei ad creaturam, est relatio realis.

In oppositum arguitur sic. Nullum prædicamentum artis dialecticæ, locum habet in Deo, secundum quod dicit Augustinus, 5. *de Trinitate,* cap. 2. Sed, si realis relatio esset in Deo respectu creaturæ, sequeretur quod in Deo esset prædicamentum artis dialecticæ realis ; namque relatio, quæ adest et abest præter subjecti corruptionem, reducitur ad aliquod novem generum accidentis, et non nisi ad prædicamentum relationis.

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus est de relatione reali. Secundus, de relatione rationis.

ARTICULUS I.

DE RELATIONE REALI

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : **Quod aliqua relatio est verum ens reale extra animam.**

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9 : « Sciendum, inquit, quod, sicut dicit Commentator, in 12. *Metaphysicæ* (comm. 19), relatio est debilioris esse, inter omnia prædicamenta ; ideo putaverunt quidam eam esse ex secundis intellectibus (α) : prima enim intellecta, sunt res extra animam, in quæ primo intellectus intelligendo fertur ; secunda autem intellecta dicuntur intentiones consequentes modum intelligendi ; hæc enim secundo intellectus intelligit, in quantum reflectitur supra seipsum, intelligens se intelligere, et modum quo intelligit. Secundum igitur hanc positionem (β), sequitur quod relatio non sit in rebus extra animam, sed in solo intellectu, sicut intentio generis et speciei. Hoc autem esse non potest. In nullo enim prædicamento ponitur aliquid, nisi res extra animam exsistens ; nam ens rationis dividitur contra ens divisum per decem prædicamenta, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 13). Si ergo relatio non esset in rebus extra animam, non poneretur *ad aliquid* genus unum prædicamenti. Et præterea, perfectio et bonum quæ sunt in rebus extra animam, non solum attenduntur secundum aliquid absolute inhærens, sed etiam secundum ordinem unius rei ad aliam ; sicut etiam in ordine partium exercitus, bonum exercitus consistit ; huic enim ordini comparat Philosophus ordinem universi, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52). Igitur oportet in ipsis rebus ordinem quemdam esse. Hic autem ordo relatio quædam est. Unde oportet in rebus ipsis relationes quasdam esse, secundum quas unum ordinatur ad aliud. Ordinatur autem una res ad aliam, vel secundum quantitatem, vel secundum virtutem activam, seu passivam. Ex his enim solis duobus, attenditur aliquid in uno, respectu extrinseci. Mensuratur enim aliquid non solum a quantitate intrinseca, sed etiam ab extrinseca. Per virtutem etiam activam, unumquodque agit in alterum ; et per passivam, patitur ab altero. Per substantiam autem et qualitatem, ordinatur aliquid ad seipsum tantum ; non ad alterum, nisi per accidens, scilicet : secundum quod qualitas, vel forma substantialis, aut materia, habet rationem virtutis activæ vel passivæ ; et secundum quod in eis consideratur aliqua quantitatis ratio, prout unum in substantia facit idem, et unum in qualitate simile, et numerus sive multitudo, dissimile et diversum in eisdem, secundum quod aliquid magis vel minus album consideratur, sic enim aliquid albius alio dicitur. Et propter hoc, Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), species assignans relationis, quasdam ponit ex quantitate causatas, quasdam vero ex actione et passione. Sic ergo oportet quod res habentes ordinem ad aliquid, realiter referantur ad ipsum, et quod in eis aliqua res sit relatio. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod in illis tantum mutua relatio realis invenitur, in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum.

Istam conclusionem probat inductive sanctus Doctor ibidem (*de Potentia Dei*, q. 7), art. 10 : « Sciendum, inquit, quod, cum relatio realis consistat in ordine unius rei ad aliam rem, in illis tantum mutua relatio realis invenitur, in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum. Quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem. Nam, cum quantitatis ratio sit ab omni sensibili abstracta, ejusdem rationis est quantitas in omnibus corporibus naturalibus, et

(α) *intellectibus.* — *intellectionibus* Pr.
(β) *positionem.* — *potentiam* Pr.

pari ratione, qua unum habentium quantitatem realiter refertur ad alterum, et aliud ad ipsum. Habet autem una quantitas, absolute considerata, ordinem ad aliam, secundum rationem mensuræ et mensurati, et secundum rationem totius et partis, et aliorum hujusmodi, quæ quantitatem consequuntur. In relationibus autem quæ consequuntur actionem et passionem, sive virtutem activam et passivam, non (α) est semper mutuus ordo ex utraque parte. Oportet namque illud quod semper habet rationem et patientis et moti, sive causati, ordinem habere ad agens seu movens, cum semper effectus a causa perficiatur et ab ea dependeat; unde ordinatur ad ipsam, sicut ad suum perfectivum. Agentia autem, sive moventia, vel etiam causæ, aliquando habent ordinem ad patientia, vel mota, vel causata; in quantum scilicet in ipso effectu, vel passione, vel motu inductis, attenditur quoddam bonum et perfectio agentis vel moventis; sicut maxime patet in agentibus univocis, quæ, per suam actionem, suæ speciei similitudinem inducunt, et per consequens, esse (β) perpetuum speciei propriæ, secundum quod est possibile, conservant. Patet etiam hoc idem in omnibus aliis, quæ mota movent, vel agunt acta; nam (γ) ex suo motu ordinantur ad effectus producendos; et similiter in omnibus, in quibus aliquod bonum causæ provenit ex effectu. Quædam vero sunt, ad quæ quidem alia ordinantur, et non e converso, quia sunt omnino extrinseca ab illo genere actionum vel virtutum, quas consequitur talis ordo; sicut patet (δ) quod scientia refertur ad scibile, quia sciens, per actum intelligibilem, habet ordinem ad rem scitam, quæ est extra animam; ipsa vero res, quæ est extra animam, non attingitur a tali actu, cum actus intellectus non sit transiens in exteriorem materiam mutandam; unde et ipsa res, quæ est extra animam, est extra genus intelligibile, et propter hoc, relatio, quæ consequitur actum intellectus, non potest esse in ea. Et est similis ratio de sensu et sensibili. Licet enim sensibile sua actione immutet organum sensus, et propter hoc habeat realem relationem ad ipsum, sicut et alia agentia naturalia ad ea quæ patiuntur ab eis, alteratio tamen organi non perficit sensum in actu, sed perficitur per actum virtutis sensitivæ, cujus sensibile, quod est extra animam, omnino est expers. Similiter homo comparatur ad columnam, ut dexter, ratione virtutis motivæ quæ est in homine, secundum quam competit ei dextrum et sinistrum, ante et retro, sursum et deorsum; et ideo hujusmodi relationes, in homine vel animali, sunt reales, non autem in re quæ tali virtute caret. Similiter etiam nummus est extra genus illius actionis per quam fit pretium, quæ est conventio inter aliquos homines facta; homo etiam est extra genus artificialium actionum per quas sibi imago constituitur; et ideo, nec homo habet relationem realem ad suam imaginem, nec nummus ad pretium, sed econtra. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod creatura refertur ad Deum relatione reali, sed non econtra.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Thomas, ubi supra, art. 9, ubi, post allegata in prima conclusione, sic subdit : « Sic ergo oportet quod res habentes ordinem realiter ad aliquid, realiter referantur ad illud, et quod in eis aliqua res sit relatio. Omnes autem creaturæ ordinantur ad Deum, sicut ad principium et sicut ad finem. Nam ordo qui est partium universi ad invicem, est propter ordinem qui est totius universi ad Deum; sicut ordo qui est inter partes exercitus, est propter ordinem exercitus ad ducem, ut patet, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52). Unde oportet quod creaturæ realiter referantur ad Deum, et quod ipsa relatio sit res quædam in creatura. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 4um, dicit quod « creatura refertur ad Deum, secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam, formaliter; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causaliter, sed secundum similitudinem formaliter; ex hoc enim creatura similis denominatur ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod relatio creaturæ ad Deum, non est ipsa essentia creaturæ, sicut (α) nec similitudo est albedo. — Item, ibidem, ad 5um, dicit : « Cum dicitur quod creatura immediate a Deo procedit, excluditur causa media creans; non tamen excluditur mediata realis habitudo, quæ (β) naturaliter sequitur ad productionem creaturæ; sicut enim æqualitas sequitur (γ) ad productionem quantitatis interminatæ, ita habitudo realis creationis naturaliter sequitur ad productionem substantiæ creatæ. »

Secundam conclusionis partem, probat, eadem quæst., art. 10, ubi, post allegata in probatione secundæ conclusionis, subdit : « Deus autem non agit per actionem mediam, quæ intelligatur a Deo procedens et in creaturam terminata. Sed sua actio est sua substantia; et quidquid in ea est, omnino est extra genus esse creati per quod creatura refertur ad Deum. Nec, iterum, aliquod bonum accrescit Creatori ex creaturæ productione. Unde sua actio est maxime liberalis, ut Avicenna dicit. Patet enim quod non movetur ad hoc quod agat; sed absque omni sua mutatione, mutabilia facit. Unde relin-

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *esse.* — Om. Pr.
(γ) *acta; nam.* — *ea atque natura* Pr.
(δ) *patet.* — *per* Pr.

(α) *sicut.* — Om. Pr.
(β) *tamen.* — Ad. Pr.
(γ) *sequitur ad productionem creaturæ; sicut æqualitas sequitur.* — Om. Pr.

quitur quod in eo non est relatio realis ad creaturam, licet sit relatio creaturæ ad ipsum, sicut effectus ad causam. In hoc autem defecit Avicenna, quia voluit probare quod non esset relatio inter Deum et creaturam, quia, cum Deus non sit corpus, non habet relationem ad tempus et locum; consideravit enim solam relationem quæ consequitur quantitatem, et non eam quæ consequitur actionem et passionem. » — Hæc ille.

Istas easdem conclusiones ponit sanctus Thomas, in *Scripto*, scilicet 1. *Sententiarum*. Primam enim ponit et secundam, dist. 26, q. 2, art. 1; tertiam autem conclusionem ponit, dist. 30, q. 1, art. 3. — Item, 1 p., q. 28, art. 1, ponit primas duas conclusiones; tertiam autem ponit, q. 13, art. 7. — Item, 2. *Contra Gentiles,* cap. 13, 12, 11, ponit omnes istas conclusiones, præcipue tertiam.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 30, q. 1, art. 2), multipliciter. Vult enim probare quod similitudo et æqualitas non sint in rerum natura, nisi intellectus apprehendat. Et arguit

Primo sic. Si similitudo esset res exsistens in albo, posito alio coalbo, et si æqualitas esset res exsistens in linea, posita linea ejusdem quantitatis, sequitur quod Omnipotens sine contradictione posset duas albedines conservare, annihilando rem similitudinis, et conservare duas lineas, annihilando rem æqualitatis. Sed manifestum est quod hoc Deus facere non potest; quia, dato quod realitatem æqualitatis aut similitudinis deleret, adhuc intellectus considerans duas albedines, æque invenit eas similes, sicut ante. Ergo superfluum est et impossibile quod realitas aliqua addatur albedinibus, quæ appelletur similitudo, aut quantitatibus, quæ appelletur æqualitas. — Sed forte dicetur quod non omnem rem potest Deus facere sine alia, nec separare ab alia; unde non potest realitatem similitudinis separare a qualitatibus positis; sicut enim proprium est qualitatibus qualificare, sic et assimilare; et hinc est quod sicut risibilitas non potest separari ab homine, sic nec similitudo nec æqualitas possunt separari a qualitate aut quantitate, cum sit proprium quantitatis secundum eam æquale vel inæquale dici, et qualitatis secundum eam simile vel dissimile dici, secundum Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. *de Qual. et Quant.*). — Hoc, inquit, non valet, nec tollit priorem demonstrationem.

Manifestum est namque *primo* (α) quod Deus potest influere ad conservationem prioris, non influendo ad conservationem posterioris, quidquid sit e converso. Si enim hoc non posset, hoc esset quod non potest velle influere ad prius, non influendo ad posterius; sed hoc nihil est dictu; aut hoc esset, quia prius dependet a posteriori in esse; et hoc etiam nihil est dictu: quia tunc non esset prius; sed constat quod duæ albedines sunt realitates priores et fundamentales, respectu realitatis similitudinis, si realitas illi detur. Igitur poterit Deus influere ad conservationem duarum albedinum, non influendo ad conservationem realitatis superpositæ, quæ dicitur similitudo, et per consequens delere similitudinem, et duas albedines conservare.

Secundo contra responsionem. Realitas potest per divinam potentiam manuteneri, absque alia quacumque a qua non dependet; alioquin, si non posset, sequeretur quod illa realitas dependeret; ut, quia linea non dependet a rectitudine, nullus dubitat quin posset lineam sine rectitudine conservare. Sed manifestum est quod realitates duarum albedinum, a similitudine non dependent; quia enim albedo est aliquid absolutum, potens esse, similitudine destructa, si albedo una non dependet a realitate similitudinis, et similiter nec alia (α); quælibet enim per se sumpta, potest esse absque similitudine; ergo nec ambæ simul sumptæ dependent; non enim plus dependent duo simul juncta, quam quodlibet per se sumptum. Ergo poterit Deus manutenere realitatem duarum albedinum, delendo similitudinem, si tamen sit aliqua res.

Tertio ad idem. Si Deus non posset rem similitudinis annihilare, albedine remanente: aut hoc est quia albedo et similitudo sunt eadem res, et ita, propter contradictionem, albedo non potest remanere, similitudine desinente; aut hoc est, quia albedo de necessitate originat similitudinem, et similitudo pullulat ac oritur ab eadem. Sed manifestum est quod secundum impedire non potest. Non est enim albedo potentior ad originandum realitatem similitudinis, quam sit Deus ad corrumpendum. Unde, Deo volente annihilare hujusmodi realitatem, et albedine ex parte alia pullulare satagente, vinceret albedo, et esset Deo potentior. Unde patet quod est pura phantastica imaginatio, opinari quod similitudo sit res pullulans ex albedine, aut quod albedo originet et emittat talem realitatem. Aut, si similitudo sit res, poterit eam Deus delere, albedine remanente. — Et si dicatur quod albedo non pullulat, nec originat realitatem similitudinis effective, sed tantum fundamentaliter et subjective; — hoc nihil est dictu: tum quia causalitas subjecti non consistit nisi in recipere, et ideo originare est alia causalitas, nec (β) alia quam effectiva; tum quia realitas

(α) *primo*. — Om. Pr.

(α) *alia*. — *illa* Pr.
(β) *nec*. — *non* Pr.

similitudinis, si non sit ab albedine effective, non apparet suum efficiens, ut inferius apparebit. — Hæc ille.

Secundo principaliter arguit contra eamdem conclusionem, probando quod relatio dupli, tripli, dimidii, subtripli, non sint extra animam. Si enim tales relationes ponerentur in rebus, sequeretur quod essent in actu infinitæ relationes. Data namque linea, ipsa est dupla ad suum dimidium, et tripla ad tertiam sui partem, et quadrupla ad quartam; et sic in infinitum, procedendo secundum numeros. Et ita erunt actu infinitæ relationes in linea. Sed infinitas rerum est impossibilis. Igitur dici non potest quod relationes quæ sunt modo numeri, sint in rebus.

Tertio probat idem de toto et de parte. Si enim relatio partis sit in re, et relatio totius, data una magnitudine, quæritur an medietas sit illa pars quæ dicitur relative ad totum, aut tertia pars, aut quarta, aut quinta; et sic in infinitum. Necesse enim erit quod quælibet pars referatur ad totum, et e converso; aut quod solum aliqua; aut quod nulla. Sed manifestum est quod non potest dari quod nulla; quia tunc tolleretur relatio partis et totius, quam tamen omnes concedunt. Nec potest dici quod aliqua determinata, plus quam alia. Relinquitur ergo quod in qualibet fundatur relatio partis ad totum. Hoc autem esse non potest in re; alioquin erunt infinitæ relationes in actu. Ergo necesse est quod hoc sit solum in intellectu considerante successive. — Sed forte dicetur quod totum ad partem non refertur relatione exsistente in re, et similiter nec duplum ad dimidium sui; sed tamen duplum inter duas lineas, quarum una non est pars alterius, est in re; unde una linea dicitur dupla ad aliam duplicitate reali; et secundum hoc non oportet quod ponantur infinitæ relationes in actu, quia non (α) sunt lineæ numero infinitæ. — Hæc, inquit, evasio non procedit. Impossibile est enim relationem esse in re, cujus fundamentum est a sola apprehensione; alioquin, majorem entitatem haberet relatio, quam fundamentum. Sed relationes istæ non fundantur in quantitatibus continuis absolute, sed in quantum numerantur et reducuntur ad numeros; non enim linea fundat duplicitatem ad aliam, nisi in quantum altera accipitur ut quid unum, reliqua vero (β) ut duo aut tria. Constat autem, inquit, ex 24 distinctione, quod numerus non est in re extra animam, sed tantum in anima; et per consequens, reductio quantitatis ad numeros non fit nisi per animam. Ergo impossibile est quod duplicitas, aut triplicitas, quæ fundantur in quantitatibus, in quantum sunt numeratæ, sint nisi in anima objective. Unde esse non possunt in natura. — Secundo ad idem. Quando aliqua relatio, per prius reperitur alicubi, et posterius alibi, si non est in re ubi invenitur per prius, nec erit in re ubi reperitur per posterius; realior enim esse videtur ubi reperitur per prius. Sed istæ relationes per prius competunt numeris; sunt enim relationes fundatæ super numeros, in ordine ad unum, ut patet, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20); exinde vero derivantur ad magnitudines, prout sunt numeratæ. Ergo, cum in numeris relationes istæ non habeant esse nisi in apprehensione, sicut nec numerus, multo minus erunt in quantitatibus numeratis, nisi per considerationem. Et ita non (α) est verum quod una linea habeat duplicitatem ad aliam in re extra; sicut nec duplicitas est, nisi ab intellectu; nec est verum quod linea non sit dupla ad suum dimidium, et tripla ad suum tertium, sicut est dupla vel tripla ad aliam lineam distinctam a se.

Quarto principaliter dicit patere a priori, quod relationes identitatis, similitudinis, et æqualitatis, non sint extra animam. Ista enim non sunt aliud quam quædam unitates. Unitas vero est indivisio. Talis autem indivisio et negatio quam importat similitudo, non potest fundari in natura communi quidditativa et essentiali : tum quia in illa non includitur aliquid relativum; tum quia sensus vel imaginatio non judicarent similitudines corporum, cum naturam communem non apprehendant; cujus oppositum experimur. Nec potest fundari super duas albedines distinctas numeraliter, prout sunt in re extra; alioquin, sequeretur quod una negatio posset esse in subjectis distinctissimis : una enim albedo potest esse in aquilone, et alia in meridie. Relinquitur ergo quod fundetur super apprehensione ambarum. Unde non est aliud similitudo duarum albedinum quam earum apprehensio indistincta; sicut per contrarium, dissimilitudo (β) est judicium discrepans et diversum.

Quinto principaliter dicit idem patere de duplicitate et triplicitate, in omnibus dictis modo numeri. Tales enim relationes non sunt aliud quam multiplicitates et submultiplicitates. Sed multiplicitas non est nisi summa et clausio, in qua consistit et residet anima numerans; ex parte autem unitatis dicitur submultiplicitas. Unde processus animæ numerantis, consideratus, non ut generans summam, sed ut connectens summam cum unitate, multiplicitas appellatur. Et sic non est nisi ab opere intellectus.

Sexto dicit idem patere de toto et parte. Pars enim refertur ad totum, ut submultiplex; et ideo, ut submedia, vel subtripla. Totum vero refertur ad partes, ut multiplex. Unde idem est judicium de totalite et multiplicitate, et de parte et submultiplicitate; propter quod diffinitur pars, quod

(α) *quia non.* — *quod* Pr.
(β) *reliqua vero.* — *relinquitur* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *dissimilitudo.* — *similitudo* Pr.

est : illud quod aliquoties ductum, reddit et integrat totum.

Septimo principaliter, quod relationes producentis et producti, cujusmodi sunt paternitas et filiatio, et, universaliter, omnes de secundo modo, sint in sola apprehensione intellectus, nec sint res extra animam.

Primo sic. Illud non potest poni res in natura, quod non habet aliquod productivum, nec immediate, nec mediate; alioquin, sequeretur quod aliquid se conduceret de non esse ad esse per seipsum; quod est contra Augustinum, 1. *de Trinitate*, cap. 1, et Commentatorem, 12. *Metaphysicæ*, commento 37. Sed, si in producente oriretur aliqua res quæ relatio diceretur, necessario talis res poneretur de novo in producente, absque hoc quod aliquid illam rem produceret. Aut enim ipsemet producens causaret rem illam in se; aut hoc faceret ipsum productum; aut actio a producente profluens in productum (α); aut aliquid extrinsecum ab utroque, ut Deus vel cœlum. — Sed non potest dari primum, scilicet quod agens producat in se paternitatem, aut relationem : tum quia relatio esset per se terminus productionis; tum quia acquireretur immediate in Patre, non acquisito aliquo absoluto; tum quia omne producens ageret in se; et multa alia impossibilia, quæ sequuntur. — Nec potest dari secundum; tunc enim Filius imprimeret in Patre paternitatem; et ignis genitus, relationem in generante; quo nil absurdius. — Nec potest dari tertium; quoniam actio est subjective in passo, ut supra dictum fuit; et iterum, non attingit active aliquid quod sit in Patre; nec etiam derelictive, quasi derelinquat paternitatem in eo (β); hoc enim derelinquere oportet quod fiat aliquo vere causante realitatem quæ derelinquitur; quam quidem causare non potest actio, sicut patet; nec Pater, ut declaratum est. Relinquitur ergo quod solus intellectus faciat habitudinem in producente ad productum; et per consequens quod (γ) non sit res aliqua in natura, cum non inveniatur sibi principium activum, a quo suam realitatem accipiat; nisi forte in tantum fuerit quis absurdus, quod dicat Deum, vel cœlum, sollicitari ad imprimendum continue hujusmodi realitates, quoties naturalia agentia agunt et patiuntur ad invicem.

Secundo ad idem sic. Nulla res dependet ab illo quod non est res; nec fundatur super illud. Sed relationes secundi modi fundantur super egisse, quod transiit in præteritum; unde paternitas manet, generatione transeunte. Non igitur dici potest quod inter Socratem et Platonem sit aliqua realitas media, quæ dicatur paternitas.

Tertio ad idem. Quia relationes producentis et producti, non sunt aliud quam ipsum producere et produci; nisi quod tunc concipiuntur per modum habitus et quietis, qui quidem modus non competit ipsi producere et produci in se, immo magis oppositus, scilicet concipi per modum fieri et positionis causative. Quare, non incidunt in modum relationum, nisi ex solo opere intellectus.

Octavo principaliter arguit quod dominium et servitus non sint habitudines in re extra. Aut enim dominium et servitus dicunt habitudinem fundatam super potentiam activam et passivam : dominium quidem, super posse dirigere et regere, propter præeminentiam intellectus; servitus vero, super aptum natum regi et dirigi, propter imbecillitatem intellectus. Aut dicunt habitudinem exigentem mutuam obligationem ad hujusmodi opera. — Sed manifestum est quod primum non sufficit ad fundandum dominium et servitutem. Licet enim intellectu pollentes et corpore deficientes, apti nati sint naturaliter dominari his qui econtrario sunt corpore pollentes et intellectu deficientes, ut dicit Philosophus, 1. *Politicæ* (cap. 3); nihilominus, ultra hoc, requiritur mutua obligatio; non enim omnes qui tales sunt naturaliter, sunt de facto servi aut domini. Ergo patet quod dominium exigit mutuam obligationem. Talis autem obligatio non est nisi in sola apprehensione intellectus, qua dominus considerat se obligatum ad aliquid præcipiendum servo in operibus rationis, ad recipiendum vero in operibus aliis; et econtrario servus est obligatus ad impendendum corporalia, et habet recipere regimen vel directionem. Quare respectus dominii est in sola apprehensione rationis, et non exsistens in re. — Secundo dicit hoc patere a priori, quia respectus dominii non est potentia ad dirigendum, nec obligatio ad hujusmodi actus, sed potius hujusmodi actus, considerati ut dominum et servum connectentes, intellecti per modum habitus et non actus. Cum igitur talis connexio non sit in re, quia tales actus prætereunt, et succedunt, nec continue manent, restat quod servitus et dominium sint in sola apprehensione.

Nono principaliter arguit quod relationes tertii modi, videlicet mensurati ad mensuram et econtra, non sint nisi in sola apprehensione, sicut relatio scientiæ ad scibile, et sensus ad sensibile, sic. Impossibile est esse aliquam rem dependentem a non re; alioquin, res dependeret a nihilo, et ita esset dependens et non dependens. Sed manifestum est quod relatio scientiæ ad scibile, vel actus intellectus ad intelligibile, aut visionis ad visibile, et sic de aliis mensuratis, dependet a non re; quoniam non oportet quod scibile sit in actu, scientia manente, nec intelligibile dum intelligitur, nec sensibile dum sentitur; immo scientia potest manere, re destructa et penitus annihilata; et actus intellectionis transit super res nullo modo exsistentes; similiter, visio, saltem per Dei potentiam, posset manere, annihi-

(α) *aut actio a producente profluens in productum.* — Om. Pr.

(β) *in eo.* — Om. Pr.

(γ) *quod.* — Om. Pr.

lato visibili. Ergo talis relatio scientiæ ad scibile, non est aliquid in re exsistens. — Nec valet, inquit, si dicatur quod scientia non refertur actualiter ad scibile, nisi quando illud exsistit.

Primo. Quia non est verior scientia, scibili exsistente, quam ipso annihilato. Sed verior esset, si de novo inciperet referri ad ipsum quando de novo exsisteret, ita quod prius non referretur realiter, sed tantum secundum rationem. Ergo non est verum quod scientia tunc solum referatur ad scibile per modum mensurati, quando ipsum scibile exsistit.

Secundo ad idem, contra scilicet responsionem. Scibile, secundum illam rationem causat scientiam, et mensurat eam, sub qua, peremptum, perimit eam; quia Philosophus dicit, in *Prædicamentis*, quod scibili destructo destruitur scientia, sed non econtra. Sed manifestum est quod scibili destructo quoad esse exsistentiæ, scientia non perimitur. Quia dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 34), quod ideo in singularibus non est scientia, quia, illis abeuntibus et corruptis, manet scientia, quia est de necessariis et impossibilibus aliter se habere. Ubi dicit Commentator, com. 34, quod impossibile est ut sit scientia rerum, quæ possunt esse modo in una dispositione, et post in alia. Ergo scibile non determinat relationem scientiæ, sub esse exsistentiæ; immo accidit sibi exsistere vel non exsistere. Non ergo mensurat scientiam, nec causat eam, nisi prout in esse intellecto habet cum suis passionibus habitudines necessarias, connexiones omnino immutabiles ac impossibiles aliter se habere. Patet igitur quod relatio mensurati ab eo est causative; quia terminum istius relationis facit. Unde, si natura faceret relationem scientiæ ad scibile, de necessitate poneret terminum in actu; sicut et intellectus, dum considerat hujusmodi habitudinem, statim ponit scibile in actu terminantis.

Tertio dicit hoc patere a priori, quod relatio scientiæ ad scibile non sit nisi in anima. Illa enim relatio est relatio mensurati ad mensuram, sic quod mensurata sunt quædam similitudines diminutæ, et mensurantia sunt quædam exemplaria. Sicut igitur similitudo est inter formas æquales et pares mutua indistinctio (α), ita relatio scientiæ est assimilatio aut imitatio formæ diminutæ ad formam exemplarem exsistentem; non tamen e converso, quia talis exemplatio non est ex parte exemplaris.

Decimo arguit principaliter quod relationi in communi, repugnat, ex sua ratione, quod sit res. Quia dicitur de ea quod acquiritur in subjecto, nullo agente ipsum attingente. Sed manifestum est quod, albo exsistente in oriente, si fiat album aliud in occidente, similitudo intelligitur esse in albo quod est in oriente, absque hoc quod aliquod agens agat in illud, vel attingat illud, præterquam intellectus, qui ipsum comparat ad aliud album quod de novo producitur in occidente; non enim dealbans in occidente, actionem suam protendit usque in oriens, ut similitudinem imprimat; nec cœlum aut aliquid aliud potest eam imprimere, nisi solus intellectus. Igitur non potest poni quod sit aliqua talis res acquisita. Et per consequens, relationi, ex natura sua, repugnat habere exsistentiam in natura. — Nec valet, inquit, si dicatur quod generans orientalem albedinem, a principio, quantum fuit ex se, dedit realitatem similitudinis; sed prohibebatur poni in actu, propter non exsistentiam termini, qui exigitur in esse relationis; secundum hoc igitur generans albedinem in occidente, dicitur agere similitudinem in albedine orientis, tanquam removens non entitatem termini; sed ipsa erit a generante quod fundamentum produxit; eo modo quo motus gravis est per se a generante, sed per accidens est a removente prohibens. — Hoc, inquit, non valet. Quamvis enim esset a generante, non tamen ipsa cum albedine oriretur; et sic, per se acquireretur; quod est contra mentem Philosophi. Relinquitur igitur quod, si fiat in albedine, hoc erit per actionem intellectus.

Undecimo sic. Omnis realitas conjungens aliqua duo, impeditur per distantiam illorum, ut patet; quia actio et passio requirunt approximationem, et habent ex distantia impediri. Sed relatio est habitudo connectens extrema, secundum quod dicit Simplicius (cap. *de Relatione*) hypostasim relationis in diversis exsistere, cum sit ad alterum habitudo. Quod autem hæc connexio, per nullam distantiam impediatur, patet : quia quantumcumque duo alba sint distantia vel propinqua, nulla variatio fit in albedine, nec erit vigorosior, aut debilior, sicut contingit in actione et passione. Ergo impossibile est quod relatio sit res aliqua, quæ connectat extrema.

Duodecimo sic. Illud quod non esset, si anima non esset, non est res habens exsistentiam in natura. Sed relatio est hujusmodi. Dicit enim Philosophus, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 8), quod ens est quoddam ens quod cum alio copulatur et cogitatio dividit illud. Quod exponens Commentator, commento 8, dicit quod intendit prædicamenta quæ habent compositionem (α); æstimatur enim quod illa non essent, si anima non esset. Ergo relatio non habet exsistentiam in natura. — Nec valet, si dicatur quod Commentator non loquitur affirmando. Non valet quidem; quoniam isto modo loquendi utitur frequenter, in illis quæ denuntiat assertive. Unde ponit ibi *æstimatur* pro *videtur*. Est autem aliquod *videri* probabile et topicum, et est aliud necessarium et verum.

Decimotertio. Quia dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ*, commento 19, quod relatio, inter omnia prædicamenta, est debilioris esse. Sed secundum

(α) *indistinctio*. — *dico* Pr.

(α) *compositionem*. — *comparationem* Pr.

eumdem, 4. *Physicorum*, commento 88, entium quædam sunt completa, in quorum esse nihil facit anima; quædam vero sunt quorum actus completur per animam, quia esse eorum completur ex actione animæ in eo quod est de eis extra animam; et talia sunt entia latentia, quæ non essent nisi in potentia, si anima non esset. Et ait quod de talibus non est tempus. Ergo relatio, quæ habet esse debilissimum, necessario erit de istis entibus, quorum actus est ab anima, fundamentum autem et potentialitas in re extra; vel non erit verum, quod habeat esse debilius inter omnia entia.

Decimoquarto. Illud quod advenit alicui, seipso quiescente, non habet exsistentiam naturalem in illo. Sed Philosophus, 5. *Physicæ* (t. c. 10), dicit quod relatio advenit alteri relativorum absque hoc quod transmutetur; quod exponit Commentator, commento 10, dicens quod « in relatione non est motus, quoniam illud quod transmutatur ad relationem, transmutatur, se quiescente, ex transmutatione sui correlativi ». Ex quibus patet quod relatio oritur in altero extremorum simpliciter quiescente, ex transmutatione alterius. Ergo relatio non est res in natura exsistens; sequeretur enim quod extremum, dum acquireret eam, non esset totaliter quiescens, quin saltem transmutaretur realiter in adventu entitatis relativæ.

Decimoquinto. Illud cujus hypostasis est ratio incorporea, habens pro differentia substantiali et proprietate (α), non quod sit in se, sed ad alterum, quasi in diversis exsistens, tale (β) non potest esse, secundum suam hypostasim, in rerum natura : tum quia ratio (γ) talis incorporea, non est in corporibus exsistens extra; tum quia nulla vera hypostasis exsistens in diversis, vel attingens distincta, potest esse nisi in intellectu. Sed Simplicius (δ), ubi supra, inquirens de relatione, utrum sit solum nomen, vel habeat hypostasim, hoc est, quidditativam rationem, determinat quod relationis hypostasis est quædam ratio incorporea, proprietatem habens et differentiam essentialem, quod non est aliquid in se, sed ad alterum, et quod exsistit ut in diversis; et multa talia sibi attribuit. Ergo sua hypostasis non habet realem exsistentiam in rerum natura. — Hæc ille.

II. Argumenta Occam. — Contra eamdem conclusionem arguit Occam (1. *Sentent.*, dist. 30, q. 1), probando quod nulla res extra animam, quæ non est signum, est relatio, vel ad aliquid.

Primo sic. Omnis res realiter distincta ab alia re, quarum neutra est pars alterius, potest intelligi, alia non intellecta. Sed impossibile est aliquam

(α) *et proprietate.* — *proprietatem* Pr.
(β) *tale.* — *talis enim* Pr.
(γ) *ratio.* — *relatio* Pr.
(δ) *dicit.* — Ad. Pr.

relationem intelligi, non intellecta alia relatione opposita; quæ tamen non est pars ejus, nec econtra. Ergo nulla relatio est res. Major patet : quia non magis dependet intellectio unius rei totaliter disparatæ ab alia re disparata (α), quam intellectio effectus ab intellectione suæ causæ essentialis; sed illud quod est effectus, potest intelligi, non intellecta causa; igitur, etc. Minor probatur; quia, si aliquis posset intelligere Socratem et similitudinem ejus, non intellecta alia similitudine correspondente, tunc posset scire Socratem esse similem, et tamen dubitare et ignorare, an sit alicui alteri similis, et scire aliquem esse patrem, et ignorare an habeat filium.

Secundo. Sicut contradictio dicta de aliquibus, est via concludendi distinctionem inter illa, ita impossibilitas recipiendi prædicationem contradictoriorum pertinentium ad esse, est via concludendi identitatem. Sed similitudo Socratis ad Platonem, non potest esse sine similitudine Platonis ad Socratem, nec econtra, sine contradictione. Igitur ista similitudo est realiter illa.

Tertio sic. Illud quod nullibi est subjective extra animam, non est aliquid reale. Sed similitudo Socratis ad Platonem, non est subjective in Platone; ergo nec similitudo Platonis ad Socratem est subjective in Platone, et constat quod nec est subjective in Socrate; ergo nullibi est subjective; et non est substantia, secundum te. Et per consequens, nec est substantia, nec accidens; ergo nulla res. Potest tamen etiam simpliciter probari idem, quod similitudo Socratis ad Platonem, non est in Platone, nec est Plato; et per consequens, non est res extra animam, etc.

Quarto. Quia ista est intentio Philosophi, in *Prædicamentis* (cap. *de Relatione*); qui dicit quod *ea sunt relativa, quæ dicuntur aliorum, aut quomodolibet aliter ad aliud,* id est, ut communiter exponitur, sub aliqua alia habitudine casuali. Item, infra, dicit quod *omnia relativa dicuntur ad convertentiam, sed casu aliquoties differunt secundum locutionem.* Item, infra, dicit quod *aliquoties etiam fingere nomina necesse erit, si non fuerit nomen impositum ad quod convenienter assignetur.* Constat autem quod dici non competit rebus, sed terminis et signis rerum. Item, habitudo casualis non competit rebus. Item, nec res ipsas fingere possumus, sed nomina rerum; et ad illa quæ fingimus Philosophus dicit alia dici, unde ait : *si non fuerit nomen impositum,* ad quod supple nomen relativum, *convenienter assignetur.* Multa quoque alia dicit de relativis, quæ tantum nominibus conveniunt. Ex quo patet quod ejus intentio fuit quod relativa non sunt res extra animam, sed nomina rerum.

(α) *ab alia re disparata.* — Om. Pr.

III. Argumenta Gregorii. — Contra aliqua dicta in eadem conclusione arguit Gregorius (dist. 28 et seq., q. 2, art. 1, concl. 1), primo loco, probando quod relatio non sit aliqua entitas distincta ab absolutis. Et primo probat quod omnis entitas sit absoluta. Quia, si non omnis entitas est entitas absoluta, tunc aliqua entitas, omne quod ipsa est, est ad aliud, seu omne quod ipsa dicitur, dicitur illud ad aliud relative. Consequentia patet; quia, si nulla, omne quod ipsa est, dicitur ad aliud, ergo quælibet est aliquid ad se, et per consequens est entitas absoluta; quod repugnat antecedenti. Sed falsitas consequentis probatur, primo, auctoritate Augustini, 7. *de Trinitate*, c. 1, ubi, inquirens an Pater sit sapiens per sapientiam quam genuit, deducit, tanquam ad impossibile, ad istud consequens : quod Pater non esset aliquid ad seipsum; et non solum quod Pater est, sed omnino (α) quod est, relative ad Filium diceretur; quod, sicut de Patre ipse reputat impossibile, ita de qualibet alia re, sicut ex allegandis patebit. Deinde, probatur falsitas consequentis per rationem.

Et **primo** inductive. Si enim aliqua res relative dicitur dupla, illa dicitur ad se bicubita, vel tricubita, seu quanta; similiter, si aliquid sit relative pater, ipsum dicitur ad se homo, vel Deus, aut animal. Et sic, de singulis, inducendo, patebit quod quælibet entitas quæ dicitur aliquid relative, dicitur etiam aliquid ad se absolute. In his vero quæ dicuntur ad se, non oportet inducere; quia patet. Et per consequens nulla entitas, omne quod est, est ad alterum. Hanc probationem, ibidem, ponit Augustinus, dicens : *Huc accedit, quia omnis essentia, quæ relative dicitur, est aliquid etiam excepto relativo*, id est, de ea dicitur aliquid, præter relativum. Quod idem est ac si diceretur : non solum est aliquid ad alterum, sed etiam est aliquid ad se. Quod immediate declarat, subdens : *sicut homo dominus, et homo servus, et equus jumentum, et nummus arrha : homo, equus et nummus ad se dicuntur, et substantiæ sunt, vel essentiæ; dominus vero, servus, jumentum, et arrha, ad aliquid relative dicuntur*. Et idem patet in singulis, etc.

Secundo, idem aliter probatur ratione. Nam de qualibet entitate convenit enuntiare quid vel quæ entitas ipsa est secundum se, et istud non convenit fieri per aliquid quod de ipsa dicatur relative ad alterum; ergo per aliquid quod ipsa dicitur ad se. Ex quo sequitur quod quælibet entitas est aliquid ad se; et nulla, omne quod est, est ad aliud. Aut, si aliqua, omne quod est, est ad aliud, de illa non convenit enuntiare quid vel quæ entitas est secundum se. Ex quo ultra sequitur quod ipsa non est aliqua entitas. Et sic, aliqua entitas est non entitas; quod implicat contradictionem. Consequentiæ omnes patentes sunt. Prima pars antecedentis, certa est. Et secunda probatur, ex eo quod nullum prædicatum relativum indicat quid est ipsum de quo prædicatur, seu illud pro quo stat subjectum de quo dicitur. Quapropter, de nulla re, interroganti, ea demonstrata, quid est, hoc contingit convenienter responderi, quod est duplum, vel dimidium, aut aliquid eorum quæ secundum se ad alterum prædicantur. Unde, sicut, demonstrata aliqua re quæ est pater, interroganti quid est hoc, non convenienter respondetur, quod habet filium aut quod genuit; sic nec convenienter respondetur, quod est pater, cum hoc sit esse patrem, quod habere filium et genuisse, et idem significatur, cum aliquid dicitur pater, secundum quod pater est nomen relationis præcise, et cum dicitur quod genuit filium; et similiter, cum quis dicitur dominus, idem significatur, quod cum dicitur quod habet potestatem dirigendi et coercendi alium; et ita de singulis patet inspicienti. Propter quod Augustinus indifferenter loquitur, 7. *de Trinitate* (cap. 1) : Quod relative pronuntiatur, non indicat substantiam, id est, quid est illud de quo pronuntiatur. Et hoc est quod Magister, dist. 7 hujus primi libri, vult dicere, cum ait quod « esse patrem non est esse aliquid »; id est, dicere aliquem esse patrem, non est ipsum dicere esse aliquid, id est, aliquam essentiam, vel aliquam entitatem; et tamen pater est aliqua essentia.

Tertio ad idem sic. Quia de qualibet entitate dicitur aliquid (α) esse, non relative ad alterum; ergo nulla entitas dicitur ad aliud, omne quod dicitur. Consequentia nota est. Et similiter, prima pars antecedentis; nam omnis entitas est quædam essentia. Secunda vero pars antecedentis probatur. Quia sumo, secundum exempla Augustini præmissa, entitatem, quæ est : dominus. Ista utique est essentia. Non autem dicitur essentia relative ad alterum. Si enim diceretur, videretur magis quod ad servum. Sed constat quod non; quia dominus non est essentia servi; et etiam nullius alterius est essentia. Et ita, universaliter, nulla essentia est alterius essentiæ essentia; quamvis possit esse pars alterius. Sed quælibet est essentia suimet, loquendo intransitive tantum; quia quælibet est ipsamet; et illud quod est, non distinguitur ab eo cujus est. Unde, communiter, cum dicimus : substantia, vel essentia lapidis, vel essentia Dei, exponitur intransitive, id est, essentia, quæ est lapis, et essentia, quæ est Deus. Huic concordat Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 20), ubi probat quod nullum ens per se est aliud a suimet substantia, et quod *quod quid est* et unumquodque idem est. Si ergo nulla essentia est alterius essentia, ergo hujusmodi entitas non dicitur relative essentia; et pari ratione, nec pater, nec servus, aut aliqua entitas relativa ad alterum, relative dicitur essentia; et pari ratione, nulla entitas

(α) *omnino*. — *omne* Pr.

(α) *aliquid*. — Om. Pr.

relativa vel absoluta dicitur relative essentia. Et ex opposito, si aliqua dicitur relative essentia, aliqua entitas non est essentia, et sic essentia non est essentia. Hanc argumentationem breviter posuit Augustinus, ubi supra (7. *de Trinit.*, cap. 1). Nam, cum deduxisset ad illud consequens, quod Pater, non solum quod Pater dicitur, sed omnino quidquid dicitur, relative diceretur ad Filium, statim concludit quod Filius etiam, quidquid dicitur, relative diceretur ad Patrem, et sic Filius relative diceretur essentia. Ait enim sic concludendo. *Restat igitur, ut essentia Filius relative dicatur ad Patrem; ex quo conficitur inopinatissimus sensus, ut* (α) *ipsa essentia non sit essentia, vel certe cum dicitur essentia, non* (β) *essentia, sed relativum judicetur.* Et paulo post, repetens, ait : *Hoc enim, unde agimus, si essentia ipsa relative dicitur, ipsa non est essentia.*

Nec valet, si ad prædicta diceretur quod procedunt de relativis; non autem de relationibus in abstracto. Nam, universaliter, de qualibet entitate procedunt. Unde, si tales relationes ponantur, adhuc(γ) de qualibet est quærere : an sit aliquid ad aliud; vel non. Et si non, ergo non omne quod ipsa est, est illud ad aliud; immo nihil quod ipsa est, ipsa est ad aliud; et sic magis dicenda est entitas absoluta, quam ipsum relativum. Si autem est aliquid ad aliud, procedunt rationes probantes quod non omne quod ipsa est, ipsa est illud ad aliud. Nam et de ipsa contingit dicere quid, vel quæ essentia est; et non per aliquod nomen quod prædicetur relative ad alterum, ut probatum est. — Item, nulla est essentia ad aliud; unde, si paternitas sit aliqua entitas qualis fingitur, non est essentia ad aliud; non enim paternitas est essentia Filii, nec Filio, nec in aliqua habitudine casuali prædicatur essentia de paternitate relative ad Filium, vel ad Patrem, aut ad aliquod aliud, cum nullius alterius paternitas sit essentia; et ita de aliis relationibus.

IV. Alia argumenta Gregorii. — Secundo loco, probat (ibid., 3ª concl.) quod non omne relativum, est relativum formaliter, per relationem sibi inhærentem et distinctam ab eo. Et hoc quatuordecim mediis.

Primum est tale. Nam constat quod, cum dicitur, Socrates est distinctus a Platone, non denotatur quod aliqua entitas inhæreat Socrati, qua dicatur distinctus, sed tantummodo quod tam Socrates quam Plato est ens, et Socrates non est Plato. Unde Socratem esse distinctum a Platone, nihil aliud est, quam Socratem esse ens, et Platonem esse ens, et Socratem non esse Platonem. Et ideo, sicut per istam copulativam : Socrates est ens, Plato est ens, et Socrates non est Plato, non denotatur quod aliqua entitas inhæreat Platoni, vel Socrati; ita nec per istam categoricam æquivalentem illi : Socrates est distinctus a Platone, denotatur aliquam entitatem formaliter illi inhærere. Eodem modo est de ista : Socrates est pater; cum per hanc nihil aliud significetur, quam per istam : Socrates habet filium. Sed cum dicitur quod habet filium, non significatur quod aliquam entitatem habeat sibi formaliter inhærentem. Ergo nec cum dicitur quod est Pater. Unde Augustinus, 5. *de Trinitate,* cap. 5, ait : *Pater non dicitur Pater, nisi ex eo quod est ei Filius; et Filius non dicitur, nisi ex eo quod habet Patrem.* Et ita est de pluribus aliis prædicationibus relativis; quod facile est cognoscere, aspiciendo ad quid nominis ipsorum relativorum. — Confirmatur. Quia, cum dicitur, Deus est distinctus a creatura, vel, Deus est Dominus creaturæ, non denotatur quod aliqua entitas, aut quidquam omnino reale, vel rationis, inhæreat ipsi Deo, alioquin propositio esset falsa. Hanc rationem virtualiter ponit Boetius, ad hanc etiam conclusionem, in libro *de Trinitate.*

Secundum medium est tale. Si omne relativum esset relativum per aliquam entitatem sibi formaliter inhærentem, sequitur quod in qualibet re sint actu infinitæ res, quarum quælibet alicui illarum inhæret. Consequens reputabitur ab omnibus falsum. Consequentia probatur : quia omnis entitas est relativa. Quod patet. Tum quia omnis entitas est ab aliqua entitate distincta; ergo omnis entitas est relativa. Tum quia omnis entitas est causa vel causata, conservans vel conservata; ergo omnis entitas est relativa; illa enim entitas dicitur relativa, quæ dicitur ad aliquid alterum relative; verbi gratia, quæ dicitur pater vel filius, duplum aut dimidium, aut aliquid aliud eorum quæ secundum se ad alterum prædicantur.

Tertium medium est tale. Quia tunc Deo aliqua entitas inhæreret; quod est impossibile. Tenet consequentia; quia personæ divinæ sunt ad invicem relativæ; et similiter, Deus dicitur relative ad creaturam Dominus et Creator.

Quartum medium est tale. Quia, si sic, sequitur quod quandocumque aliquid incipit vel desinit esse relativum, aut ad aliud, determinate, ipsum vel aliquid ejus esset in se mutatum, per acquisitionem alicujus entitatis quam prius immediate non habuit, vel deperditionem alicujus quam prius immediate habuit (α). Et patet consequentia, secundum dicta adversariorum. Sed falsitas consequentis probatur, tam in Deo quam in creaturis; sicut declarat Augustinus, 5. *de Trinitate,* in cap. ultim.: *Nummus, inquit, cum dicitur pretium, relative dicitur, nec tamen mutatus est, cum esse pretium cœperit; neque cum dicitur pignus; et si qua sunt similia.*

(α) *ut.* — *aut.* Pr.
(β) *est.* — Ad. Pr.
(γ) *adhuc.* — *adhucque* Pr.

(α) a verbo *vel deperditionem* usque ad *habuit.* om. Pr.

Si ergo nummus potest, nulla sui mutatione, multoties relative dici, ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus natura vel forma qua nummus est, mutationis fiat, quanto facilius de (α) *illa incommutabili Dei substantia debemus accipere, ut ita dicatur aliquid* (β) *relative ad creaturam, ut, quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei aliquid accidisse intelligatur: sed illi creaturæ ad quam dicitur.* Item, Anselmus, *Monol.* 25 : *Constat,* inquit, *quod homini post annum præsentem nascituro, nec major, nec minor, nec æqualis sum; omnes autem has relationes, utique cum natus fuerit, sine omni mei* (γ) *mutatione, ad ipsum habere potero et amittere, secundum quod crescet, vel per qualitates diversas mutabitur.* Item, Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. 10), inquit: *In ad aliquid non est motus; contingit enim altero mutante, id est, mutato, verum esse alterum nihil mutatum;* et 11. *Metaphysicæ* (cap. 3) : *Est enim altero permutato, verificari alterum nihil permutatum.* Patet etiam falsitas illius consequentis, ratione. — Nam sequeretur quod ad generationem cujuscumque minimæ entitatis in qualibet re mundi, et in qualibet parte rei, nova entitas generaretur; et sic, ad subitam generationem imaginationis (δ), vel cogitationis cujuscumque, totus mundus et quælibet ejus pars mutaretur ; quod concedat, qui vult; mihi autem, inquit, omnino videtur absurdum. Tenet consequentia; quoniam ab entitate noviter genita, quælibet entitas mundi alia distinguitur; et sic, in qualibet re mundi nova distinctio generabitur. Et certe nec ipse Deus ab hujusmodi mutatione erit alienus, cum verissime, nulla anima (ε) considerante, ipse sit distinctus a qualibet re creata; quod dico propter fugam aliquorum dicentium quod non refertur ad creaturam relatione reali. — Præterea. Multum esset mirabile, quod imaginatio mea realiter mutaret totum mundum, et causaret veras res extra animam. — Item, quod (ζ) quodlibet agens, quantumcumque debile, ageret in quamlibet rem mundi, et in (η) quantacumque distantia; quæ omnia sequerentur. Nec valet dicere quod non agit per se in quamlibet, sed per accidens; quia non potest aliquid causare in aliquo per accidens, nisi in illo aliquid causet per se; omnis enim effectus per accidens, conjunctus est alicui effectui per se, sicut causa per accidens causæ per se, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 36).

Quintum medium est tale, in quo arguit specialiter de relativis primi modi. Et *primo* de eodem arguit sic. Nulla res est secundum se numeraliter, aut specifice, aut genere, una essentialiter cum aliqua alia (α) per aliquam entitatem sibi formaliter inhærentem ; ergo nulla res est alicui eadem per aliquam entitatem sibi formaliter inhærentem. Antecedens patet, quantum ad primam partem, de se, ex dictis in materia de uno. Quantum ad secundam etiam non est dubium. Nam, sicut Socrates seipso est homo, sic seipso est unum specie cum Platone qui etiam est homo. Consequentia vero patet statim.

Nam quælibet res eo (β) est sibi numeraliter vel alteri secundum speciem eadem essentialiter, quo sibi vel alteri est secundum speciem essentialiter una. Unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ,* cap. *de Eodem* (t. c. 16) : *Eadem secundum se dicuntur quemadmodum et unum.* Et postea subdit : *Palam, quia identitas unitas quædam est aut plurium essendi,* etc. Et rursus in capitulo *ad aliquid* (t. c. 20) : *Eadem dicuntur, quorum substantia est una,* etc. Unde non aliud est aliqua esse eadem specie, quam ipsa esse unum specie (γ); et sic de aliis modis unitatis et identitatis.

Secundo. Per nullum magis diversum a Platone quam est Socrates, est Socrates idem Platoni; sed quodcumque accidens Socratis est magis diversum a Platone, quam ipsemet Socrates; ergo per nullum accidens Socratis ipse Socrates est idem Platoni; et ultra : ergo identitas Socratis, sive illud quo Socrates est idem Platoni, non est aliquod accidens vel entitas inhærens Socrati. Et omnes assumptæ sunt evidentes; et consequentiæ similiter.

Tertio. Si Socrates est idem Platoni entitate sibi inhærente quæ vocatur ab aliis identitas, et similiter Plato alia identitate sibi inhærente est idem Socrati, sit identitas Socratis, A, et sit identitas Platonis, B. Constat quod A et B sunt eædem specie; ergo aliis identitatibus inhærentibus eis; et sic in infinitum; quod est impossibile, secundum adversarium. — Dicetur forte quod non proceditur in infinitum, sed est status in primis identitatibus. Nam illæ sunt eædem identitatibus quæ sunt eædem cum ipsis seipsis ; ita quod identitas Socratis ad Platonem est eadem identitati Platonis (δ) ad Socratem seipsa, et non alia identitate superaddita. Quod, ut clarius pateat, sit A identitas Socratis, et B sit identitas Platonis; et identitas qua A est eadem B, sit C, et identitas qua B est eadem ipsi A, sit D. Dicitur ergo quod A distinguitur a Socrate, quia Socrates potest esse sine A, quia potest esse sine termino ejus. A tamen non differt a C, sed est sibi idem; quia A non potest esse sine (ε) B, cum sint

(α) *de.* — *in* Pr.
(β) *dicatur aliquid.* — *dicam* Pr.
(γ) *puta.* — Ad. Pr.
(δ) *imaginationis.* — *imaginis* Pr.
(ε) *anima.* — *natura* Pr.
(ζ) *quod.* — Om. Pr.
(η) *in.* — Om. Pr.

(α) *cum aliqua alia.* — Om. Pr.
(β) *eo.* — Om. Pr.
(γ) *unum specie.* — *eadem* Pr.
(δ) *Platonis.* — *relationis* Pr.
(ε) *sine.* — Om. Pr.

simul natura; et per consequens, contradictio est A esse, nisi tam fundamentum ipsius C quam etiam terminus ejus sint. Sed termino et fundamento ipsius C exsistentibus, necessario est C esse. Ergo contradictio est A esse sine C; et C inest formaliter A, quia A dicitur idem ipsa eadem identitate quæ est C. Ergo C est idem ipsi A; et per consequens, ibi erit status. — Contra hanc responsionem, arguit

Primo. Quia B non est necesse esse; nec est idem numero cum A, nec de essentia ejus; nec etiam aliquo modo per se ejus causa, nec econtra. Ergo sine contradictione aliqua potest esse A sine B. Totum antecedens notum est; et similiter consequentia. Et statim cito probabitur ex dictis respondentis, scilicet Scoti. — Confirmatur. Quia accidens potest esse sine subjecto in quo est, et quod est ejus per se causa, saltem materialis in qua; et similiter effectus naturaliter dependens in esse a sua secunda causa conservante, ut lumen a sole, potest virtute Dei, absque contradictione, esse sine tali causa. Ergo multo magis A sine B. Et est valde mirabile quod Deus non possit Socratem exsistentem Parisiis, et omnem entitatem quæ est in ipso subjective, conservare, destructo Platone exsistente Romæ, cum omni entitate exsistente in eo subjective; et maxime cum nulla causalis dependentia intrinseca vel extrinseca sit inter aliquid Socratis et aliquid Platonis, non plus quam inter Socratem et Platonem. — Quod vero assumitur ad probationem, quia A et B sunt simul natura; — dico quod, si A et B sumantur significative, hoc est magis falsum quam illud ad cujus probationem assumitur; quoniam idem est dictu quod dicere quod A non potest esse per aliquam potentiam sine B, nec B sine A; quod non solum non est verum de A et B, sed nec de aliquibus creatis, seu causatis entitatibus; et ideo nullæ duæ entitates creatæ, sunt simul natura; cujus probatio est, quia nullæ duæ entitates sunt in toto mundo creatæ, quarum altera sine altera esse non possit sine contradictione, et per potentiam divinam. Si autem A et B sumantur materialiter, pro terminis scilicet concretis vel abstractis relativis, et sumerentur simul esse natura, ut verificatur de terminis, propositio esset vera. Sed non probat propositum. Nam, hoc modo, isti termini, pater, et filius, sunt simul natura; nam, inter eos significative sumptos, convertitur subsistendi consequentia; nec esse vel exsistere potest de alio verificari, quin verificari simul possit de reliquo. Et tamen non sequitur: pater et filius sunt simul natura; ergo pater non potest esse sine filio. Nam consequens est falsum; et antecedens est verum in sensu proxime præmisso. Et ita est, in proposito, de A et de B. — Et posset contra eos argui, quod pater non refertur ad filium relatione a se distincta, per hunc modum arguendi, sic: pater non potest esse sine filio; ergo nec sine relatione sui ad filium, scilicet paternitate.

Secundo. Si A et B sunt seipsis eadem, eadem ratione Socrates et Plato. Quod probatur; quia non minus sunt essentialiter unum Socrates et Plato specifice, quam A et B; ergo non minus essentialiter seipsis idem, nec magis accidentaliter, sive per accidentia inhærentia, idem sunt quam A et B.

Sextum medium procedit de relatione distinctionis, sic. Per nullam entitatem sibi inhærentem, aliqua res est id quod est essentialiter, licet aliqua, per aliam sibi inhærentem, sit talis vel talis; non tamen est hoc vel illud, sive illud (α) quod ipsa est; et per nullam etiam sibi inhærentem, aliqua res non est ea res quæ ipsa non est (β); verbi gratia: per nullam rem sibi inhærentem, Socrates non est Plato; destructa enim qualibet re inhærente Socrati, non minus Socrates non esset Plato. Ergo per nullam rem sibi inhærentem, aliqua res est essentialiter distincta ab alia re. Consequentia tenet.

Primo. Quia ad hoc quod hæc res sit distincta ab illa, sufficit quod tam hæc quam illa sit, et hæc non sit illa, nec est opportuna aliqua superaddita.

Secundo. Si Socrates est distinctus a Platone per aliquam rem sibi superadditam inhærentem, quæ sit distinctio, constat quod ipse est distinctus ab illa distinctione. Aut ergo seipso; et eadem ratione, est distinctus seipso a Platone, et a quolibet alio; et sic, non omne relativum est relativum per relationem sibi superadditam. Aut est distinctus ab illa distinctione per aliam distinctionem; et sic, in infinitum itur.

Tertio. Si Socrates, non seipso, sed distinctione superaddita distinguitur a Platone, igitur et illa distinctio distinguitur a distinctione Platonis a Socrate, et similiter ab ipso Socrate, per aliam distinctionem; et erit processus in infinitum.

Dicetur forte, secundum Scotum, quod illa distinctio distinguitur a suo fundamento seipsa, et seipsa refertur ad illud. Cujus ratio est, quia ipsa non potest esse sine fundamento vel termino sine contradictione; ipsa autem exsistente in fundamento, ambo simul sunt extrema unius relationis quæ est ejus ad fundamentum; ergo ipsa non potest esse absque contradictione sine relatione sui ad fundamentum; et ita illa relatio, qua refertur ad fundamentum, est eadem sibi. Socrates autem distinguitur a Platone, distinctione media, quæ non est sibi eadem, quia potest esse sine ea, quia potest esse sine termino illius. — Contra hoc arguit

Primo. Quia sequitur quod Socrates sit distinctus a distinctione Socratis a Platone per distinctionem mediam, et ab illa per aliam, et sic in infinitum; quod iste Doctor reputat inconveniens, et istud ex dictis ejus clare probatur. Quod ut fiat evidentius, sit A distinctio qua Socrates distinguitur a Platone,

(α) *sive illud*. — Om. Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

et sit B distinctio qua distinguitur ab A. Constat quod Plato est terminus ipsius A; et A est terminus ipsius B. Tunc arguo sic. Socrates potest esse sine A; ergo potest esse sine B. Antecedens probatur; quia Socrates potest esse sine Platone; ergo potest esse sine A. Tenet consequentia, secundum eos, sicut et hæc (α) per quam probatur antecedens. Et eodem modo probatur quod Socrates distinguitur a B per aliam distinctionem, verbi gratia, C, quia Socrates potest esse sine B; ergo et sine C, cujus terminus est B; et sic de qualibet, quia semper posterior est terminus prioris distinctionis.

Secundo. Quia capio distinctionem Socratis a Platone, et sit A; et distinctionem Tullii a Catone, et sit F. Constat quod A distinguitur ab F, et A potest esse sine F, quia potest esse sine Tullio et Catone. Ergo A distinguitur ab F, per aliam distinctionem superadditam sibi; et illa sit G. Distinguitur ergo A ab ipso G. Et quia potest esse sine G, cum possit esse sine F, oportet quod inter A et G, sit alia distinctio media; et sic itur in infinitum.

Tertio. Quia, ex eo quod dicitur illam distinctionem non posse esse sine fundamento absque contradictione, sequitur propositum; videlicet : quod ipsa non sit aliqua entitas inhærens fundamento, sive Socrati. Nam omnis entitas potest a Deo conservari in esse, nullo, præter Deum, quod non sit ejus pars intrinseca exsistente; constat autem quod Socrates non est intrinseca pars alicujus entis inhærentis.

Quarto. Nam, alibi, respondens probat quod omne accidens absolutum Deus potest separare a subjecto, per hoc quod subjectum non est pars intrinseca accidentis absoluti; nulla etiam accidentis talis ad subjectum est dependentia simpliciter necessaria, tanquam ad causam extrinsecam; quia ad nullam causam extrinsecam, præter simpliciter primam quæ Deus est, est dependentia simpliciter necessaria; quoniam causalitatem cujuslibet causæ extrinsecæ respectu cujuscumque causati potest supplere prima causa. Patet autem quod hæc ratio æque concludit de accidente relativo, si sit res distincta, et inhærens absoluto, seu fundamento; cum, secundum hanc viam, illud absolutum non sit pars intrinseca relativi, nec ejus prima causa, sive Deus. Nec aliqua solutio potest rationabilius dari hic quam ibi.

Septimum medium procedit de similitudine, quod non sit aliqua entitas inhærens qualitati, sicut isti imaginantur. Quia alias sequeretur quod esset impossibile Socratem album, esse alicui similem, sine tali entitate; sicut impossibile est ipsum esse album sine albedine. Patet consequentia. Sed falsitas consequentis probatur. Nam possibile est, Socrate albo exsistente Parisiis, aliud album generari Romæ, nulla entitate nova genita in Socrate, aut aliquo ejus; ergo possibile est ipsum esse alteri similem sine tali entitate. Consequentia nota. Et probatur antecedens. Quia, si ad generationem albi Romæ, necessario generaretur aliqua res in Socrate exsistente Parisiis : vel generaretur a Deo; vel ab aliqua creatura. Non a Deo, quia ipse nihil agit ad extra necessario, sed mere contingenter, et voluntarie; et per consequens, quidquid agit, potest non agere. Nec (α) a creatura, quia cujuslibet creaturæ quamcumque actionem Deus potest suspendere.

Nec valet dicere quod ipsa est sequela naturalis, vel naturaliter consequens tales albedines; quia albedo Socratis præexsistens, fuit sine tali entitate; et sic, non necessario sequitur ad illam; item, albedo noviter genita Romæ, potest et potuit generari, esto quod ista entitas non fuisset genita in Socrate; nam potuisset albedo Socratis destrui, et tunc ista Romæ generari; quo posito, non fuisset ista entitas genita in Socrate; et per consequens, neutrius albedinis hujusmodi entitas est sequela necessaria; et per consequens, nec ambarum, cum ipsæ sint ejusdem rationis, nec quidquam magis consequatur unam alia exsistente, quam si alia non esset in mundo. — Secundo. Quia Deus potest quaslibet res facere et conservare, sine suis naturalibus sequelis; sicut et ipsa accidentia naturaliter consequentia, sine suis subjectis, quibus tamen naturaliter sunt posteriora.

Octavum medium est de relatione unionis formæ ad materiam, et partium continui ad invicem. Arguit enim sic. Aut materia est unita suæ formæ substantiali per aliquam unionem a se distinctam et ei inhærentem, aut non. Si non, habetur propositum. Si sic, sit illa unio A. Constat quod illi materia est unita, sicut formæ informanti ipsam, nam sibi inhæret, ut dicitur. Aut ergo est sibi unita per aliquam unionem, aut per seipsam, sine alia unione. Si detur secundum, adhuc habetur propositum; aliquod enim erit relativum ad aliud, sine entitate distincta illi superaddita; et ulterius certe eadem, immo majori, ratione, materia erit unita primæ formæ suæ, de qua primo facta est quæstio, per seipsam, cum magis faciat unum per se cum substantiali quam cum accidentali, et per consequens magis debeat illi uniri sine medio. Si detur quod (β) per aliam unionem, sit illa B. Et tunc : aut materia unitur B per seipsam, et tunc habetur propositum, et iterum eadem ratione unietur ipsi A, et formæ substantiali, per seipsam; aut adhuc per aliam unionem, et sic proceditur in infinitum, et ponuntur infinitæ uniones in materia essentialiter ordinatæ, sic quod nulli materia unitur nisi mediante priori alia, immo infinitis prioribus causaliter mediantibus, nam uni per aliam priorem unitur; ex quo ulterius, juxta demonstrationem Philosophi, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 6), probantem esse statum in causis, sequitur

(α) *hæc.* — *hic* Pr.

(α) *nec.* — *vel* Pr.
(β) *quod.* — Om. Pr.

quod materia non sit unita alicui unioni, vel etiam formæ subtantiali, nisi mediantibus infinitis unionibus essentialiter quantum ad hoc ordinatis; quod implicat contradictionem.

Secundo ad idem. Sumatur unum continuum quatuor palmorum, cujus duæ medietates sint A et B; et unio ipsius A ad B, sit C, et unio ipsius B ad A, sit D. Tunc sic. Aut C est entitas penitus inextensa, aut aliqualiter extensa. Si detur primum, aut vel est tota in qualibet parte ipsius A subjective, vel determinate in aliquo indivisibili ejus. Primum non est dicendum; de sola enim anima intellectiva hoc tenetur, inter omnes formas materiam informantes. Nec secundum, propter tria. Tum quia non est dare rationem, quare potius sit in una quam in alia. Tum quia eadem ratione, D est in aliquo indivisibili ipsius B, et non in alio quam in propinquo sibi indivisibili, in quo est C; et sic in continuo erunt puncta immediata. Tum quia, cum A sit extensum, habens partes extra partes, et similiter etiam B; et partes A, divisibiles et extensæ, sint unitæ partibus B, sequitur quod erunt unitæ sine unione media, et cum hoc, sequitur quod frustra in illo puncto ponitur unio, ex quo residuum A non minus unitur residuo B, sine unione addita, quam illud punctum alteri puncto in B. Et idem sequitur si unio B sit subjective n aliquo indivisibili ejus, distanti ab indivisibili in quo est C. Non ergo C est entitas penitus inextensa. — Nec potest dici quod sit aliqualiter extensa. Quoniam aut esset extensa secundum longitudinem tantum, sive secundum unam dimensionem; et tunc erit subjective in linea, et similiter D, et sequitur, sicut prius de punctis, quod in continuo erit linea immediata (α) lineæ, et residuum erit unitum sine unione. Aut C est entitas extensa secundum duas dimensiones tantum; et tunc erit subjective in superficie, et similiter D, et tunc erunt duæ superficies mmediatæ (β). Aut est entitas extensa secundum omnem dimensionem; et tunc : aut per totum A; aut solum per aliquas ejus partes; et cum nulla possit esse ratio, quod per aliquas partes tantum, et non per alias, erit extensa per omnes; et similiter D erit extensum per totum B. Totius ergo C erit una unio quæ tota erit in toto A, et partes ejus in partibus; et ita erit etiam de D in B. Et cum eodem modo se habeant A et B, ad totum continuum quatuor palmorum primo sumptum, sicut medietas ipsius A ad ipsum A, et sicut medietas B ad B, sequitur etiam quod totius illius continui sit una unio totalis ei inhærens, cujus partes sunt C et D. Ergo totum illud continuum, categorematice sumendo totum, est per illam unionem unitum. Sed hoc est falsum. Quia, vel est unitum sibi ipsi toti, vel alicui suæ parti, vel alicui quod nec est ipsum nec pars ejus.

(α) *immediata.* — *in medietate* Pr.
(β) *immediatæ.* — *in medietate* Pr.

Prima duo sunt impossibilia; quia quæcumque uniuntur per modum continuationis, ut nunc de unione continuorum est sermo, distinguuntur essentialiter, et unum est extra aliud secundum situm. Nec tertium dici potest; nam ponitur continuum illud, esse quoddam totum secundum se nulli continuatum. Relinquitur ergo, quod illud non sit alicui unitum; et per consequens, non sit unitum. Et ex alia parte, cum omne informatum unione, sit unitum, si ponitur unio quædam forma, ut illi ponunt, sicut omne informatum albedine est album, ergo ipsum est unitum. Et sic est contradictio manifesta.

Præterea. Si illa unio sit extensa per totum, pono (α) quod illud continuum dividatur unica divisione, verbi gratia, in ejus medio. Constat quod illa unio dividetur sicut et quælibet forma extensa exsistens in illo, et quod, sicut utraque medietas continui tota syncategorematice remanebit post divisionem, sic (β) etiam utraque pars unionis; ita quod in A erit totum C quod est unio ejus ad B, et in B erit totum D quod est ejus unio ad A; ex quo sequitur quod A et B simul erunt divisa et unita. Nec potest dici, secundum illam opinionem, quod unio quæ ante divisionem est unio A ad B erit post divisionem. Non enim erit tunc unio A ad B; et per consequens, nec A et B erunt unita; quoniam, secundum eos, relatio quælibet (γ) est essentialiter habitudo unius ad aliud, vel alicujus ad aliquid (δ); nec sine contradictione per potentiam aliquam potest fieri quin sit talium habitudo. Ergo, sicut ante divisionem C est habitudo A ad B, ita si remanebit, erit habitudo A ad B; et constat quod non alia quam unio, alias unio non remaneret, sed transmutaretur in aliam (ε) habitudinem; quare sequitur quod erunt (ζ) unita.

Præterea. Cum post divisionem, partes unionis non sint in toto invicem unitæ, vel continuæ, et (η), ante divisionem, sunt unitæ et continuæ, sicut et partes aliarum formarum extensarum in illo continuo, quærendum est, per quam unionem sunt ante divisionem unitæ. Non potest dici, secundum illam opinionem, quod seipsis; quia utraque potest esse sine unione sui ad reliquam : quod patet; quia possunt esse non unitæ. Ergo per alias uniones sunt unitæ. Et tunc, de illis quæratur ubi sunt subjective, etc., sicut de aliis quærebatur, et proceditur in infinitum, etc.

Nonum medium probat de relatione distantiæ. Quoniam si sit quædam entitas informans rem

(α) *pono.* — *primo modo* Pr.
(β) *sic.* — *sicut* Pr.
(γ) *quælibet.* — *quæ* Pr.
(δ) *aliquid.* — *aliud* Pr.
(ε) *aliam.* — *aliquam* Pr.
(ζ) *erunt.* — *esset* Pr.
(η) *et.* — Om. Pr.

distantem, sequitur (α), secundum istorum imaginationem, quod distantia et contiguitas corporis ad corpus, sunt formæ incompossibiles in eodem, actu, respectu ejusdem, et possibiles sunt sibi (β) succedere in eodem, respectu ejusdem; nam idem corpus impossibile est simul esse contiguum et distans alteri corpori demonstrato, et potest prius esse contiguum, et post distans, et sic idem corpus potest transferri de forma contiguitatis ad formam quæ est distantia. Ponatur ergo sic esse, et sit corpus A. Igitur, aut corpus A transmutabitur de contiguitate in distantiam, in tempore, vel in instanti. Si in tempore, ergo postquam perdiderit partem contiguitatis, adhuc habebit partem ejus; et per consequens, postquam erit localiter separatum a corpore cui est contiguum, adhuc habebit partem (γ) contiguitatis; et per consequens, erit contiguum illi, cum quælibet pars contiguitatis sit contiguitas, consequenter loquendo ad illam imaginationem; vel habebit contiguitatem, et non erit contiguum. Utrumque autem est (δ) impossibile. Si vero corpus A transmutatur a sua contiguitate ad distantiam, in instanti, sit illud instans C. Tunc C, aut est instans in quo incepit moveri A; aut aliud. Si illud, cum illud fuerit ultimum suæ quietis, et per consequens in quo ultimo fuit contiguitas ejus, sequitur quod in eodem instanti, est et non est sua contiguitas, et similiter, quod tunc est sua distantia, quia omne quod transmutatur, est in eo ad quod primo transmutatum est, 6. *Physicorum* (t. c. 40); in primo autem instanti, ponitur A primo transmutatum ad distantiam; quare, etc. Item sequitur quod tunc non est sua distantia, quia tunc est contiguum illi; et sic etiam contradictoria sequuntur. Si vero C sit aliud instans, vel est immediatum instanti (ε), in quo incepit motus, et illud est impossibile, 6. *Physicorum;* vel est mediatum, et tunc sequitur quod per totum tempus medium quo movebatur, fuit (ζ) distans sine distantia, et cum hoc, semper fuit contiguum corpori a quo movebatur; quæ sunt impossibilia; et cum hoc etiam sequitur quod erit dare primam partem spatii acquisitam per motum localem, sicut erit dare primum instans in quo distabit a corpore quiescente cui est contiguum; quod etiam est impossibile, ut ibidem probatur.

Decimum medium probat de relativis fundatis in numero, ut duplum, dimidium, et hujusmodi. Suppono, inquit, quod numerus non distinguitur a rebus numeratis; item, quod unus numerus est duplus ad alium, ut quaternarius ad binarium. Sumatur ergo quaternarius hominum vel angelorum exsistentium in quatuor angulis mundi. Iste utique duplus est ad binarium duorum vel (α) ex ipsis, vel duorum hic Parisiis exsistentium; sed non est duplus per aliquam (β) entitatem illis inhærentem, quæ sit dupleitas, juxta illum modum loquendi. Quod patet; quia vel illa entitas, si est, esset simplex; et tunc, oportebit quod sit in quolibet illorum quatuor, cum non sit ratio, per quam sit in uno potius quam in aliis; et sic, idem accidens numero secundum se totum est in diversis subjectis simul et maxime distantibus; quod est impossibile per naturam; unde Augustinus, *de Trinitate*, cap. 4, dicit quod nullum accidens *excedit subjectum in quo est, non enim color* (γ) *unius corporis potest esse et alterius corporis;* præterea : si entitas illa sit in quolibet illorum quatuor, quilibet est duplus ad binarium datum, et sic quilibet illorum hominum vel angelorum, erit quatuor homines vel quatuor angeli; quod est absurdum. Vel illa entitas est habens partes. Et tunc : vel partes ejusdem rationis cum suo toto, id est, quarum quælibet est dupleitas, et tunc sequitur hoc inconveniens secundum, sicut prius; vel partes sunt alterius rationis a toto; et tunc : vel omnes simul erunt in quolibet, et idem sequitur sicut prius; vel una erit in uno, et alia in alio. Constat autem quod illæ partes non sunt entitates absolutæ, secundum opinionem. Sunt ergo respectus, et nonnisi ad eumdem terminum ad quem est dupleitas, cujusmodi sunt partes unius, aut ad duo est respectus subdupleitatis, ex quo sequitur quod ipsa dupleitas non est nisi subdupleitas, et sic non erit secundum se aliqua una entitas, vel respectus alterius rationis a subdupleitate. Quinimmo, cum tales subdupleitates sint inter se loco distantes, nec adinvicem continuæ, vel contiguæ, sequitur quod ipsa dupleitas non est aliquo modo una per se entitas numero, non plus quam illi quatuor homines vel angeli; quæ omnia repugnant imaginationi opinionis. Simili modo potest argui de continuo; verbi gratia, quadrupedali, quod est duplum ad continuum bipedale. Quoniam talis dupleitas : vel erit tota in qualibet parte, et sic quælibet pars erit dupla ad illud bipedale; vel pars erit in parte, et tunc, si sint ejusdem rationis cum toto, scilicet dupleitate, sequitur idem; si vero sint alterius rationis, sequitur quod dupleitas nihil aliud erit quam æqualitas, et subdupleitas, et alii respectus diversarum rationum, quibus aliæ partes proportionales referuntur ad illud continuum bipedale; et cum hoc etiam, quod ipsa dupleitas non erit aliqua per se una entitas. Et eodem modo potest probari quod æqualitas numeri ad numerum, vel magnitudinis ad magnitudinem, non est res superaddita numero vel magnitudini.

(α) *sequitur.* — Om. Pr.
(β) *sibi.* — Om. Pr.
(γ) a verbo *ejus* usque ad *partem*, om. Pr.
(δ) *est.* — *erit* Pr.
(ε) *instanti.* — *instans* Pr.
(ζ) *fuit.* — *fit* Pr.

(α) *vel.* — Om. Pr.
(β) *aliquam.* — *aliam* Pr.
(γ) *color.* — Om. Pr.

Undecimum medium procedit de relativis domini et servi. Arguit enim sic. Possibile (α) est aliquem de non domino fieri dominum, et aliquem de non servo servum, nullo penitus quidquam agente in aliquem illorum; ergo possibile est aliquem esse dominum sine aliqua tali entitate inhærente, quæ dicatur dominium, et similiter aliquem esse servum, sine aliqua tali entitate quæ dicatur servitus. Consequentia clara est, cum sit impossibile aliquam entitatem de novo esse in aliquo, et illi inhærere, nisi aliquid agat in ipso illam entitatem; alioquin, aliquid esset postquam non fuit, scilicet entitas illa, et nihil tamen esset efficiens ipsum. Antecedens probatur. Nam possibile est quod fieret una lex a Deo, vel etiam per aliquem alium qui facere potest, quod quicumque injuste proximum vulneraret, si sponte infra decennium ei non satisfaceret pro offensa, ex tunc esset servus ejus qui læsus fuisset; qua lege facta, si quis sic vulneraret, et infra decennium non satisfaceret, completo decennio nulla re mundi agente quidquam in læsum vel lædentem, læsus esset dominus, et lædens servus. Non enim potest assignari quidquam (β) quod, vel per se vel per accidens, aliquam entitatem causaret in alterum vel utrumque eòrum; nec etiam ipsi (γ) in seipsos; quia : non naturaliter, nam et ante (δ) totum decursum decennii non minus causassent; nec libere, quia tunc possent non causare, et sic hic posset non esse servus, tunc, posito casu, et ille non dominus; quod est falsum. Simili modo, potest probari quod nulla actione interveniente, solo temporis lapsu actuali vel potentiali aliquis fieret de non possessore possessor; et nummus, de non pretio pretium; et sic de multis aliis.

Duodecimum medium est. Quia omnis entitas quæ non est Deus, refertur ad Deum, sicut causatum ad causam suam producentem vel conservantem; ergo aliqua entitas est relativa non per entitatem ei formaliter inhærentem. Consequentia patet; quia ex opposito consequentis, sequitur quod sit actualis infinitas in relationibus creaturæ ad Deum se informantibus; quod non dicitur; vel quod erit aliqua relatio et aliqua entitas, quæ non refertur ad Deum ut ad creantem vel conservantem; quod repugnat antecedenti. Antecedens autem patet per fidem et per Apostolum, *ad Romanos*, 11 (v. 36), dicentem quod *ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia*.

Decimumtertium medium est. Quia, si sic, tunc omne agens in agendo pateretur, quia in se fieret aliqua nova entitas quæ non erat. Et certe quidquid proterviter dici possit, numquam realiter vitabitur quin in Deo, dum noviter creat, aliqua entitas noviter fieret, cum ipse realiter et vere, absque omni opere intellectus nostri, creet et sit creator; et constat quod non ad se, sed ad creaturam. Similiter, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), calefactivum dicitur ad calefactibile, quia potest ipsum calefacere (α), et pari ratione productivum ad producibile, et universaliter omne potens ad suum possibile; et sic erunt tot relationes in quolibet productivo simul actu, quot sunt ab ipso (β) producibilia, et tot simul erunt in materia quot formæ successive in ipsa generabiles; nam et illud est simul potens producere, quamvis forte non possit omnia producere simul, et materia, licet non possit omnes formas simul recipere, tamen simul est in potentia ad omnes; et vide ne utrobique sequatur actualis infinitas relationum in eodem exsistentium; quod non placet.

Decimumquartum est : Quod non videtur quin Deus per suam omnipotentiam possit conservare Socratem, qui nunc est pater, et omnem entitatem exsistentem in eo, et annihilare Platonem, qui nunc est ejus filius, et omnem entitatem ei inhærentem; et tunc erit Socrates pater, quia tunc in eo erit paternitas sicut nunc, et nullus erit ejus filius; quod implicat contradictionem. Et similiter, paternitatem, quæ est in Socrate, posset ponere subjective in Platone, et filiationem Platonis in Socrate, cum uterque sit susceptibilis talis formæ secundum speciem; et tunc sequitur quod Plato erit pater Socratis, a quo fuit genitus, et Socrates erit filius Platonis, qui tamen genuit Platonem nec ab eo ipse fuit genitus; quod implicat contradictionem.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem, arguit Aureolus (dist. 30, q. 2, art. 1) multipliciter. Dicit enim, ex allegatis ibidem et in tertia conclusione sequi quod sanctus Thomas intendit quod ideo Deus non refertur ad creaturam relatione reali, quia Deus et creatura non sunt infra idem genus, quia divina essentia est illimitata. Et dicit quod hoc intendit sanctus Doctor, cum dicit quod inter illa quæ non sunt ejusdem ordinis, non est mutua relatio realis. Contra hoc igitur arguit

Primo sic. Illimitatio divinæ essentiæ non tollit rationem fundandi relationem realem ad creaturas. Immo, eam pro causa inducere, est facere non causam, causam. Illud enim non impedit illimitatio, cujus videtur esse causa et ratio. Sed quod aliquid fundet respectus excessus infiniti ad creaturam, causa videtur illimitatio. Quamvis enim perfectio limitata, si major est, dicatur excedere minorem, nihilominus illimitata perfectio, multo perfectius

(α) *Possibile.* — *Impossibile* Pr.
(β) *quidquam.* — *quidquid* Pr.
(γ) *ipsi.* — Om. Pr.
(δ) *ante.* — *omne* Pr.

(α) *ipsum calefacere.* — Om. Pr.
(β) *ab ipso.* — Om. Pr.

omnem aliam perfectionem præcellit. Unde, cum excedentia sit quidam respectus, patet quod illimitatio est ratio fundandi aliquem respectum. Ergo illimitatio non est causa quod Deus non referatur aliqua relatione reali ad creaturam. Et si dicatur quod illimitatio est fundativa respectus excedentiæ, impedit tamen quod ille respectus sit realis; — non valet quidem, quia petitur principium; nec apparet quod illimitatio repugnet respectui reali.

Secundo sic. Sicut se habet respectus realis ad hoc quod extrema sint infra eumdem ordinem realiter, ita se habet respectus rationis ad hoc quod sint extrema infra eumdem ordinem secundum rationem vel intellectum. Sed respectus rationis non exigit quod extrema sint infra eumdem ordinem secundum intellectum; quia, secundum istos, Deus refertur ad creaturas relatione rationis, nec tamen est umquam infra eumdem ordinem, quin semper intellectus concipiat quod Deus est illimitatus, nec est coordinabilis creaturæ. Ergo nec respectus realis impeditur per illimitationem alterius extremi, aut propter hoc quod extrema sunt extra ordinem.

Tertio. Sicut Deus est extra ordinem creaturæ propter sui illimitationem, ita creatura est extra ordinem Dei propter sui limitationem. Sed hoc non obstante, creatura realiter refertur ad Deum. Ergo, non obstante illimitatione divina, poterit Deus referri realiter ad creaturas.

Quarto sic. Manente eadem causa, manet idem effectus. Sed causa quod relationes Dei ad creaturas non sunt reales, est hæc, quod scilicet relationes creaturæ ad Deum fundantur supra modum quem accipiunt a Deo, qui in Deo non est, quia non consequuntur modum perfectum secundum quem Deus operatur. Eodem autem modo reperimus in omni causa æquivoca; effectus namque æquivocus non adæquat causam suam, nec consequitur modum perfectum suæ causæ; calor enim genitus non adæquat virtutem solarem. Et tamen constat quod relatio producentis ad productum fundatur in sole (α), respectu inferiorum. Ergo realis relatio non impeditur ex hoc quod fundamentum ejus imperfectiori modo reperitur in uno extremorum, et perfectiori modo in alio, seu eminentiori.

Quinto sic. Licet in relationibus æquiparantiæ requiratur quod illud super quod fundatur relatio reperiatur in utroque extremo, sicut æqualitas exigit quantitatem, et similitudo qualitatem (β), in quolibet extremorum, hoc tamen non exigunt relationes superpositionis et suppositionis; sed relatio producti fundatur super potentiam passivam, relatio vero producentis super potentiam activam; potentia vero activa passivæ opponitur, nec sunt ejusdem ordinis, quinimmo mutuo se excedunt, cum agens sit præstantius passo; sed hoc non obstante, relationes superpositionis sunt reales. Ergo relationes Dei ad creaturam, quæ sunt relationes superpositionis, poterunt esse reales, dato quod essentia divina fundans eas, excedat creaturam, nec sit ejusdem ordinis cum ea.

Sexto. Quia exemplum quod adducitur, de scientia et scibili, quod scilicet fundamentum relationis non reperiatur in utroque extremo, sed tantum in anima vel scientia, non videtur verum; quia, sicut scientia est fundamentum sui respectus, sic res per suam actualitatem videtur fundamentum scibilitatis. Hoc tamen non obstante, scibile ad scientiam non refertur. Ergo non ex hoc solo tollitur, quod (α) relatio aliqua non sit realis, quod fundamentum non reperitur in quolibet extremorum. — Et confirmatur. Quia in Deo est fundamentum veri dominii, et veræ auctoritatis, unde non apparet quin relatio dominii et producentis sit realis in eo.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius (dist. 30, q. 3, concl. 3). Et primo loco, probat quod Deus æternaliter referebatur ad creaturam quæ non erat. Et arguit sic. Deus ab æterno fuit realiter creativus et præscius; ergo ab æterno realiter referebatur ad creabilia et præscita. Consequentia patet; quia creativus et præscius, hæc ipsa quæ sunt, ad aliud sunt. Antecedens certum est; quoniam, secundum fidem, constat quod fuit creativus et præscius. Quod autem realiter, non est dubium, cum nulla anima ab æterno fuerit, aut cognoverit Deum. Nec valet dicere quod ab æterno Deus cognovit se creativum et præscium; quia istud non tollit quin fuerit realiter creativus et præscius, non ad se, sed ad creaturam creabilem et præscitam; alioquin, æque faciliter diceretur quod Deus Pater non referebatur ad Filium realiter; nam semper novit se Patrem. Et si dicatur quod, licet noverit se Patrem, non tamen per hujusmodi notitiam fecit se Patrem, nec ideo fuit Pater quia novit se Patrem (β), et ideo non secundum rationem, sed realiter referebatur ad Filium; sic, in proposito, dicetur quod nec per illam notitiam qua novit se creativum, fecit se creativum, nec ideo fuit creativus vel præscius, quia novit se creativum vel præscium. Quapropter, similiter sequitur quod realiter referebatur ad creabile vel præscitum.

Secundo loco, probat quod Deus realiter referatur ad creaturam ex tempore. Arguit igitur

Primo sic. Nam constat quod ex tempore, seu de novo, Deus est creans, et Dominus creaturæ; et ut sic, refertur ad creaturam ex tempore, ut dicit Augustinus, 5. *de Trinitate*, cap. ult.; et hoc non

(α) *sole.* — *solo.* Pr.
(β) *sicut æqualitas exigit quantitatem.* — Ad. Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) a verbo *nec* usque ad *Patrem*, om. Pr.

est per operationem animæ, quia sive anima Deum intelligat, sive non, non minus ipse est creans et Dominus. Ergo realiter refertur ad creaturam ex tempore. — Confirmatur. Quia, si solum secundum rationem refertur, aut hoc est ideo, quia ipse non est Dominus, vel Creator, nisi per operationem animæ; quod nullus catholicus diceret; aut quia, etsi absque operatione animæ sit Dominus et Creator, non tamen absque operatione animæ est relative Dominus aut Creator, et istud implicat contradictionem manifestam; quoniam contradictio est dicere quod aliquis sit dominus, et non sit dominus alterius, et per consequens, quod non sit relative dominus. Si non sine operatione animæ est Dominus relative, non sine operatione animæ est Dominus (α); et sic, sine operatione animæ est Dominus, et non sine operatione animæ est Dominus; quæ manifeste contradicunt. Eodem modo potest probari quod ab æterno realiter referebatur, supposito, secundum fidem, quod æternaliter fuerit præscius; quia sine operatione animæ fuit præscius, et non potuit esse præscius nisi relative; *scientia* enim *et præscientia, dispositio et providentia ac prædestinatio sunt ad aliquid,* sicut dicit Hugo, *de Sacramentis,* libro 1, parte secunda, cap. 14; et ubi non diceret, adhuc de se patet.

Præterea arguitur sic. Juxta communem modum loquendi, quæcumque relatio consequitur extrema ex natura rei sine consideratione intellectus, est realis. Hoc patet per alios communiter; nam eam in propria forma ponit Scotus, in 30 distinctione. Omnes etiam communiter ponentes relationes rationis, dicunt eas consequi actum intellectus, et aliter non habere esse. Et si nullus diceret, propositio patet de se; alias quælibet relatio realis posset dici rationis. Sed aliqua relatio Dei ad creaturam, consequitur sua extrema, scilicet Deum et creaturas, ex natura rei, sine consideratione intellectus. Ergo, etc. Minor declaratur. Nam, positis Deo et lapide, et nulla consideratione intellectus exsistente, Deus est distinctus a lapide, et causa et Dominus ejus; ac per hoc, juxta illum modum loquendi, consequitur distinctio Dei a lapide, et causalitas, et dominium, et certe non minus quam consequatur distinctio lapidis a Deo, et servitus. Et si diceretur quod Deus esset distinctus absque distinctione, et dominus absque dominio; eadem facilitate dici posset quod lapis esset distinctus et causatus, et servus, vel possessio, sine distinctione, et dominio, et aliis relationibus.

Præterea. Exclusa omni consideratione intellectus humani, natura humana est unita Verbo in Christo; ergo, exclusa omni consideratione animæ, et Verbum est unitum humanæ naturæ. Et patet consequentia; quia impossibile est aliquid esse unitum non unito; unitum enim unito unitum est. Cum ergo omne unitum referatur ad unitum, sequitur quod Verbum, exclusa omni consideratione animæ, et per consequens realiter, referatur ad naturam sibi unitam.

Præterea. Spiritus Sanctus temporaliter est datus et donatus creaturæ; nec in hoc est necessaria consideratio animæ nostræ, cum etiam pueris detur in baptismo. Et datum et donatum relative dicuntur, sicut patet per Augustinum, 5. *de Trinitate,* cap. 15.

Præterea. Si hoc deberet negari, aut hoc esset propter auctoritatem Ecclesiæ, vel Scripturæ Sacræ, aut alicujus sancti, vel famosi philosophi, aut propter cogentem rationem ad oppositum. Sed nec Ecclesia alicubi dicit oppositum. Nec in tota Sacra Scriptura, aut doctrina cujusquam sancti, auctoritas reperitur ad oppositum, quam unquam viderim vel audierim; invenietur autem frequenter in Scriptura, aut in dictis sanctorum, quod Deus est Omnipotens, Creator, et Dominus, et plura alia, quæ denotant eum ad creaturam referri; et nullibi dicitur quod secundum rationem tantum sit Dominus, vel Omnipotens, aut Creator. Et est satis mirabile, si intentio fuisset Augustini quod solum secundum rationem Deus refertur ad creaturam, quomodo in 5. *Trinitatis,* ubi hanc materiam tractat et determinat, et arguit contra conclusionem et solvit, numquam juvat se per hoc, scilicet quod secundum rationem tantum refertur. Idem patet de Anselmo, *Monol.* 25. Item, nec Philosophus nec Commentator hoc dixerunt, cum tamen dixerunt Deum esse principium, et motorem, et causam finalem aliorum. De aliis vero philosophis antiquis vel modernis, non esset multum curandum, cum eorum non sint multum celebres auctoritates; non tamen adhuc aliquem vidi ad hoc allegari. Demum nec aliqua ratio cogens est ad hoc, sicut clare patet solvendo eas.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra primam conclusionem, dicitur quod responsio ibidem data, per argumentum posita, evacuat argumentum.

Et *ad primam* replicam contra responsionem factam, dicitur quod duplex est posterius. Quoddam, quod per se originatur a priori; et ad esse istius, Deus non potest velle non influere, si influat ad esse prioris; sicut exemplificatum est de subjecto et propria passione, ut de anima et de suis potentiis. Aliud est posterius, quod non per se originatur a priori; et de tali posteriori non loquor in proposito, sed de primo. Verumtamen, ista originatio melius dicitur quædam sequela, vel effluxus, quam causatio, aut originatio, scilicet relationis a fundamento, utpote similitudinis ab albedine.

(α) *relative, non sine operatione animæ est Dominus.* — Om. Pr.

Ad secundam replicam negatur major. Sicut enim nulla res potest separari ab illo a quo dependet essentialiter, sicut compositum a materia vel forma, ita nec potest separari ab illo quod essentialiter causat, id est, ex suis essentialibus principiis, vel ex hoc quod est tale; sicut materia vel forma unitæ, quia necessario causant compositum, non possunt esse sine composito; similiter, nec subjectum a propria passione. Nunc autem, licet albedo unica non sit causa essentialiter causans similitudinem, duæ tamen (α) albedines sunt sufficiens naturalis et essentialis causa relationis quæ dicitur similitudo. Quod enim relatio, vel habitudo, naturaliter sequatur positionem sui fundamenti et termini, testatur sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 7, art. 9, ad 5um, ubi dicit quod ad productionem quantitatis, sequitur habitudo naturaliter, et ad productionem substantiæ creatæ, sequitur naturaliter relatio, quam importat creatio passiva.

Ad tertiam replicam, patet quod, sicut Deus non posset unire formam materiæ informative, quin statim sequatur tertia entitas, a materia et forma, divisim et conjunctim sumptis, distincta, nec posset annihilare compositum, remanente unione formæ ad materiam; ita similitudo non potest annihilari, remanentibus albedinibus, quin, si Deus annihilaret illam similitudinem, statim sequatur alia; vel non remanent illæ duæ similitudines in sua dualitate; quia necessario ad positionem formæ albedinis sub duplici esse, sequitur relatio similitudinis; est enim rerum differentium eadem qualitas. Et dico, ad probationem, quod Deus est in infinitum potentior ad annihilandum relationem, quam creatura ad causandum illam; sed Deus non potest annihilare rem, ponendo eam. Cum autem ponit albedinem sub duplici esse, ponit similitudinem et relationem in actu. Unde, pro tunc, non vult, nec potest velle eam annihilare, nisi vellet annihilare diffinitum ponendo ejus diffinitionem, quod implicat contradictionem. Illud autem quod additur, scilicet quod Deus nitatur ex una parte ad annihilandum, et albedo ex alia ad producendum, phantasticum est; non enim Deus nititur ad ponendum actu contradictoria. — Ad aliud quod quærit, an albedo causet similitudinem effective, aut subjective tantum; — dico, secundum sanctum Doctorem, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 8, ad 5um : « Causa habitudinis inter duo, est aliquid inhærens utrique; » et accipit satis large inhærentiam, pro omni inexsistentia formæ vel actus, substantialis aut accidentalis. Dico igitur quod causa efficiens similitudinis prima, est illud quod causat utramque albedinem, vel unam illarum; nam eadem actio terminatur, de per se, ad absolutum, et ex consequenti, ad relationem. Sed causa efficiens proxima, est suum fundamentum et terminus; et hæc causatio non est per transmutationem, sed per simplicem emanationem; non solum autem fundamentum est causa effectiva relationis, immo et formalis, quodammodo, cum relatio ab extremis speciem recipiat, ut patet 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20).

(α) *tamen*. — Om. Pr.

Ad secundum principale negatur consequentia. Dico enim quod totius ad suam partem, non est actualis realis relatio, nisi pars habeat suum proprium esse, sicut contingit in toto quod est numerus quinque lapidum, et hujusmodi. Et ideo argumentum non probat infinitatem relationum in actu; quia relatio in actu requirit in actu duo extrema, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.,* dist. 30, q. 1, art. 1; pars autem totius continui non habet proprium esse actu, sed omnes partes sunt per esse totius, ut idem dicit, 3 p., q. 90, art. 1; et 3. *Sentent.,* dist. 6, q. 2, art. 3.

Ad tertium principale patet (α) per idem. — Et cum vult improbare responsionem datam, dico quod probatio ista falso innititur fundamento, et male probato, scilicet quod numerus sit in sola animæ apprehensione, ut alias dictum est (dist. 24, q. 1). — Ad secundam replicam, dicitur eodem modo, quod eidem falso fundamento innititur.

Ad quartum principale dico quod ibi multa falsa assumit. Primo, quod similitudo non sit nisi unitas et indivisio. Licet enim similitudo et æqualitas supponant indivisionem in ratione qualitatis vel quantitatis, tamen non sunt essentialiter indivisio, sed habitudo positiva. Secundo, falsum est quod indivisio illa, quam supponit similitudo, fundetur in apprehensione. Dico enim quod fundatur in natura communi qualitatis, utpote albedinis; non quod sit indivisio secundum esse albedinis, sed secundum rationem ejus; quia similitudo requirit indivisionem formæ quantum ad rationem, sed requirit distinctionem secundum esse illius, ut patet diffiniendo eam. Et similiter æqualitas. Et cum probatur oppositum; — dicitur quod sensus non proprie apprehendit relationes, secundum quod dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, q^{la} 1^a (ad 2um); sed bene apprehendit causas relationum. Dato tamen quod sensus apprehendat istas habitudines, eodem modo conceditur quod sensus apprehendit negationes per accidens, sicut visus apprehendit tenebram. Naturam autem communem albedinis, concedo quod sensus apprehendit; non tamen in sui communitate, sed in suis individuis; universale enim cognoscitur per sensum, uno modo, et alio modo, non. Unde sanctus Thomas, 1^a $2^{æ}$, q. 29, art. 6, dicit : « De universali, contingit loqui dupliciter : uno modo, secundum quod subest intentioni universalitatis; alio modo autem, de natura cui talis intentio attribuitur; alia enim est consideratio hominis universalis, et alia hominis, in eo quod homo. Si

(α) *patet*. — Om. Pr.

igitur universale accipitur primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, nec apprehensiva, nec appetitiva, potest in universale; quia universale fit per abstractionem a materia individuali, in qua radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus objectum visus est color secundum genus; non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia quod color sit cognoscibilis a visu, non convenit colori in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter. » — Hæc ille. — Quidquid autem sit de hoc, utrum sensus apprehendat relationes, vel negationes, vel universalia, per se, aut per accidens, sufficit quod apprehensio sensus sit occasio apprehendendi talia per intellectum, sicut est de apprehensione substantiæ. Dico igitur quod similitudo fundatur in unitate naturæ communis cum (α) diversitate suppositorum naturæ. Ita quod diversitas suppositorum et unitas naturæ concurrunt ad fundandum similitudinem; sed unitas naturæ est fundamentum principaliter, et diversitas suppositorum est causa sine qua non fundat. Illa autem unitas, cum non sit quid positivum, non est inconveniens, si fundatur in rebus distinctis; non enim est unitas perfecta in actu, sed est unitas qualem habet universale extra animam, scilicet aptitudinalis, et in natura diversa in multis (β).

Ad quintum principale dico quod fundatur in falso fundamento, scilicet quod duplicitas sit summatio et numeratio animæ. Istud enim negatur. Nulla enim summatione animæ exsistente aut numeratione, adhuc est vera duplicitas actu in re, et actualis numerus, licet arguens oppositum opinetur, licet false; et consequenter, totus processus, qui fundatur in illa opinione, falsus est et inanis.

Ad sextum consimiliter negatur quod multiplicitas sit solum in apprehensione animæ, vel quod sit summatio animæ; sicut nec duplicitas, quæ est species multiplicitatis; multiplicitas enim est nomen relationis commune ad duplicitatem, triplicitatem, etc.

Ad septimum negatur minor. Dico enim quod paternitas habet productivum in rerum natura, scilicet ipsum Patrem, qui per se et directe producit Filium, et consecutive producit in se paternitatem, et in Filio filiationem principaliter. Dico tamen quod Filius comproductus, comproducit utramque, licet non ita principaliter. Relatio enim acquiritur, acquisito aliquo absoluto in aliquo extremorum relationis. Illud ergo quod causat illud absolutum, est principalis causa utriusque relationis; sed correlativum, est concausa illorum. Et cum probatur quod paternitas non producatur a Patre; — dico, ad primam et secundam (α) probationem, quod non sequitur quod relatio sit per se terminus productionis, sed solum consecutivus ad per se terminum, qui est absolutus, loquendo de productione Patris, vel ignis generantis. Si autem loquaris de productione, qua Filius comproducit illas relationes, dico quod, quoad pullulationem relationum paternitatis, et filiationis, productio Filii et productio Patris, scilicet qua Pater producit, computantur una sufficiens relationum originatio. Constat autem quod actio Patris terminatur ad absolutum, per se; et consecutive, ad relationes. Ita quod talis est ordo quod actio generantis hujusmodi, prius natura terminatur ad absolutum; et simul tempore, sed posterius natura, generantis actio cum actione geniti quasi una actio, terminantur ad relationes. Sciendum tamen quod, secundum Philosophum, et Commentatorem, 1. *Cœli*, comm. 111, relationes quandoque sunt, et quandoque non sunt, nec tamen proprie generantur, aut corrumpuntur; et 5. *Physicorum*, commento 10, dicit quod ad relationem non est motus nisi per accidens. Ita in proposito : non oportet esse sollicitum de productivo relationis; quia ipsa non producitur per se, sed valde per accidens, quia consequitur ad productionem alicujus absoluti in eodem supposito, vel quandoque in alio supposito; et ideo de talibus non est inconveniens, quod idem causet in se tales relationes. Ad tertiam probationem negatur consequentia; non enim omne producens habet relationem realem ad suum productum; et ideo non oportet quod omne producens imprimat in se quid reale. — Ad illud quod dicitur de Filio, — dico quod Filius non imprimit in Patrem relationem, quasi causa totalis; sed non est inconveniens quod Pater et Filius, vel generans et genitus, concurrant in virtute unius causæ emittentis duas relationes, quarum una est in Patre, alia in Filio; licet, ut dictum est, Pater sit in hoc principalior, quia producit absolutum, ad quod consequitur relatio, Filius autem, non; nec tamen oportet quod actio, qua Filius emittit illas relationes, sit aliud ab aliis relationibus, secundum rem, sed sola ratione. — Cum autem dicitur quod actio Patris non attingit aliquid quod sit in Patre, — concedo, loquendo de absolutis; negatur tamen, de relativis. Et cum dicitur quod actio Patris non est in Patre, sed in passo, — dico quod actio dicit duo, scilicet transmutationem cum relatione : quæ, quoad primum, est in passo; quoad secundum, est in Patre.

Ad secundam formam ibi factam, negatur minor, scilicet quod fundetur super nihil. Dico enim quod paternitas fundatur super potentia generativa; sed actus illius potentiæ, scilicet generare, est ratio fundandi illam relationem, quoad principium, sed

(α) *cum.* — *communicante* Pr.

(β) *habente illam unitatem talem qualem fundatur similitudo vel æqualitas.* — Ad. Pr.

(α) *et secundam.* — Om. Pr.

non (α) quoad ejus permanentiam. De hoc tamen dicetur, quæstione sequenti, in solutione argumentorum contra tertiam conclusionem.

Ad tertiam formam negatur antecedens, ubi est productio cum transmutatione; producere enim, et produci, præter relationes illas, implicant motum, vel transmutationem, ut prius dictum est. Sed utrum inter producens et productum, sint aliæ relationes, præter illas quas important producere et produci, credo quod sic; quia relatio quam importat producere, habet pro fundamento ipsum producens, vel potentiam ejus; et habet pro termino, motum, aut mutationem. Relatio vero, quam dicit produci, seu generari, fundatur in motu, et terminatur ad agens. Aliæ autem duæ relationes sunt inter producens et productum, ut paternitas et filiatio; et una earum fundatur in producente, et terminatur ad productum, alia vero econtra. Sed ubi est productio sine transmutatione, sicut in divinis, vel in creatione rerum, non sunt aliæ relationes, inter producens et productum, nisi quæ importantur per producere et produci. De hoc tamen videbitur in secundo.

Ad octavum principale dicitur quod relatio dominii consequitur potentiam coercendi subditos. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, ad 4um : « Hoc nomen, inquit, *dominus* tria in suo intellectu includit, scilicet potentiam coercendi subditos, et ordinem ad subditos, qui consequitur talem potentiam, et terminationem ordinis subditorum in dominum. » — Hæc ille. — Et cum arguens probat oppositum, quod hujusmodi potentia non sufficit, — negatur. Et cum probat hoc, quia multi pollentes intellectu, etc., — dico quod aptitudo naturalis ad regendum non fundat relationem hujusmodi, sed potentia coercendi; et quicumque habet illam, respectu alicujus, est ejus dominus. Unde autem veniat illa potestas, an veniat a natura, vel ab electione aut voluntate, non curo. Sed dico quod, si veniat a natura, fundat relationem realem in creatis. Si autem ex sola voluntate, dico quod erit relatio rationis, quia Deus non ordinatur ullo modo ad creaturas, respectu quarum dicitur Dominus realis. Unde, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 11, ad 3um, dicit sanctus Thomas : « Sicut, inquit, aliquid est idem sibi realiter, et non solum secundum rationem, licet relatio sit tantum secundum rationem, propter hoc quod causa relationis est realis, scilicet unitas substantiæ, quam intellectus sub relatione intelligit; ita potestas coercendi subditos est in Deo realiter, quam intellectus intelligit in ordine ad subditos, propter ordinem subjectorum ad ipsam; et propter hoc dicitur Dominus realiter, licet relatio sit rationis tantum. Et eodem modo apparet quod esset Dominus, nullo intellectu exsistente. » — Hæc ille. — Ad secundam probationem quam ibidem facit arguens, patet quid dicendum : quod antecedens est falsum, scilicet : quod actus inter dominum et servum, sint relationes dominii et servitutis, quocumque modo considerentur.

Ad nonum dico quod responsio ibidem data, sufficit. Dictum enim est, prius, quod relatio realis actualis exigit duo extrema exsistere actualiter. Dicit enim sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 5, ad 1um, quod « respectus qui consequuntur actus animæ, dicuntur respectus habituales, quia voluntas et intellectus possunt esse etiam de illo quod non est actu exsistens ». Et sicut dicit de actibus animæ, cujusmodi sunt visio, volitio, cognitio, ita consimiliter diceret de habitibus, cum non plus dependeat habitus, ab objecto, quam actus. — Et cum probatur oppositum, dico

Ad primam probationem, quod scientia de præteritis, qua sciuntur esse præterita, non est verior, ipsis præteritis exsistentibus, quam non exsistentibus. Sed scientia qua præsentia cognoscuntur quoad suam actualem exsistentiam, variatur, rebus non exsistentibus; immo est falsa. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 13 : « Ex parte rei cognitæ, scientia variatur secundum veritatem et falsitatem; quia, eadem existimatione manente, si res mutetur, erit existimatio falsa, quæ prius fuit vera. » — Hæc ille. — Et accipit scientiam large pro omni cognitione. Dico enim quod cognitio quæ causatur a re cognita immediate, realiter refertur ad illam rem, quamdiu res est; et hoc, relatione effectus ad causam. Si autem loquamur de relatione mensurati ad mensuram, sic dico quod scientia realiter refertur ad scibile, quamdiu ipsum est; et hoc, si sit cognitio rei quoad suum esse. Si autem est cognitio rei, quoad suam rationem universalem et prædicata illi rationi convenientia, dico quod relatio scientiæ ad scibile, est solum relatio rationis. Et de tali arguit adversarius; sed non de prima. Ideo verum concludit, sed non contra nos; talem enim relationem habet scientia ad objectum, sive exsistat, sive non.

Ad secundam probationem dicitur similiter, quod scientia duplicem relationem habet ad objectum a quo causatur, scilicet relationem effectus ad causam, et mensurati ad mensuram : prima est realis; secunda vero, non, nisi loquamur de scientia rei, quoad suum esse actuale. Tunc dico quod scibile destructum in esse actuali, variat scientiam (α), quoad veritatem et falsitatem; sed scientia de rationibus rerum universalibus, non variatur, destructo scibili quoad esse exsistentiæ. Ista autem scientia, secundo modo dicta, solum respectu rationis refertur ad scibile; sed prima, respectu reali.

Ad tertiam probationem, dicitur per idem. Tamen arguens supponit unum falsum : quod simi-

(α) *non*. — Om. Pr.

(α) *scientiam*. — *substantiam* Pr.

litudo non sit nisi unitas aut indivisio; ut prius dixi.

Ad decimum principale dicitur quod responsio ibidem data, est sufficiens, quoad hoc quod, dum acquiritur nova relatio in uno albo, scilicet similitudo, per mutationem vel generationem alterius albi, illa relatio non acquiritur, nullo agente in primum album. Dico enim quod quodlibet album, ab eodem habet relationem consequentem albedinem in virtute, a quo habet albedinem. — Et cum infertur quod sic dicendo, relatio non oriretur cum albedine, etc., — dico quod immo in radice. Unde sanctus Doctor, super 5. *Physicorum* (lect. 3), dicit : « Si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi æqualis, me non mutato, æqualitas primo erat in me, quodammodo, scilicet in sua radice, ex qua habet esse reale. Ex hoc enim quod habeo talem quantitatem, competit mihi quod sim æqualis omnibus illis qui eamdem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, ista radix communis determinatur ad illum; et ideo nihil advenit mihi de novo, per hoc quod incipio alteri esse æqualis, per illius mutationem. » — Hæc ille. — Sic, in proposito, dico de relatione similitudinis, si tamen illa relatio prodit in actum ab utroque extremorum, scilicet duorum alborum, sicut prius dictum fuit de patre et filio; pater enim ab eodem accipit paternitatem in virtute, a quo accipit potentiam generativam, sed in actum educitur a seipso dum generat filium. Cætera vero, quæ in hoc argumento adducit arguens, scilicet an relatio per se terminet productionem, soluta sunt in responsione septimi.

Ad undecimum dico quod rem aliquam connectere aliqua, potest dupliciter intelligi : primo modo, de connexione effectiva; alio modo, de connexione formali. Primo modo intelligendo majorem, concedo eam; sed minor, in hoc sensu, negatur; non enim relatio active connectit. Secundo modo, negatur, si intelligatur universaliter; et specialiter, illa major est falsa in relationibus, quæ alio modo habent esse quam cætera prædicamenta, cum ratio earum non consistat in hoc quod aliquid ponant in his (α) de quibus dicuntur, sed magis se habent per modum unius intervalli attingentis duo extrema, ut dictum fuit. Exemplum autem quod adducitur de actione, quæ nectit agens et passum, non sufficienter probat illam universalem negativam. Et procedit de connexione effectiva : quam non facit relatio; sed potius est connexio per modum attingentis duo extrema, non ponentis, ut sic, aliquid in eis. Et ex alio, quia agens et passum oportet uniri, cum se habeant ut actus et potentia; non sic duo correlativa (β). Et ideo, ex illa singulari, ad universalem arguere, est fallacia consequentis.

(α) *in his*. — Om. Pr.
(β) *correlativa*. — *corporalia* Pr.

Ad duodecimum dico quod responsio ibi data, est bona. — Et cum dicitur, quod illo modo loquitur Commentator sæpe, verum est, sed non ibi; quod patet per alia ejus dicta; ex quibus habetur oppositum; scilicet, cum dicit, 5. *Metaphysicæ* (comm. 14), quod ens extra animam dividitur per decem prædicamenta. Ex quo sequitur quod omne prædicamentum est ens extra animam.

Ad decimumtertium dicitur quod « debilitas esse relationis attenditur, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 8, q. 4, art. 3, ad 4um, secundum inhærentiam sui ad subjectum; quia non ponit aliquid absolutum in subjecto, sed tantum respectum ad aliud ». — Hæc ille. — Cum hoc stat quod tempus sit melioris esse, quantum ad hoc quod ponit extra animam aliquid absolutum, scilicet motum et ejus numerum, quam sit ipsa relatio. Non tamen oportet quod relationis esse sit debilius, quam esse temporis, quoad hoc quod dicat quid factum ab anima, sicut tempus dicit. Tempus enim habet esse debilissimum inter omnia absoluta; non tamen inter omnia prædicamenta. In hoc etiam est debilior relatio omni ente, quia ex sua ratione non habet quod sit res extra animam, in parte nec in toto; oppositum est de tempore, quod ex sua ratione dicit aliquid extra animam, licet aliquid dicat quod est in anima in actu vel potentia, scilicet numerationem; sed de hoc in secundo.

Ad decimumquartum negatur major. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 9, ad 7um : « Ipsa relatio, quæ nihil aliud est quam ordo unius (α) creaturæ ad aliam, aliud habet in quantum est accidens, et aliud in quantum relatio, vel ordo. In quantum enim est accidens, habet quod sit in subjecto. Non autem in quantum est relatio, vel ordo; sed solum quod ad aliud sit, quasi in aliud transiens, et quodammodo rei relatæ assistens. Et ita relatio est aliquid inhærens, licet non ex hoc ipso quod est relatio. Et ideo nihil prohibet quod hujusmodi accidens desinat esse, sine mutatione ejus in quo est; quia sua ratio non perficitur, prout est in subjecto, sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio hujusmodi accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam, sicut subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa. » — Hæc ille. — Item, art. 8, sic ait : « Relatio in hoc differt a qualitate et quantitate, quia qualitas et quantitas sunt quædam accidentia in subjecto remanentia; relatio autem non significat, ut dicit Boetius, in libro *de Trinitate*, ut in subjecto manens, sed ut in transitu quodam ad aliud. Unde Porretani dixerunt relationes non esse inhærentes, sed assistentes; quod aliqualiter verum est, ut posterius ostendetur. Quod autem attribuitur alicui, ut ab eo procedens,

(α) *unius*. — *ipsius* Pr.

non facit compositionem cum eo; sicut nec actio cum agente. Et propter hoc probat Philosophus, 5. *Physicorum* (t. c. 10), quod in ad aliquid non potest esse motus, quia sine aliqua mutatione ejus quod refertur ad alterum, potest relatio desinere vel incipere, ex sola mutatione alterius; sicut etiam patet, de actione, quod non est motus secundum actionem, nisi metaphorice et improprie, sicut exiens de otio in actum mutari dicimus; quod non esset, si relatio, vel actio, significaret aliquid in subjecto manens. » — Hæc ille. — Ex quibus satis patet quid dicendum ad argumentum. Dicitur enim, ad antecedens, quod non per omnis realitatis adventum in natura exsistentis, dicitur aliquid moveri; sed solum per adventum realitatis, se habentis per modum immanentis in illo cui advenit. Et ideo, quia relatio se habet potius per modum effluentis et transeuntis ab uno in aliud, et non per modum immanentis, non mutatur subjectum per ejus adventum vel recessum. Tamen dico quod realitas relationis non advenit alicui totaliter de novo, sine mutatione illius cui advenit, ut prædictum fuit in solutione quarti principalis. Unde, sicut sæpe dictum est, illud quod dat relationi quod sit res, scilicet fundamentum reale, prius fuit. Illud autem quod complet rationem relationis, novum est. Quia ergo illud quod complet ejus rationem, non habet, in quantum hujusmodi, quod sit res, vel quod aliquid ponat in eo cui attribuitur, nihil mirum si relatio potest advenire noviter, vel recedere, sine mutatione ejus cui attribuitur. Finaliter ergo relatio, ut relatio, non transmutat subjectum, sed ut est accidens. Et in hoc sto finaliter.

Ad decimumquintum negatur major in parte, et conceditur in parte. Quoad illam enim partem, qua dicitur quod nulla ratio incorporea est in corporibus extra animam, negatur. Omnis enim forma, præter quantitatem, non est corporea de se; sed forte per accidens, ratione subjecti. Sed quoad aliam partem, in qua dicitur quod nihil exsistens in diversis, est aliqua res, conceditur, loquendo de esse in aliquo subjective, vel immansive. Et tunc ad minorem dicitur quod relatio non sic est in diversis, quod utrique immaneat, vel insistat; sed Simplicius illud intendit, quod relatio, secundum suam rationem, assistit utrique extremorum, quasi ab uno in aliud tendens. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, dicit quod « si consideremus relationes in creatis, secundum quod sunt relationes, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem rem relatam prout ab ea tendit in alterum ». Ista ergo est intentio Simplicii, quod relatio non dicit aliquid inexsistens alicui, sed medium inter duo. Sciendum tamen quod, secundum quod ait sanctus Doctor, 1. *Sentent.*, dist. 27, q. 1, art. 1, ad 2um : « in utroque extremorum relationis, est una relatio differens ab alia : in quibusdam, secundum speciem, sicut in illis quæ diversis nominibus utrinque (α) nominantur, ut paternitas et filiatio; sed in quibusdam non differunt specie, sed numero tantum, sicut quando utrumque habet idem nomen, ut in similitudine et æqualitate; et tunc relatio, quæ est in uno sicut in subjecto, est in alio sicut in termino. Et ideo patet quod relatio, secundum esse, prout in re fundamentum habet, non est medium sed extremum; sed secundum respectum, est medium. » — Hæc ille.

II. Ad argumenta Occam. — **Ad primum** eorum quæ objicit Occam contra eamdem conclusionem, negatur major, si loquamur de formis, quæ sunt essentialiter ad aliquid; nam, quia, secundum Aristotelem, esse talium est ad aliud se habere, ista (β) non possunt intelligi sine alio ad quod sunt essentialiter; secus est de absolutis. Et ad probationem, dico quod non est simile de causa, et effectu; quia effectus, hoc ipsum quod est, non est ad causam; sed una relatio, hoc ipsum quod est, est ad aliud, secundum Aristotelem, in *Prædicamentis*.

Ad secundum negatur major; quia nec contradictio dicta de aliquibus, est via sufficiens concludendi realem distinctionem inter talia; nec impossibilitas recipiendi prædicationem contradictoriorum pertinentium ad esse, est via sufficiens ad probandum identitatem realem illorum; ut patet de materia et forma, de esse et essentia, de partibus essentialibus simul unitis, et de tertia entitate resultante inde, et de infinitis aliis.

Ad tertium dico quod similitudo Socratis ad Platonem, est subjective in Socrate; et conformiter, similitudo Platonis ad Socratem, est subjective in Platone. Unde relatio realis habet idem subjectum, quod et suum fundamentum; relatio vero rationis nullibi est subjective, cum non sit res. Nec valet consequentia : similitudo Socratis ad Platonem non est in Platone; ergo nec relatio sibi opposita. Quia non oportet quod relatio sit subjective in subjecto sui termini, sed in subjecto sui fundamenti.

Ad quartum dico quod omnia ibi adducta, stant in hoc quod rebus non convenit dici, sed solum vocibus; et (γ) dico quod est falsum, ut ostensum fuit in quæstione de attributis (dist. 8, q. 4). Nam dicens non solum dicit verbum, immo rem per verbum; sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo suo. Unde ista propositio est fundamentum infinitorum errorum. Ex hoc enim fundamento, arguens et cæteri terministæ concludunt quod nulla res, quæ non est vox, aut scriptum, aut conceptus mentis, potest prædicari, aut dici, aut subjici; et consequenter, quod universalia et prædicamenta non sunt

(α) *utrinque.* — *utriusque* Pr.
(β) *ista.* — *ita* Pr.
(γ) *et.* — *etc.* Pr.

nisi voces, aut scripta, aut conceptus. Ideo illud fundamentum valde ruinosum est.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** eorum quæ primo loco inducit Gregorius contra eamdem conclusionem, dico quod illud argumentum et **duo sequentia**, solum probant quod omne relativum formaliter in concreto, est aliquid absolutum; et hoc concessum fuit prius, quod nulla relatio proprie refertur, sed est quo aliquid refertur; nec inter duas relationes, est tertia relatio realis. Unde responsio ibidem data, in fine argumentorum, bona est, scilicet quod relatio in abstracto non est quid absolutum, licet relativum sit absolutum. Nec illæ rationes aliquid probant contra hoc. Et cum probatur quod immo; — dico, — ad primam probationem, quod relatio in abstracto, est aliud, non tanquam quod refertur, sed tanquam quo aliquid ad aliud refertur. Et cum dicitur quod contingit de relatione quærere quid est, vel quæ essentia est, — dico quod licet relatio in abstracto sit quædam res, et quædam essentia, et quoddam ens, et de ipsa dicantur multa nomina abstracta, non tamen sequitur quod ipsa sit quid absolutum. Sed est fallacia figuræ dictionis, arguendo a modo nominis, ad modum rei; sicut et in alio proposito, non sequitur : hoc dicitur relative; ergo est formaliter relativum; sicut patet cum dextrum dicitur de columna, et Creator de Deo. Unde, ad videndum utrum aliqua forma sit absoluta secundum rem, non oportet attendere ad nomen quo significatur. Quia quandoque aliqua forma significatur absolute, per modum absoluti, et tamen sua quidditas abstrahit ab absoluto et relativo; ut patet de ente, quod significatur et intelligitur absolute, et tamen abstrahit ab absoluto et relativo, cum sit superius ad utrumque. Quandoque autem forma significatur relative, et tamen in se est mere absoluta; ut cum divina essentia significatur nomine potentiæ, vel ideæ. Quandoque autem forma significatur absolute, et tamen non est absoluta; ut cum relatio significatur nomine essentiæ, vel rei, vel hoc nomine, aliquid. Ad videndum ergo utrum forma sit absoluta, oportet aspicere ad hoc : an scilicet talis forma, secundum suam rationem specialissimam, sit ad aliquid; et non ad transcendentia, quæ abstrahunt ab absoluto et relativo, licet absolute quandoque significentur, ut ens, vel relative, ut bonum vel verum. Illa enim forma dicitur proprie absoluta, quæ, secundum suam rationem specificam, non dicit aliquid per modum intervalli inter duo, incipientis ab uno et ad reliquum terminati; sed dicit aliquid inexsistens ei de quo dicitur. — Ad aliud quod additur, quod paternitas est essentia ad se, etc., dico quod illa essentia quæ est paternitas, est ad aliud, licet non sit ad aliud sub hoc nomine transcendente, essentia. Unde essentia est transcendens, et est absolutum, secundum modum significandi, licet in se abstrahat ab absoluto et relativo. Non ergo valet ista consequentia : paternitas est essentia ad se; ergo est quid absolutum. Sed potius est fallacia accidentis, sic arguendo : paternitas est essentia; sed essentia, ut sic, est absolutum, vel est ad se; igitur paternitas est absolutum, vel ad se; — recte, sicut hic : Socrates est homo; homo est species; ergo Socrates est species. Sicut enim species non convenit homini, nisi prout est in intellectu; ita nec absolutum, vel respectus, convenit essentiæ, ut essentia, nisi ut est in intellectu; scilicet quia significatur, ut intelligitur, absolute; essentia enim, in quantum hujusmodi, abstrahit ab absoluto, sic quod absolutum non convenit ei per se primo, nec per se secundo, sed solum convenit ei, quantum ad modum significandi et intelligendi.

IV. Ad alia argumenta Gregorii. — **Ad primum** eorum quæ secundo loco inducit, dico quod distinctio Socratis a Platone, est relatio et accidens distinctum a Socrate et Platone, et est subjective in Socrate; distinctio autem Platonis a Socrate, est in Platone. Et cum dicitur quod, ad veritatem hujus, Socrates est distinctus a Platone, sufficit veritas illius copulativæ, Socrates est, etc., — dico quod falsum est, si loquamur de distinctione quæ est relatio fundata super numerum de genere quantitatis, sicut similitudo est relatio fundata super unitatem de eodem genere. Et similiter, ad veritatem hujus, Socrates est pater Platonis, non sufficit veritas illius copulativæ, loquendo de paternitate, quæ est relatio; abstracta enim tali entitate, quæ distinctio Socratis dicitur, non esset formaliter distinctus a Platone distinctione positiva, sed forte distinctione quæ est negatio unius ab alio. — Ad confirmationem, dico quod Dei ad creaturam non est realis relatio. Ideo Deus non est distinctus a creatura distinctione positiva, quæ est relatio, sed distinctione quæ est negatio vel divisio. Et similiter dicitur de dominio, ut prius dictum fuit.

Ad secundum negatur consequentia. Et ad probationem, dico quod, licet duo lapides distinguantur ab invicem distinctione positiva, tamen illæ distinctiones non distinguuntur ulterius distinctione positiva : quia inter relationes reales non est ulterius relatio realis; similiter talis distinctio non est nisi inter quanta. Ad illud quod additur de causa et causato, similiter solvitur; quia, licet effectus habeat relationem realem ad suam causam, tamen relatio illa, cum non sit effectus, sed coeffectum, non habet ulterius relationem aliam qua referatur. Et de hoc in principio secundi videbitur.

Ad tertium dicitur quod in divinis, respectivum non differt ab absoluto, secundum rem, nec Deus reali relatione ad creaturam refertur. Sed, ex hoc inferre quod ita sit in creaturis, est rudis ingenii; ac si, ex hoc quod Deus, secundum suam substan-

tiam, est sapiens, inferretur ita esse in homine; non enim creatura æquatur divinæ simplicitati.

Ad quartum, dictum est, prius, quod per adventum relationis, ut est relatio, nihil mutatur, quidquid sit de adventu ejus, ut est accidens, scilicet cum advenit in suo fundamento. Et cum fit instantia de nummo, vel de relatione Dei ad creaturam, non valet instantia; quia Dei ad creaturam non est relatio realis. — Et cum arguit, per rationem, de distinctione, etc.; — dico, ut prius respondendo ad argumenta Aureoli, quod ille qui efficitur de novo ab aliquo distinctus, non per mutationem sui sed alterius, non acquirit novam relationem; nam per eamdem similitudinem, quis albus refertur ad omnia coalba, et per eamdem distinctionem distinguitur ab omnibus ab eo distinctis; nam relatio non multiplicatur secundum pluralitatem terminorum, sed fundamentorum, ut dicetur in alia quæstione. Illud quod additur de distinctione Dei a creatura, solutum est. — Quod additur de imaginatione, nihil valet; nam actus imaginationis non causat aliquid, nec aliquam relationem realem, sed solum rationis, in objecto suo, ut est cognitum, vel imaginatum. — Cum additur quod omne agens ageret in quantamcumque distantiam, etc., ex eodem falso fundamento procedit, scilicet : quod ad generationem alicujus rei, causetur relatio distinctionis in omni re quæ incipit distingui a tali nova re. Hoc enim non oportet nos dicere. In tali enim casu, non causatur distinctio nova, nisi in re nova; nova enim relatio non causatur in aliquo, ut accidens est, nisi cum causatur ejus fundamentum; causato enim fundamento relationis, causata est relatio in potentia proxima et ut est accidens; sed causato termino (α), causatur relatio, ut relatio, per naturalem sequelam, sine transmutatione.

Ad quintum dicitur quod, licet unitas transcendens non superaddat aliquid positivum rei quæ dicitur una, ita nec identitas numeralis, tamen (β) identitas specifica addit, sicut et similitudo. Et hoc intendit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 1, ad 2um : « Relatio, inquit, quæ importatur per hoc nomen, idem, est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere, nisi in quodam ordine quem ratio invenit alicujus ad seipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est cum aliqua dicuntur eadem, non numero, sed in natura generis vel speciei. » — Hæc ille.

Tunc ad probationem consequentiæ, dico quod *prima probatio* falsum assumit, scilicet quod eodem formaliter et essentialiter aliqua sint eadem quo sunt unum. Hoc enim falsum est; cum identitas sit relatio, et unitas sit ejus fundamentum, secundum Aristotelem. Dico tamen quod idem est causa unitatis et identitatis; natura enim specifica fundat unitatem primo, et ipsa sub unitate fundat identitatem, vel similitudinem, aut æqualitatem.

Ad secundam probationem dico quod Socrates est idem specifice Platoni formaliter, per aliquod accidens magis distinctum a Platone quam est Socrates. Sed id (α) quod est causa et fundamentum talis identitatis, est minus distinctum a Platone, quam Socrates, scilicet natura specifica.

Ad tertiam probationem dico quod inter relationes non est relatio media, sicut inter duo absoluta potest esse; et ideo duæ similitudines unius speciei non referuntur ad invicem per relationem mediam. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 42, art. 1, ad 4um : « Idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali; nec iterum una relatio refertur ad alteram per aliquam relationem. Cum enim dicimus quod paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem; quia utroque modo multiplicaretur in infinitum. » — Hæc ille. — Responsio autem quæ datur ad istam tertiam probationem, est Scoti, cui non placet solutio sancti Thomæ. Et in quantum solutio Scoti sustineri debet, dico

Ad primam improbationem, quod consequentia non valet. Licet enim paternitas non sit necesse esse, nec sit intrinseca filiationi secundum rem, nec ejus per se causa, non tamen potest esse sine filiatione, vel econtra; quia paternitas includit in sua diffinitione filiationem implicite, et econtra; ideo unum non potest esse aut intelligi sine alio. — Ad confirmationem ibi factam, dicitur quod subjectum non est de diffinitione accidentis tam intrinsece, sicut una relatio de diffinitione alterius; ideo non est simile. Nec est mirandum quod una relatio non possit destrui alia manente; sicut nec est mirandum cur diffinitum non potest esse sine suis diffinitionibus. — Quod additur, quod nullæ duæ res creatæ, etc., sunt simul natura; falsum est, et contra omnem philosophiam. Et expositio illa de termino, nulla est; sed est fictio terministarum : quod scilicet termini sint simul natura, et non res. — Argumentum autem quod ulterius fit de patre et filio, non valet. Tum quia non assigno illam causam, quam ponit Scotus, scilicet quod ideo tales relationes seipsis referantur, quia sunt simul natura. Tum quia falsum est quod pater, quantum ad illud quod est, sit simul natura cum illo qui est filius, licet relationes eorum sint simul natura; et similiter, pater, formaliter sumptus, prout includit hominem et relationem, est simul natura cum filio formali, qui dicit mihi compositum ex homine et filiatione.

Quod ultimo additur, quod Socrates et Plato non minus sunt unum, etc.; — dico quod consequentia

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *tamen.* — *sed* Pr.

(α) *id.* — *idem* Pr.

non valet; quia Socrates et Plato possunt fundare relationes intermedias; non autem duæ relationes ad invicem.

Ad sextum medium dico quod distinctio, quandoque dicit solam divisionem unius ab alio; et tunc, non est nisi negatio; quandoque vero dicit relationem consequentem taliter divisa. Et similiter potest distingui de multis aliis quæ videntur dicere relationes, sicut distinguit sanctus Thomas, de similitudine et æqualitate in divinis personis, 1 p., ubi dixi (q. 42, art. 1).

Tunc *ad primam* hujus *improbationem* dico quod, ad hoc quod Socrates mereatur dici distinctus a Platone, distinctione quæ est relatio positiva, non sufficit Socratem esse et Platonem esse, et Socratem non esse Platonem, nisi aliquid ponatur, scilicet relatio media; illa tamen sufficiunt ad hoc quod distinguantur distinctione primo modo dicta.

Ad secundam dico quod, sicut inter duas relationes non est relatio media, ita nec inter absolutum et relationem.

Et eodem modo dicitur *ad tertiam improbationem*.

De responsione autem data secundum Scotum non curo; quia, ut deducit arguens, illa implicat contradictionem, nisi quod tertia replica aliqua falsa assumit, ut prius dictum est.

Ad septimum dico quod consequens illatum ibidem, est verum. Nec improbatio ejus valet. Dico enim quod si Socrates prius albus efficiatur noviter similis Platoni per novam Platonis dealbationem, nulla res tunc generatur in Socrate prius albo. Nam cum Socratis acquirit albedinem, ipse acquirit similitudinem in actu, si sint pro tunc alii coalbi; vel in potentia proxima et radice, secundum modum loquendi sancti Thomæ, prius recitatum; et hoc, si pro tunc nullus alius sit coalbus; sed tunc primo forma habebit similitudinem in actu, cum aliquis efficietur albus; ita quod ille qui dealbabit Platonem, dabit Socrati similitudinem in actu, quam prius habebat in radice, scilicet in fundamento quod est albedo Socratis, quia dabit relationi fundatæ in albedine Socratis terminum noviter. Relatio autem naturaliter insurgit, posito fundamento sufficienter, et termino. Nec tunc Socrates mutabitur, proprie loquendo, per acquisitionem relationis, ut relatio est, licet mutetur per acquisitionem ejus, ut est accidens. Si autem post hoc aliqui efficiantur noviter albi, Socrates erit eis similis, non per novam relationem, sed per antiquam; nec habebit tot similitudines, quot sunt ei (α) similes, sed solum quot habet qualitates fundantes similitudinem ejus ad alios (6).

Et tunc ad improbationem hujus, cum dicitur quod Deus contingenter agit ad extra, etc.; — dico quod verum est. Sed non ita contingenter agit quod ponat in actu, vel possit ponere contradictoria; vel ponere diffinitionem sine diffinito; vel illud quod est necessario causa alicujus, sine illius naturali sequela; cujusmodi est de relatione respectu sui fundamenti et termini.

Et cum improbatur; — dico quod, licet similitudo non sit naturalis sequela albedinis indivisæ, id est, unitæ, est tamen naturalis sequela naturæ albedinis secundum plura esse distinctæ. Et licet una albedo, et multæ, sint unius rationis, tamen albedo non est sufficiens causa similitudinis, quocumque modo, sed prout habet diversa esse in diversis individuis; quia similitudo est rerum differentiarum eadem qualitas (α). — Ad secundam improbationem dico quod Deus non potest conservare subjectum, sine sua propria passione, quæ est ejus naturalis sequela; nec partes unitas, sine tertia entitate resultante. Potest tamen conservare rem, sine sequela consequente rem per transmutationem vel actionem transmutativam; sicut ignem, sine calefactione; non tamen sine sequela consequente per simplicem effluxum, ut potentiæ fluunt ab anima. Si tamen ponitur quod conservaret duas albedines, sine hoc quod sequeretur similitudo, tunc dico quod duo albi non essent similes similitudine quæ est realis relatio, sed similitudine quæ est indivisio vel unitas, sicut est similitudo in divinis; licet ibi major sit indivisio essentiæ, quam sit indivisio albedinis duorum alborum. Utrum autem hoc sit possibile, credo quod (6) non.

Ad octavum dico quod utique inter materiam et formam, est relatio media, quæ dicitur unio, et forte aliæ relationes. Unde sanctus Thomas, 3. *Sent.*, dist. 2, q. 2, art. 2, q[la] 3 : « Est, inquit, natura relationis ut in aliis rerum generibus causam habeat; quia minimum habet de natura entis, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ* (comm. 19). Unde, quamvis relatio per se non terminet motum, quia in *ad aliquid* non est motus, ut probatur, 5. *Physicorum* (t. c. 10), tamen ex hoc quod motus per se terminatur per se ad aliquod ens, de necessitate consequitur aliqua relatio; sicut ex hoc quod motus alterationis terminatur ad albedinem, consequitur relatio similitudinis ad omnia alba. Similiter etiam, ex hoc quod motus generationis terminatur ad formam, consequitur hæc relatio secundum quam materia dicitur esse sub forma; et ita, ex hoc quod motus assumptionis naturæ humanæ terminatur ad personam, consequitur hæc relatio quæ dicitur unio. » — Hæc ille. — Dico ergo quod inter materiam et formam cadit relatio media quæ dicitur unio.

Et *ad primam* hujus improbationem, dico, juxta præmissa, quod unio quæ est relatio, non unitur

(α) *ei.* — *eis* Pr.
(6) *alios.* — *alias* Pr.

(α) *qualitas.* — *æqualitas* Pr.
(6) *credo quod.* — Om. Pr.

suo subjecto per aliam unionem mediam; quia relatio non fundat relationem realem, sicut absolutum potest fundare. Nec valet quod dicitur, quod scilicet materia et forma magis faciunt unum, etc. Dico enim quod forma substantialis seipsa magis facit unum cum materia, quam illa relatio, tamquam illud quod est magis unum cum materia, et verius fundat unionem quæ est negatio, et unionem quæ est relatio; non tamen facit unum formaliter cum materia, seipsa, sed per relationem quæ dicitur unio; sicut, in alio proposito, supra dictum est quod albedo facit duos esse similes causaliter, non autem formaliter, sed hoc facit relatio quæ dicitur similitudo.

Ad secundum quod ibi quæritur, scilicet de unione duarum partium continui prius separatarum, dico quod unio earum est indivisio, et non relatio; quia, ut dictum fuit superius, inter continuum et suam medietatem, non est relatio realis, quia extrema non sunt in actu, scilicet illa pars quæ est in potentia. Ita, in proposito, duæ partes continui, quia non sunt in actu, non habent ad invicem relationem realem in actu, nisi sint partes diversarum rationum, cujusmodi sunt partes heterogeneæ, ut caro et os. — Et tunc, cum quæritur, an illa relatio est extensa, etc.; — dico quod potest poni ipsam extensam in longum, latum, et profundum. Nec valet consequentia illata ibi : ergo totum continuum, categorimatice sumendo, est unitum per unicam unionem, cujus pars est in parte, etc. Illa enim consequentia non valet; quia non eodem modo se habent duæ partes heterogeneæ ad totum continuum inde resultans, sicut duæ partes homogeneæ unius illarum partium heterogenearum ad invicem, quia partes homogeneæ in continuo nullo modo sunt in actu; sicut partes heterogeneæ aliqualiter sunt in actu; et ideo non oportet quod relatio carnis ad ossa, et econtra, sint partes unius totalis relationis, sicut relatio fundata in carne est quid continuum per accidens tantum.

Cumque *ulterius* ponitur quod illud continuum dividatur, etc.; — dico quod diviso continuo non dividitur relatio unionis, sed desinit esse totaliter. Illa enim relatio consequebatur actionem, qua partes illæ fuerunt factæ unum, in quantum illa actio remansit in aliquo effectu suo, puta quia illæ partes constituebant aliquid tertium; remoto autem illo tertio, transit relatio.

Cum *ulterius* quæritur quomodo partes illius relationis, quæ dicitur unio, sunt unitæ; — dico quod inter ejus partes non cadit unio, quæ sit relatio, sed unitas, quæ est indivisio, sicut et inter partes continui homogenei. Cum autem dicitur quod partes illæ possunt esse sine hoc quod sint unitæ, etc.; hoc arguit contra Scotum; et similiter negatur assumptum.

Ad nonum dico quod relatio distantiæ localis acquiritur in instanti. Et tunc, cum quæritur, in quo instanti; — dico quod in alio instanti ab illo in quo cœpit motus; non autem in instanti immediato, sed in instanti mediato. Nec tamen sequitur quod inter instans inceptionis motus et illud aliud instans, corpus motum distet sine distantia; sed procedit ex rudi imaginatione, ac si corpus localiter motum, continue distet per eamdem relationem distantiæ. Dico enim quod, sicut in quolibet instanti temporis mensurantis motum, mobile est in alio et alio loco sibi æquali, nec est dare primum locum æqualem in quo fuit, ita in quolibet instanti habet aliam distantiam ad corpus quiescens, nec est dare primam relationem distantiæ a tali mobili acquisitam. Quælibet ergo acquiritur in instanti; sed actu non (α) est prius quam (β) alia sit acquisita; quia, si inferatur : ergo in tali motu sunt acquisitæ infinitæ (γ) relationes; dico quod infinitæ relationes in potentia acquisitæ fuerunt, quia quod non est nisi per instans, est solum in potentia. Et de hoc amplius in secundo videbitur, in materia de tempore.

Ad decimum dico quod argumentum primo falsum supponit, scilicet quod numerus non sit aliud a numeratis. Secundo, dico quod quatuor hominum ad duos est relatio duplicitatis, et illa relatio non est entitas simplex, sicut nec numerus; nec est tota in uno illorum hominum, sed pars ejus in uno homine. Dico, ulterius, quod partes illius duplicitatis non sunt homogeneæ toti suo, sicut nec partes numeri, sed valde alterius rationis; et dico quod sunt formæ respective partiales, quibus non correspondet aliquis terminus eis proprius, sed toti consurgenti ex illis, ita quod illa pars duplicitatis, quæ est quatuor hominum ad duos, exsistens subjective in Socrate, non est unus totalis respectus, sed pars totalis respectus, et ideo non sequitur quod sit ad eumdem terminum, ad quem est duplicitas. Cum autem infertur quod duplicitas non est aliqua entitas, secundum se una, etc.; — dico quod, licet non habeat tantam indivisionem quantam aliqua res simplex, vel aliquod compositum ex materia et forma, aut aliquod continuum, tamen habet unitatem et indivisionem, qua dicitur unum illud quod est simul totum vel completum; juxta quem modum dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 8, art. 1, q[la] 2[a]; ubi sic ait : « Per se unum et simpliciter et quod est unum numero, dicitur tribus modis : uno modo, sicut indivisibile est unum, ut punctus et unitas, quod neque est multa actu nec potentia; alio modo, quod est unum continuitate, quod tamen est multa in potentia, sicut linea; tertio modo, quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quæ requiruntur ad calceamen-

(α) *actu non.* — *antequam* Pr.
(β) *quam.* — Om. Pr.
(γ) *infinitæ.* — Om. Pr.

tum, et hæc unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus, et unum sacramentum. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito. Et si instetur sic : Partes illius relationis sunt diversarum rationum, et in diversis subjectis; quæritur ergo in quo subjecto erit illa pars, et in quo alia, etc.; — dicitur quod, cum illa relatio fundetur in numero, secundum quod unitates numeri aliter et aliter distant a prima unitate, secundum hoc alia et alia pars illius respectus duplicitatis est in alia et alia unitate vel subjecto. Ad illud quod additur de continuo quadrupedali, dicitur quod duplicitas fundata in illo et terminata ad continuum bipedale, est quidem extensa ad extensionem continui; nec habet partes in actu, sed in potentia, sicut continuum; nec partes ejus sunt homogeneæ toti relationi. Cum quo stat quod ipsa est per se una unitate perfectionis, ut dictum est. Et puto quod perfectius est una quam duplicitas quatuor hominum ad duos, quia illa habet partes in actu, magis quam duplicitas fundata in continuo.

Ad undecimum dico quod relatio domini et servi raro est relatio realis, ut dictum est supra, ad argumenta Aureoli. Relatio autem pretii est similiter respectus rationis; ideo non inest subjective alicui, sed est in intellectu objective; nec indiget alio agente quam intellectu vel voluntate.

Ad duodecimum dico quod, ut videbitur in secundo, in materia de creatione, non omne accidens est quid proprie creatum, sed concreatum; ideo non oportet quod habeat relationem ad Deum, sed sufficit quod subjectum ejus habeat relationem ad Deum, vel compositum ex ipso et subjecto. Unde non oportet quod si lapis habet realem relationem ad Deum, quod ulterius ille respectus habeat ad Deum relationem; quia ille respectus non proprie causatur, sed concausatur.

Ad decimumtertium dico quod consequentiæ ibi factæ non valent. Non enim omne agens habet realem relationem (α) ad effectum vel passum, ut dictum est in secunda conclusione. Nec sequitur similiter quod productivum habeat relationem realem in actu ad omnia quæ sunt ab eo producibilia, sed solum relationem in potentia, sicut et illa ad quæ refertur sunt solum in potentia. Similiter dico de materia, respectu formarum ex ipsa educibilium; non enim inter materiam et tales formas quæ actu non sunt, est relatio realis, sed solum relatio rationis.

Ad decimumquartum dicitur quod non est possibile quod Deus destruat relationem naturaliter consequentem fundamentum et terminum, salvando fundamentum et terminum; non enim posset conservare lapidem, quin eo facto lapis referatur ad Deum relatione conservati et dependentis. Similiter, non est possibile quod transferat relationem de subjecto ad subjectum; nec forte aliquod accidens absolutum quod individuatur per subjectum; quia tunc esset hoc accidens, et non esset hoc.

(α) *relationem.* — *actionem* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum contra secundam conclusionem, dicitur quod arguens false exponit sanctum Doctorem. Sanctus enim Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 8, dicit ad 3um : « Non oportet, inquit, subjecta relationum esse unius generis, sed solum relationes ipsas, sicut in hoc quod quantitas a qualitate diversa dicitur; tamen, ut dictum est, non est eadem ratio de Deo et creaturis, sicut de his quæ sunt in diversis generibus, nullo modo ad invicem coordinata. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non intendit quod illa inter quæ est mutua relatio realis sint ejusdem ordinis, id est, infra idem genus; sed per identitatem ordinis intelligit identitatem fundamenti relationum, sicut est in relatione æqualitatis et similitudinis; vel identitatem rationis et inclinationis eorum ad invicem, ut sicut unum inclinatur ad aliud propter bonum suum, ita et aliud ad illud, sicut patet in relatione activorum et passivorum naturalium; vel identitatem generis, secundum illud in quo relatio fundatur, sicut patet in relatione moventium quæ non movent nisi moveantur; illa enim communicant, in genere moti, cum illis quæ moventur ab eis. Unde sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, ad septimum argumentum, quod est tale : « Si Deus ad creaturas non referatur, non videtur esse alia ratio, nisi quia a creaturis non dependet, et quia creaturas excedit; sed similiter corpora cœlestia a corporibus elementaribus non dependent, et ea improportionaliter excedunt; ergo, secundum hoc, sequeretur quod nulla esset realis relatio corporum superiorum ad inferiora. » — Hæc ille. — Ad istud, inquam, sic respondet : « Dicendum quod corpora cœlestia referuntur realiter ad inferiora secundum relationes consequentes quantitatem, propter hoc quod (α) eadem ratio quantitatis est in utrisque; et iterum, quoad relationes consequentes virtutem activam et passivam, quia movent mota per actionem mediam quæ non est eorum substantia; et iterum aliquod bonum eorum attenditur in hoc quod sunt inferiorum causa. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo aliqua esse ejusdem ordinis, potest intelligi tripliciter, secundum mentem ejus. Nullum autem horum contingit in Deo. Unde, ibidem, ad 1um, sic ait : « Movens et agens naturale movet et agit actione vel motu intermedio, qui est inter movens et motum, agens et passum. Unde oportet quod, saltem in tertio modo, conveniant agens et patiens, movens et

(α) *quod.* — Om. Pr.

motum. Et sic, agens, in quantum est agens, non est extraneum a genere patientis in quantum est patiens. Unde utriusque (α) est realis ordo unius ad alterum. Et præcipue cum ipsa actio media sit quædam perfectio propria agentis; et per consequens, illud ad quod terminatur actio, est bonum ejus. Hoc autem in Deo non contingit; et ideo non est simile. » — Hæc ille. — Istis suppositis, dico, ad argumentum, negando antecedens. Dico enim quod illimitatio divinæ essentiæ, sic quod nullo istorum trium modorum est ejusdem ordinis cum creatura, tollit quod relatio sit, inter eum et creaturam, realis (β). Et ad probationem, dico quod responsio ibi data, est sufficiens; nec petitur illud quod quæritur, si prædicta bene respiciantur.

Ad secundum negatur minor. Deus enim et creatura, licet non sint infra ordinem eumdem, secundum rationem alicujus univoci, utputa generis vel speciei, sunt tamen infra ordinem alicujus analogi, licet illud analogum non limitet aut comprehendat Deum, nec sit ejus propria aut perfecta ratio. Et iterum, Deus est exemplar perfectissime repræsentans creaturam; immo divina essentia est ratio omnis creaturæ propria et distincta; et ideo, inter Deum et creaturam, potest esse relatio rationis. Non autem realis; quia Deus nullo modo inclinatur ad creaturam per aliquid quod sit in natura sua.

Ad tertium dicitur quod creatura non est extra ordinem ad Deum; immo ex natura sua inclinatur et ordinatur ad Deum, sicut ad proprium perfectivum. Non autem econtra.

Ad quartum negatur minor ad sensum majoris. Licet enim calor non adæquet solarem virtutem, tamen, sicut calidum habet naturalem ordinem ad solem calefacientem, ut ad suum perfectivum, et conservativum, ita sol habet naturalem ordinem ad calefacta et ab eo passa, ut ad illa in quibus relucet bonum suum, et ut ad illa ex quibus provenit sibi aliquod bonum, in quantum est eorum causa, ut supra allegatum exstitit, ex verbis sancti Doctoris.

Ad quintum dico quod argumentum non procedit contra nos. Non enim dicimus quod inter quæcumque est relatio realis, quod in illis sit idem fundamentum relationum; sed (γ) dicimus quod oportet in utroque esse eamdem rationem ordinis unius ad alterum, ita quod eadem ratione unum ordinetur ad aliud, qua et illud aliud inclinatur ad illud, scilicet quod utraque sit ex natura rei.

Ad sextum dicitur quod exemplum illud pro tanto est ad propositum, quod scientia habet naturalem ordinem ad scibile a quo dependet in ratione mensuræ, non autem econtra; non enim scibile ex sua actualitate habet ordinem naturalem ad cognitionem. Et ideo relatio ex una parte est realis, et ex alia est solum rationis. — Ad confirmationem dicitur quod Dei dominium est verum et reale, quantum ad potentiam coercendi subditos, et quoad realem relationem subditorum ad eum. Non tamen est realis relatio Dei Domini ad creaturam servi. Divina enim essentia non potest esse fundamentum talis relationis realis ad creaturam; quia relatio in Deo et in creatura non habet idem fundamentum; nec est eadem ratio ordinis Dei ad creaturam, quæ est creaturæ ad Deum, scilicet quia communicent in eadem actione quæ sit utriusque, vel quia utrumque ordinari ad aliud sit ei bonum, ut prædictum fuit.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — Ad illud quod objicit Gregorius, primo loco, contra tertiam conclusionem, dicitur quod, licet Deus ab æterno fuerit realiter creativus et præscius, respectu creaturæ, non tamen sequitur quod ab æterno realiter referretur ad creaturam; quia creativus et præscius, in quantum hujusmodi, non dicunt relationem in re, sed dicunt mere absolutum, mediante conceptu relativo; et ideo dicuntur relativa secundum rationem.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducit contra eamdem conclusionem, dicitur, ut prius, quod creans, et Dominus, et hujusmodi, dicta de Deo, nullam ponunt in eo realem relationem, licet rationes talium sint relativæ. — Ad confirmationem, dico quod omnia talia, dicta de Deo, sunt relativa secundum rationem tantum; quia, licet conveniant Deo sine consideratione animæ aut intellectus, tamen non ponunt in Deo aliquam relationem quæ sit in eo secundum esse quod habet extra intellectum, sed solum secundum esse quod habet in intellectu per suam rationem vel conceptum. Et cum hoc improbatur, dico quod, licet dominus sit dominus ad aliud et non ad se, non tamen dominus, ut dominus, habet relationem ad aliud extra intellectum. Unde fallibile signum relationis realis est hoc, quasi scilicet aliquid dicatur tale vel tale ad aliud, nisi ex natura rei insurgat talis ordo, ut dictum est prius in conclusionibus; non enim omne, quod est tale ad alterum, est tale relative extra intellectum.

Ad secundum negatur minor. Et ad probationem, dico quod nullo intellectu considerante, Deus non est distinctus a lapide, distinctione positiva quæ sit relatio, sed distinctione quæ est negatio. Similiter, nullo intellectu considerante, Deus non est Dominus relative, sed habet in se causam cur concipiatur relative, scilicet potentiam coercendi subditos; et ita de servo et possessione.

(α) *utriusque.* — *ubicumque* Pr.
(β) *realis.* — *realem* Pr.
(γ) *sed.* — *si* Pr.

Ad tertium dico quod seclusa omni consideratione intellectus, Deus est unitus Verbo, non tamen unione quæ se teneat ex parte sui; nec est unitus relative, licet sit unitus alteri. Unde istæ consequentiæ supponunt illam fallaciam maximam prænegatam; scilicet : omne quod est tale ad alterum, est tale relative, vel si sit tale ad alterum realiter, est tale realiter relative.

Ad quartum dico quod datus et procedens, cum dicuntur de Spiritu Sancto, dicuntur de ipso ad alterum; non tamen relative, extra intellectum.

Ad quintum dico quod sancti et philosophi negant Deum habere relationem realem ad creaturam. De sanctis patet. Nam Augustinus, 5. *de Trinitate* (cap. 16), dicit : *Quod temporaliter dici incipit Deus, quod antea non dicebatur, manifestum est relative dici; non tamen secundum accidens Dei* (α) *quod ei aliquid acciderit, sed plane secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relative.* Hæc autem recitat Magister, 30 distinctione Primi; et ea exponens, dicit : « Ex his aperte ostenditur quod quædam de Deo temporaliter dicuntur relative ad creaturas sine mutatione divinitatis, sed non sine mutatione creaturæ; et ita accidens est in creatura, non in Creatore; et appellatio qua creatura relative dicitur ad Creatorem, relativa est, et relationem notat quæ est ipsa creatura; appellatio vero illa qua Creator relative dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quæ sit in (β) Creatore. » — Hæc Magister. — Quod autem philosophi sint hujus opinionis, manifeste patet de Avicenna; ipse enim ponit, 8. *Metaphysicæ*, cap. 4, quod in Deo non est relatio ad creaturam, quæ sit essentia Dei, vel pars ejus. Algazel etiam, in sua *Metaphysica*, hoc idem ponit; et multi alii. Ratio etiam manifeste concludit. Quælibet enim relatio realis, necessario exigit, ad sui esse, relationem sibi oppositam, juxta illud Philosophi : Relativa posita se ponunt, et perempta se perimunt. Constat autem quod nulla res, quæ sit in Deo formaliter, necessario coexigit, ad sui esse, aliquid quod sit in creaturis. Quod si dicatur quod Aristoteles loquitur de terminis relativis, et non de ipsis relationibus significatis per terminos relativos, non valet (γ). Constat enim quod Philosophus, in *Prædicamentis*, loquitur de illis relativis quæ sic sunt relativa, quod hoc ipsum quod sunt, ad aliud sunt; nullus autem terminus est hujusmodi. Ex quo patet tales glossas esse fictiones meræ, etc.

(α) *Dei.* — *dicitur* Pr.
(β) *in.* — *a* Pr.
(γ) *non valet.* — Om. Pr.

ARTICULUS II.

DE RELATIONE RATIONIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod aliquæ sunt relationes, non reales, nec extra intellectum, sed rationis et in intellectu.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 11 : « Sicut, inquit, relatio realis consistit in ordine rei ad rem, ita relatio rationis consistit in ordine intellectuum. Quod quidem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et hujusmodi sunt relationes quæ attribuuntur ab intellectu rebus intellectis prout intellectæ sunt, sicut relatio generis et speciei; has enim relationes ratio adinvenit considerans ordinem ejus quod est in intellectu ad res quæ sunt extra, vel etiam ordinem (α) intellectuum ad invicem. Alio modo, secundum quod hujusmodi relationes consequuntur modum intelligendi; videlicet : quia intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud, licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex necessitate consequatur modum intelligendi; et hujusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea (β) habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens; et utrumque distinctum, quia ejusdem ad se non est ordo; et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens; sicut cum accipit duo futura, vel unum præsens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero. Unde istæ (γ) relationes sunt rationis tantum, utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine; sicut cum dicitur aliquid esse idem sibiipsi; et sic talis relatio est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quæ non est ordo medius, immo alterum ipsorum est essentialiter ordo; sicut cum dicit relationem accidere subjecto. Unde relatio relationis ad quodcumque aliud est rationis tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, ut ipsum est ter-

(α) *ordinem.* — *in ordine* Pr.
(β) *ea.* — *se* Pr.
(γ) *istæ.* — Om. Pr.

minus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud; sicut cum accipit scibile, ut terminum ordinis scientiæ ad ipsum. Et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat, et est relatio rationis tantum. Et similiter, aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, cum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum. Unde hujusmodi relationes sunt rationis tantum. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 1, art. 5, ad 16[um] : « Cum omnia, inquit, alia genera, in quantum hujusmodi, aliquid ponant in rerum natura, quantitas enim eo ipso quod quantitas est, aliquid dicit; sola autem relatio, ex hoc quod est hujusmodi, non habet quod aliquid ponat in rerum natura, quia non prædicat aliquid, sed ad aliquid. Unde inveniuntur quædam relationes, quæ nihil ponunt in rerum natura, sed in ratione tantum. Quod quidem quadrupliciter contingit, ut ex dictis Philosophi et Avicennæ haberi potest. Uno modo, quando aliquid ad seipsum refertur, ut cum dicitur : idem eidem idem; si enim hæc relatio aliquid in rerum natura poneret, additum ei quod dicitur idem, esset in infinitum procedere in relationibus; quia ipsa relatio, per quam aliqua res diceretur eadem, esset eadem sibi per aliam (α) relationem, et sic in infinitum. Secundo modo, quando ipsa relatio ad aliquid refertur; non enim potest dici quod paternitas referatur ad suum subjectum, per aliquam relationem mediam; quia illa etiam media relatio indigeret alia media relatione, et sic in infinitum; unde illa relatio, quæ significatur in comparatione paternitatis ad subjectum, non dicitur in rerum natura, sed in ratione tantum. Tertio modo, quando unum relativorum dependet ab altero, et non e converso; sicut scientia dependet a scibili, et non e converso (β); unde relatio scientiæ ad scibile, est aliquid in rerum natura, non autem relatio scibilis ad scientiam, sed in ratione tantum. Quarto modo, quando ens comparatur ad non ens, ut cum dicimus quod nos sumus priores his qui futuri sunt post nos; alias sequeretur quod possent esse infinitæ relationes in eodem, si generatio in infinitum procederet (γ) in futurum. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 2, art. 1 : « Distinguendum est, inquit, inter relationes. Quia quædam sunt quæ habent in re aliquid supra quod earum esse fundatur, sicut æqualitas fundatur super quantitatem; et hujusmodi relationes sunt aliquid in re. Quædam vero sunt quæ non habent fundamentum in re de qua dicuntur, sicut sunt dextrum et sinistrum in illis in quibus non sunt determinatæ istæ positiones, secundum naturam, sicut in partibus animalium; ibi enim, scilicet in animali, istæ relationes realiter sunt, quia fundantur in diversis virtutibus determinatarum partium; sed in aliis, non sunt nisi secundum habitudinem unius ad alterum; et ideo dicuntur relationes rationis. Et hoc contingit quatuor modis, scilicet quod sint relationes rationis et non rei. Uno modo, ut dictum est, quando relatio non habet aliquid in rerum natura, supra quod fundetur; et inde est quod quandoque contingit quod relatio est realiter in uno extremo et non in alio, quia in uno habet modum quemdam supra quem fundetur, et non in alio; sicut est in omnibus illis relationibus quibus Deus ad creaturam refertur, quæ quidem realiter sunt in creatura, et non in Deo. Secundo modo contingit quando relatio non habet aliquam realem diversitatem inter extrema, sicut relatio identitatis; et ideo hæc nihil ponit secundum rem, sed solum secundum rationem, ut cum dicitur : idem eidem idem. Tertio modo, quando designatur aliqua relatio entis ad non ens, ut cum dicimus quod nos sumus priores illis qui futuri sunt; ista enim prioritas non est aliqua relatio secundum rem, sed solum secundum rationem, quia relatio realis exigit utrumque extremorum in actu. Quarto modo, quando relatio refertur, ut scio me scire; unde in creaturis paternitas non conjungitur subjecto per aliquam relationem mediam. Et hos duos ultimos modos ponit Avicenna. Sed primi duo modi possunt abstrahi ex verbis Philosophi. » — Hæc ille in forma.

Idem ponit, 1 p., q. 13, art. 7 : « Cum, inquit, in relatione concurrant duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quod sit res naturæ et rationis. Quandoque enim ex utraque parte est res rationis, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua, nisi secundum apprehensionem rationis tantum; utpote cum dicimus : idem eidem idem; nam, secundum quod ratio bis apprehendit aliquod unum (α), statuit illud ut duo, et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad seipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens, ut quoddam extremum; et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut : genus, et species, et hujusmodi. Quædam vero relationes sunt, quantum ad utrumque extremum, res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus consequentibus quantitatem, ut : magnum, parvum, duplum, et dimidium, et hujusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum res naturæ; et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut : motivum, mobile, pater, filius, et similia. Quandoque vero relatio in uno extremorum

(α) *aliam.* — *aliquam* Pr.
(β) a verbo *sicut* usque ad *e converso,* om. Pr.
(γ) *procederet.* — *protenderetur* Pr.

(α) *unum.* — *bonum* Pr.

est res naturæ, et in alio est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis. Sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, in quantum sunt quædam res in esse naturali exsistentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis; et ideo, in scientia quidem et sensu, est relatio realis, secundum quod ordinantur ad sciendum vel sentiendum; res tamen in se consideratæ, sunt extra hujusmodi ordinem; unde in eis non est aliqua relatio realis ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit eas, ut terminos relationis scientiæ et sensus. Unde Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod non dicuntur relative, eo quod ipsa referantur, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter, dextrum non dicitur de columna, nisi in quantum ponitur animali ad dexteram; unde hujusmodi relatio non est realiter in columna, sed in animali. » — Hæc ille.

Idem ponit, q. 28, art. 1, ubi sic ait: « Aliquando, inquit, respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est in ipsa rerum natura, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et ad invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales. Sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam est in ipso gravi, respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando autem respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsa apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Deus refertur ad creaturas relatione secundum rationem.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, in omnibus locis præallegatis. Unde in 1 p., q. 13, art. 7, dicit, post verba præallegata: « Cum Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso, manifestum est quod creaturæ referuntur ad Deum realiter. Sed in Deo non est aliqua relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. » — Hæc ille. — Item, ibidem, ad 4um, dicit: « Non est inconveniens quod a relationibus realiter exsistentibus in creaturis Deus denominetur. Tamen, secundum quod intelliguntur per intellectum nostrum, sunt oppositæ relationes in Deo, ut sic Deus dicatur relative ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum; sicut Philosophus dicit, in 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), quod scibile dicitur relative, quia scientia refertur ad ipsum. » — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 12, probat quod relationes quibus Deus refertur ad creaturas, non sunt realiter in Deo. Tum quia nullum accidens est in Deo, et sic illæ relationes non possunt esse accidens in Deo, nec etiam divina substantia, quia tunc illa dependeret ab aliquo alio. Tum quia eo modo Deus refertur ad creaturas, sicut in creaturis refertur scibile ad scientiam, scilicet relatione rationis. Tum quia Deus non solum refertur ad ea quæ actu sunt; immo ad ea quæ non sunt. Tum quia Deus nec per se, nec per accidens est mutabilis; quod tamen sequeretur, ut ibi prolixe deducit omnes istas rationes. Sequenti autem capitulo, concludit sic: « Cum relationes quibus Deus refertur ad creaturas, non sint res extra ipsum, et ostensum sit quod non sunt in ipso realiter, et tamen dicuntur de Deo, relinquitur quod ei attribuantur secundum solum intelligentiæ modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum; intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, eo ipso intelligit relationem illius ad ipsum, quamvis secundum rem quandoque non referatur. Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo prædictæ relationes, et alia quæ de Deo prædicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, ejus substantiam vel essentiam prædicant. Relationes vero prædictæ minime; sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari ad ipsum Deum, aliqua prædicat relative de ipso; sicut scibile relative intelligimus et significamus, ex hoc quod scientia refertur ad ipsum. »

Item, 1. *Sentent.*, dist. 30, q. 1, art. 3, dicit sic: « Secundum theologos et philosophos, communiter verum est quod relationes quibus Deus ad creaturam refertur, non sunt in Deo secundum rem, sed tantum secundum rationem; quia intellectus noster non potest accipere aliquid dici relative ad alterum, nisi aliud sub opposita habitudine intelligat. Sciendum tamen quod ratio, in intellectu rerum, tripliciter se habet. Quandoque enim apprehendit aliquid quod est in re secundum quod apprehenditur; ut quando apprehendit formam lapidis. Quandoque vero apprehendit aliquid quod nullo modo est in re; ut quando imaginatur chimeram, vel aliquid hujusmodi. Aliquando apprehendit aliquid cui subest in re natura quædam, non tamen secundum rationem qua apprehenditur; sicut patet quod (α), cum apprehendit intentionem generis, subest in re natura quædam non (β) determinata secundum se ad hanc vel illam speciem, et huic naturæ apprehensæ secundum modum quo est in intellectu apprehendente, qui ex omnibus accipit unum quid commune in quibus invenitur natura illa, attribuit rationem generis; quæ ratio non est in re. Ita est (γ) in hujus-

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.
(γ) *est.* — Om. Pr.

modi relationibus, quas intellectus noster Deo attribuit. Invenit enim in ipso virtutem et essentiam et operationem, qua creatura producitur, in ipsum relationem habens; et ideo essentiæ illi vel operationi habitudinem attribuit. Et sic, secundum quod intelligit, nomina relativa imponit. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2um, dicit : « Si nullus intellectus esset, adhuc in Deo esset unde Dominus vere dici et intelligi posset, scilicet potentia coercendi subditos; sed non diceretur vel intelligeretur secundum actum. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod tales relationes, quædam sunt in Deo ex tempore, et quædam ab æterno.

Istam conclusionem, pro prima parte, probat sanctus Thomas, dist. 30, q. 1, art. 1 : « Necesse, inquit, est quod aliquid de Deo dicatur ex tempore. Cum enim omne esse cujuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum esse universi, sed cujuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet illorum quæ sunt. Et cum eorum multa quæ sunt non semper fuerint, oportet quod nomina designantia illam habitudinem, non ab æterno de Deo dicantur, sed ex tempore; quia relatio secundum actum, exigit duo extrema in actu exsistere; unde non potest referri ad creaturam, ut actuale principium creaturæ, nisi creatura exsistente in actu; quod non semper fuit (α), sed ex tempore. Hoc autem non contingit de illis quæ absolute dicuntur de Deo, quod scilicet ex tempore dicantur de ipso; quia ea quæ absolute dicuntur (β) secundum proprias rationes ponunt aliquid in eo de quo dicuntur, ut quantitas, et hujusmodi; unde nihil horum invenitur, quod non sit realiter in eo de quo vere et proprie dicitur; et propter hoc non possunt dici ex tempore de aliquo, nisi illud mutetur per susceptionem ejus quod prius non habuit. Sed relatio, secundum propriam suam rationem, non habet quod ponat aliquid in eo de quo dicitur; sed ponit tantum habitudinem ad aliud. Unde invenitur aliqua relatio, non realiter exsistens in eo de quo dicitur. Et ideo, in talibus, habitudines illæ de novo dicuntur de aliquo, non per mutationem ejus, sed (γ) illius ad quod dicitur. Et ita est in omnibus quæ de Deo dicuntur. » — Hæc ille.

Sed quoad secundam partem, probatur conclusio per eumdem, in *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 7um, ubi ait : « Ideæ, inquit, plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura exsistentes. Nec tamen oportet quod si res sunt temporales, quod ibi respectus sint temporales; quia actio intellectus etiam humani se extendit ad aliquid, etiam quando illud non est; sicut cum intelligimus præterita; actionem autem relatio sequitur, ut dicitur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Unde et respectus ad res temporales in intellectu divino sunt æterni. » — Hæc ille. — Et post, ad 8um, dicit quod « relatio quæ est inter Deum et creaturam, non est in Deo secundum rem. Est tamen in Deo secundum intellectum nostrum. Et similiter potest esse in eo secundum intellectum suum, prout scilicet intelligit respectum rerum ad essentiam suam, et sic respectus illi sunt in Deo ut intellecti ab ipso ». — Hæc ibi. — Et 1 p., q. 15, art. 2, idem ponit. — Item, *de Veritate*, q. 4, art. 5, dicit idem, ad 1um, ubi vocat tales respectus habituales, et non actuales : « Dicitur, inquit, respectus habitualis, qui non requirit creaturam simul esse actu; et tales sunt omnes respectus qui consequuntur actus intellectus et voluntatis. » — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 36, q. 2, art. 2, ad 2um, ubi sic ait : « Licet secundum rem relationes quæ sunt Dei ad creaturam realiter in creatura fundentur, tamen secundum rationem et intellectum, in Deo sunt; intellectum autem dico, non tantum humanum, sed etiam angelicum et divinum. Et ideo, quamvis creaturæ ab æterno non fuerint, tamen intellectus divinus intellexit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis. Et propter hoc, fuit ab æterno pluralitas idearum in intellectu divino. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Sed contra primam conclusionem arguit Gregorius (dist. 30, q. 3, concl. 1). Et primo loco, probat quod aliquid potest realiter referri ad non ens; cujus oppositum dicebatur. Arguit igitur

Primo sic. Possibile est aliquid, dum non (α) apprehenditur ab anima, esse vere imaginem alicujus non exsistentis; ergo aliquid potest realiter referri ad non exsistens. Antecedens patet; nam imago Herculis vel rosæ, exsistens in pariete vel vi memorativa, ita vere est imago ejus cum illud non est, sicut dum est, sive talis imago apprehendatur, sive non. Consequentia probatur; quoniam imago, in quantum imago, est (β) ad aliquid, juxta illud Augustini, 7. *de Trinitate*, cap. 1 : *Quid autem absurdius quam imaginem ad se dici.*

Secundo. Aliquid est realiter memoria non exsistentis; ergo aliquid refertur realiter ad non exsistens. Consequentia patet; nam constat quod memoria dicitur relative, et illud ponit Augustinus,

(α) *fuit.* — *fit* Pr.
(β) *de Deo.* — Ad. Pr.
(γ) *ejus, sed.* — *scilicet* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.
(β) *imago.* — Ad. Pr.

10. *de Trinitate*, cap. 10 et 11. Antecedens etiam satis est notum. Nam memoria est respectu præteritorum, secundum Philosophum, *de Memoria et Reminiscentia;* et secundum Augustinum, 14 *de Trinitate*, cap. 11; et secundum Tullium, ut Augustinus allegat ibidem; quamvis etiam præsentium, ut ibidem vult Augustinus, possit esse memoria. Et constat quod memoria non est solum memoria, dum apprehenduntur; immo, homine non actualiter cogitante de sua memoria, nec etiam de memorabili, adhuc est memor, et memoriam habet de illo, sicut patet (α) per Augustinum, 15. *de Trinitate*, cap. 21.

Tertio. Quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Ad aliquid : Quædam dicuntur ad aliud, secundum potentiam activam et passivam, ut calefactivum et calefactibile, quia possunt;* et post dicit quod quædam talium dicuntur secundum tempora, ut : quod fecit, ad factum; et facturum (β), ad faciendum. Ex his arguitur sic. Aliquid est realiter productivum seu producturum et realiter facturum; ergo aliquid realiter refertur ad non ens. Antecedens est certum; nam quod sol vel ignis sit productivus caloris aut alterius ignis, aut sit producturus vel facturus (γ), non plus dependet ab anima quam sol vel ignis. Consequentia patet : quia productivum dicitur ad producibile, et facturum ad faciendum, et constat quod nec producibile, nec fiendum est ens; igitur, etc. Eodem modo potest argui de potentia materiæ, respectu formæ non exsistentis, quæ utique realiter et actualiter est potentia ad formam possibilem, esto quod ipsam nulla anima consideret.

Secundo loco, probat (ibid., concl. 2) quod non ens potest realiter referri ad ens, sive ad illud quod est. Et arguit

Primo sic. Omnia relativa dicuntur ad convertentiam; ergo non ens realiter refertur ad ens. Antecedens patet per Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 1, qui dicit quod *omnia quæ relative dicuntur, ad invicem dicuntur;* et per hoc probat quod Pater non dicitur relative ad essentiam, cum essentia non dicatur relative ad Patrem. Patet etiam per Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. *de his quæ ad aliquid*), qui ad litteram ipsum ponit, et diffuse declarat, et nullum posse excipi dicit si convenienter assignentur. Consequentia vero probatur. Nam productivum dicitur ad producibile, et facturum ad faciendum, et imago ad imaginatum, et memoria ad memoratum. Ergo, e converso, producibile refertur ad productivum, et faciendum ad facturum, et imaginatum ad imaginem, et memoratum ad memoriam. Nullum autem producibile vel faciendum, esse ens, constat; quamvis possit esse ens; aliquid etiam imaginatum et aliquid memoratum non est ens. Nec valet dicere quod talia, etsi referantur, non tamen realiter sed secundum rationem tantum. Nam, sive talia considerentur ab anima, sive non, nihilominus producibile est producibile a productivo, et faciendum est faciendum a facturo, etc.; et per consequens, absque ulla operatione animæ, quodlibet tale ad suum correlativum refertur, ac per hoc realiter.

Secundo. Quia omnis causa refertur ad causatum, et aliquid non exsistens est realiter causa exsistentis, ergo aliquid non exsistens, realiter refertur ad exsistens. Consequentia et prima pars antecedentis sunt patentes. Secunda pars probatur. Nam aliquid non exsistens, est finis seu causa finalis alicujus effectus jam facti propter illum finem; sicut fructus nondum exsistens, est finis foliorum et florum præcedentium fructum; cujus probatio est, quia propter fructum non exsistentem, natura omnia illa agit; dum autem natura agit propter aliquid, tunc illud est cujus gratia agit, et per consequens causa finalis. Et ex hoc exemplo, et intentione Philosophi, demonstrantis contra antiquos, 2. *Physicorum* (t. c. 49), quod natura et carentia cognitione agunt propter finem, et in actionibus eorum est causa finalis (α), excluditur responsio qua posset dici quod talis finis non est finis nisi in quantum ab anima apprehensus.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra tertiam conclusionem, arguit Scotus (dist. 30, q. 2), probando quod, licet relationes creaturarum ad Deum sint novæ, tamen non propter istas, in quantum sunt ad Deum ut ad terminum, necesse est ponere aliquas relationes ex tempore terminantes illas.

Primo. Quia, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Ad aliquid*, tertio modo dicuntur relativa ad aliquid, quia alia sunt eorum; ita quod hæc est per se differentia duorum primorum modorum a tertio, quia in duobus primis est relatio mutua, in tertio autem non est relatio mutua, sed alterum præcise refertur ad reliquum, et alterum non, sed terminat relationem ejus. Omnes autem relationes creaturæ ad Deum, pertinent ad tertium modum relativorum. Igitur, qualescumque sint illæ quæ sunt in uno extremo, non oportet alterum extremum secundum aliquam relationem in eo terminare illas relationes, sed potest terminare præcise sub ratione absoluti.

Secundo. Quia Philosophus, 9. *Metaphysicæ*, c. 7 (t. c. 13), probat quod actus est prior potentia diffinitione, quia potentia diffinitur per actum. Si autem actus referatur ad potentiam, tunc e converso

(α) *patet*. — Om. Pr.
(β) *facturum*. — *futurum* Pr.
(γ) *producturus vel facturus*. — *productivus vel factivus* Pr.

(α) *et*. — Ad. Pr.

etiam actus diffinitur per potentiam; sicut dicit Porphyrius, in capitulo *de Specie*, quod (α) in relativis mutuis necessarium est, in utrorumque rationibus, utrisque uti. Ergo ita diffinit actus potentiam, quod (β) e converso non diffinitur per ipsam; et per consequens, actus non refertur ad potentiam, sed est mere absolutum. Et hoc sub eadem ratione, sub qua diffinit potentiam; diffinit autem potentiam, in quantum potentia est ad ipsum ut relatio ad terminum; ergo actus, secundum quod est mere absolutum, terminat hujusmodi relationem, qualiscumque sit illa, sive simpliciter, sive secundum quid.

Tertio. Quia nomen relativum refertur primo ad correlativum, ut ad terminum, etiam in creaturis. Probatur. Quia relativum, in quantum relativum, potest diffiniri per terminum ad quem refertur. Ergo terminus, ut terminus, est prior, diffinitione, relativo, ut relativum est. Patet consequentia, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 13), ubi comparat Philosophus (γ) potentiam ad actum, et e converso. Terminus autem, in quantum terminus, refertur ad relativum, in quantum fuit relatum. Ergo, in quantum terminus, habet illud quod fuit relatum ad ipsum, pro diffiniente, et per consequens, pro priore secundum diffinitionem. Ergo Pater esset prior Filio secundum diffinitionem, et econtra. Impossibile est autem esse circulum in prioritate essentiali quacumque. Ergo impossibile est Patrem primo referri ad Filium, in quantum Filius refertur ad Patrem. Ergo refertur primo ad illud absolutum quod est proximum fundamentum relationis; et illud absolutum est prius Patre, ut Pater est. Et e converso Filius, ut Filius, refertur ad absolutum quod est proximum fundamentum paternitatis; et illud absolutum est prius Filio, et filiatione, in quantum Filius. Nec secundum hoc est aliquis circulus, scilicet : quod Pater sit prius A quod est proximum fundamentum relationis filiationis. Non enim ex hoc sequitur nisi quod hæc duo absoluta sunt priora istis duobus relationibus; et hoc est verum. Immo ambo illa absoluta, sunt priora utraque relatione; quia quælibet relatio non tantum præexigit fundamentum sibi, immo terminum, ut terminus est. Si igitur, quando sunt relationes, mutuo accidit termino, ut terminus est, quod referatur, ergo possibile est referri ad absolutum; et ita hoc videtur rationabile ponere in Deo, qui maxime habet rationem absoluti, ut creaturæ sunt ad eum.

Quarto. Quia intellectus potest negotiari circa terminum relationis tertii modi, et in isto termino causare relationem rationis; tamen illa non est ratio terminandi. Licet enim aliquis intellectus conferat quadraturam circuli ad scientiam, causando in ipso absoluto relationem rationis quæ est scibilitas, tamen illa non est ratio terminandi relationem scientiæ ad ipsum; ista enim relatio rationis non est in hoc absoluto, dum actu consideratur ab intellectu; ergo relatio rationis in scibili non fuit ratio terminandi relationem scientiæ. Ita in proposito.

Quinto. Quia, licet divina essentia possit comparari ad creaturam tam per actum intellectus creati quam increati, et sic possit in ea causari relatio rationis, tamen illa non fuit ratio terminandi relationem creaturæ ad ipsum. Non quidem illa quæ causatur per actum intellectus creati; probatur : quia tunc, nullo intellectu creato considerante, comparando Deum ad lapidem, si Deus produceret lapidem, non esset relatio realis ad ipsum Deum. Nec illa quam causat intellectus divinus in essentia; probatur : quia, si per impossibile Deus non esset naturæ intellectualis, sicut aliqui posuerunt solem esse principium primum, et produceret lapidem, lapis realiter referretur ad Deum, et tunc, non esset relatio realis ad ipsum. Patet igitur quod propter terminationem relationum in creaturis ex tempore ad Deum, non oportet ponere in Deo aliquam relationem novam, nec antiquam, quæ sit ratio terminandi relationem creaturæ.

Sexto. Quia, licet possit poni in Deo aliqua relatio rationis, per actum intellectus nostri concipientis ipsum; non tamen (α) nova per actum intellectus sui. Quod probatur : quia nunquam fit transitus a contradictorio in contradictorium sine mutatione. Si enim nulla est mutatio in aliquo, non est ratio quare magis unum contradictorium prædicetur de ipso quam reliquum, nec quare magis unum sit falsum quam reliquum; et ita ambo falsa, vel ambo simul vera. Sed, si in Deo posset esse vera relatio per actum intellectus sui, alicujus contradictionis alterum extremum modo esset verum de aliquo, quod prius non erat verum; igitur aliqua mutatio in aliquo. Sed non in essentia divina, ut cognita; nec in alio ad quod comparatur per actum intellectus sui, nisi ponatur mutatio in ipso intellectu comparante; quia sicut objectum comparatum, et illud ad quod comparatur, in quantum talia, non habent esse nisi intelligi; ita non possunt habere (β) aliud esse, nec aliter esse, nisi sit ad intelligi eorum; quod non potest esse sine aliqua mutatione intellectus divini. Igitur nulla relatio nova potest esse in Deo per actum intellectus sui, comparando essentiam suam ad aliud temporale. Sed istud non est nisi propter hoc quod intellectus divinus, ad quodcumque comparat essentiam suam, in æternitate comparat, licet non pro æternitate; sicut comparat voluntatem ad creaturam temporis futuri vel ad animam Antichristi, ut actualiter exsistentem pro illo nunc, pro quo vult creare animam; et illæ quidem sunt duæ

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *quod.* — *vel* Pr.
(γ) *Philosophus.* — Om. Pr.

(α) *tamen.* — *autem* Pr.
(β) *ad.* — Ad. Pr.

relationes temporis communis, sicut duo extrema, sed utraque æterna, sed non pro æterno.

II. Argumentum Aureoli. — Contra eamdem conclusionem arguit Aureolus (dist. 30, q. 2, art. 2), volens probare quod Dei ad creaturam non sit aliqua relatio non æterna, quantum ad intellectum divinum. In illo, inquit, intellectu, ubi est æterna apprehensio relationum creaturarum ad Deum, in illo eodem est æterna apprehensio relationis termini circa Deum. Sed in divino intellectu, est apprehensio æterna omnium creaturarum factarum et factibilium, et habitudinum singularium ad Deum; alioquin apprehenderet aliquid noviter, et esset novitas in Deo exeundo de otio in actum considerandi. Ergo necesse est ut terminationis relatio omnium talium habitudinum apprehendatur ab æterno circa Deum a suo intellectu; et ita talis relatio est æterna.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** eorum quæ objicit Gregorius, primo loco contra primam conclusionem, dicitur quod consequentia non valet. Licet enim sine apprehensione animæ aliquid sit realiter imago Adæ non exsistentis, non tamen sequitur quod aliquid realiter referatur ad non exsistens. Tum quia respectus rationis non solum consequitur actum animæ; immo actum intellectus divini, qui tales respectus ponit in actu, intelligendo res omni modo et in omni habitudine possibili vel imaginabili. Tum quia arguens putat omnem respectum esse realem, qui significatur per nomen qui conveniret rei non considerante intellectu; quod est manifeste falsum. Nam columna est dextera bovi, omni homine dormiente, et tamen respectus importatus per hoc nomen, dextrum, non est realis, cum dicitur de columna. Talia enim quæ dicuntur respectus rationis, sæpe conveniunt rebus, sine consideratione nostri intellectus, vel etiam alterius, si per impossibile nullus intellectus consideraret; nec tamen illi respectus conveniunt rebus secundum esse quod habent extra animam; sicut patet de mobili, et alterabili, et annihilabili, et scibili, et visibili. Talia enim non ideo dicuntur relativa, quia important relationem in re exsistentem, de qua dicuntur; sed quia significant rem mediante conceptu relativo et collativo unius ad aliud. Et hoc dico esse relativum secundum rationem, scilicet quod non dicit relationem in re exsistentem, sed tamen ejus ratio consistit in quadam collatione et ordinatione unius ad alterum. Est enim in se absolutum; sed non intelligitur nisi collative, sicut est de imagine et hujusmodi. Et ista est mens Avicennæ, 3. *Metaphysicæ*, c. 8, in fine.

Ad secundum dico similiter quod, licet aliquid sit memoria rei non exsistentis, non tamen oportet quod habeat relationem realem ad non exsistens; nam memoria est relativum secundum rationem; significat enim absolutum extra animam, mediante conceptu relativo. Et ideo, cum sic arguitur : memoria est relativum, et convenit realiter non exsistenti; ergo est relativum realiter, respectu non exsistentis, — est fallacia compositionis et divisionis.

Ad tertium dico quod similiter perfectivum, productivum, et potens, et possibile, et infinita talia, sunt relativa secundum rationem solum; et licet dicantur de non exsistentibus cum hac additione realiter, vel potius conveniant realiter alicui, respectu non exsistentium, et sint relativa, non tamen sunt relativa secundum rem.

Ad primum eorum quæ secundo loco objicit, respondetur sicut arguens recitat. Nec improbatio valet, sed stat in ista consequentia : nulla anima vel intellectu considerante, aliquid est producibile a suo productivo, et producibile est relativum, in quantum hujusmodi; ergo, nulla anima vel intellectu considerante, producibile refertur ad productivum. Hujus autem consequentiæ antecedens, pro secunda parte falsum est. Dico enim quod producibile, in quantum producibile, nullam habet relationem ad productivum, nec econtra; licet ratio producibilis sit relativa, et non concipiatur ab intellectu, nisi intelligat aliquid in ordine ad aliud.

Ad secundum dico quod causa, ut causa, vel finis, in quantum hujusmodi, non est relativum extra animam; licet eorum ratio sit relativa.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti contra tertiam conclusionem, dico quod in relativis tertii modi non est relatio mutua ex parte utriusque extremi, sic vel isto modo quod utrumque habeat in se relationem, secundum esse quod habet extra intellectum. Utrumque tamen habet relationem aliquam secundum esse quod habet in intellectu, vel voluntate, aut alia potentia cognitiva. Unde Aristoteles non intendit negare omnino relationem ab altero extremo. Unde, 5. *Metaphysicæ*, cap. *de Ad aliquid*, sic dicit Philosophus : *Omnia relativa quæ dicuntur modo numeri et potentiæ, sunt relativa, quia essentia eorum dicitur ad aliquid, et non quia illud aliud dicitur ad illa; mensuratum autem et intellectum et scitum dicitur relativum, quia ad illud dicitur aliquid aliud.* Ubi Commentator, comment. 20 : « Omnia relativa quæ sunt in numeris et in potentiis, sunt relativa quia essentia utriusque eorum collocatur in relatione eodem ordine, non quia alterum intrat relationem per se, et alterum non est in relatione per se, sed quia alterum accidit ei. Illud autem quod est de modo

relativorum, sicut intellectum, et scitum, et sensatum, dicitur esse relativum, quia illud quod est relativum per suam substantiam accidit ei; quia intellectus est in sua substantia relativus; cum autem intellectus fuerit relativus, accidit intellecto quod fiat relativum; non quia relatio est in substantia intellecti (α), sicut est in substantia intellectus, sed quia relatio accidit ei. Hoc ergo intendit, cum dicit talia esse relativa, scilicet quia aliud relativum per suam substantiam prædicatur de illis; relatio enim est duobus modis, scilicet : aut relatio in substantia utriusque relativi, aut relatio in substantia alterius tantum, et in altero propter aliud. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod in talibus relativis, alterum habet in se formaliter relationem; reliquum autem non habet relationem in se, sed dicitur et intelligitur relative, quia aliud refertur ad ipsum et prædicatur de ipso in obliquo; et hoc intelligitur relativum secundum rationem, quod scilicet non habet relationem in se, sed intelligitur relative et aliquod relativum prædicatur de ipso.

Ad secundum dico quod actus et potentia sunt relativa secundum dici; non enim dicunt principaliter relationes, sed aliqua absoluta, ad quæ consequuntur relationes. Et in talibus est bene possibile quod unum diffiniat reliquum, et non econtra.

Ad tertium dico quod terminus relationis realis, etiam in creatis, est aliquid absolutum, et non relatio; tamen in illo termino oportet ponere relationem rei vel rationis secundum esse quod habet in intellectu. Et cum ibi dicitur quod omne diffiniens est prius diffinito, negatur hoc. Sufficit enim quod sit simul natura et intellectu cum diffinito; et ita est in relativis. Quod autem adducitur de accidente et substantia, actu et potentia, non est simile; quia accidens diffinitur per substantiam, et non econtra; ideo recte concludit Aristoteles, substantiam esse priorem accidente, et actum potentia; non econtra. Dico igitur, ad argumentum, quod terminus relationis, ut terminus est, non habet per se quod referatur relatione quæ sit in sua substantia. Habet tamen quod aliquid dicatur relative de ipso, et quod relative intelligatur; ac per hoc, quod habeat relationem secundum esse ejus in intellectu; non enim diceretur relative nisi intelligeretur relative, quia sicut intelligimus ita significamus.

Ad quartum dico quod bene probat quod nullus respectus est in ipso scibili, qui sit ei ratio terminandi relationem scientiæ ad ipsum; et hoc conceditur. Non tamen probat quod illud quod est ratio terminandi, nullo modo sit relativum. Immo, secundum Aristotelem, eo ipso quod terminat relationem alterius ad ipsum, eo facto inter relativa computatur; non quidem relativum ex relatione quæ sit in ejus essentia, sed respectu qui est in intellectu.

(α) *intellecti*. — *intellecta* Pr.

Cujus modum ostendit Avicenna, 3. *Metaphysicæ*, c. 8, in alio exemplo : « Non sequitur, inquit, quod omne quod intelligitur relatum, habeat in esse relationem. Cum enim in intellectu repræsentatur forma prioris et forma posterioris, intelliget anima hanc compositionem incidere inter duo quæ sunt in intellectu; sed ante hoc, res in se non est prior; quomodo erit igitur prior re quæ non habet esse? Igitur quæ fiunt de relativis secundum hunc modum, non erit eorum relatio, nisi in solo intellectu; nec intelligentur exsistere in esse secundum hanc prioritatem et posterioritatem; hæc enim, prius et posterius, sunt de intentionibus intelligibilibus, quas ponit intellectus, ex respectibus qui acquiruntur rebus, cum comparat intellectus inter eas et designat eas. » — Hæc ille.

Ad quintum dico, ut ad præcedens, quod solum probat quod respectus rationis in Deo non est ratio terminandi relationem realem lapidis ad Deum; cum quo stant prædicta.

Ad sextum dico quod respectus rationis potest esse noviter in Deo per actum sui intellectus; non quidem noviter in eo, sicut intellectum in intelligente, quia Deus in tota æternitate intelligit omnes respectus rationis, et negationes, et omnia intelligibilia; sed isto modo noviter est in Deo, quia noviter eum refert ad creaturam quæ noviter refertur ad Deum. Respectus enim rationis potest esse in aliquo multipliciter : primo modo, sicut intellectum in intelligente; secundo modo, sicut in suo termino; tertio modo, sicut in suo fundamento; quarto modo, sicut in supposito quod refert. Licet enim respectus quem importat Dominus, vel Creator, sit æternaliter in Deo primo modo, non tamen secundo, tertio, vel quarto modis; quia nec actus divini intellectus fundat illum respectum pro tota æternitate, sed pro mensura temporali; nec Deus terminat illum respectum, sed creatura; nec Deus æternaliter refertur ut Dominus ad creaturam, sed ex tempore. Ita quod ille respectus non æternaliter refert; quia non refert Deum, nisi pro mensura qua Deus terminat relationem creaturæ ad ipsum; nec sequitur mutatio in Deo, quia ille respectus non est in Deo subjective; nec est aliquid reale; nec noviter intelligitur a Deo; nec Deus noviter comparat se ad creaturam per illum, sed quia ille respectus noviter exercet officium suum, propter novitatem sui termini.

II. Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum** Aureoli, dicitur quod Dei ad creaturam esse relationem rationis ex tempore, potest intelligi multipliciter. Primo modo, quia talis respectus consequitur ex tempore, et non ab æterno, actum rationis vel intellectus concipientis Deum in ordine ad creaturam; et sic concedo quod nullus respectus rationis consequitur intellectum divinum ex tempore, sic quod non ab æterno; quia actus divini

intellectus fuit æternaliter, et consequenter respectus illum consequens non potest esse temporalis. Alio modo, quia terminus illius respectus est temporalis, et consequenter talis respectus ex tempore habet realem respectum sibi oppositum in actu, et ex tempore refert ad aliquid realiter exsistens, subjectum vel fundamentum suum; et sic concedo quod respectus consequens actum divini intellectus, potest dici temporalis; quia, licet ille respectus, puta Creatoris vel Domini, sit æternaliter intellectus a Deo, tamen ille respectus non æternaliter, immo ex tempore habuit realem respectum in creatura cui opponitur, scilicet respectum servitutis vel creaturæ, et ex tempore refert Deum ad creaturas; non enim æternaliter respectus dominii referebat Deum ad creaturam, sed ex tempore. Et isto modo conceditur quod respectu divini intellectus est relatio rationis Dei ad creaturas, ita quod illa relatio æternaliter erat concepta, sed tamen ex tempore fuit exercita, ut verbis utar Domini Alberti, in *Prædicamentis*, cap. *de Relatione*. Et sic patet quod arguentis argutiæ non concludunt.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondet sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 10, ad 8um : « Illud, inquit, a quo aliud denominatur, non oportet quod sit semper forma secundum naturam rei, sed sufficit quod significetur per modum formæ, grammatice loquendo; homo enim denominatur ab actione, ab indumento, et ab aliis hujusmodi, quæ realiter non sunt formæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio ad argumentum. Non enim oportet quod dominium dicat relationem realem, ex hoc quod Deus est realiter Dominus; vel formam exsistentem realiter in Deo. Sufficit enim quod creatura sit ei realiter serva, et quod ipse habeat realem potestatem coercendi servos, ut prius dictum fuit. Et sic patet ad conclusionem, etc.

DISTINCTIO XXXI.

QUÆSTIO I.

UTRUM SIMILITUDO ET ÆQUALITAS SINT RELATIONES REALES IN DEO

CIRCA trigesimamprimam distinctionem quæritur : Utrum similitudo et æqualitas sint relationes reales in Deo.

Et arguitur quod non. Æqualitas non est aliquid positivum; ergo non est relatio realis in divinis. Tenet consequentia ex se. Sed antecedens patet : quia æqualitas est unitas in quantitate; sed unitas formaliter dicit negationem, cum non sit aliud quam indivisa quantitas.

In oppositum arguitur sic. Quia, ubi concurrunt omnia requisita ad relationem realem, ibi videtur esse relatio realis. Sed in divinis personis, quoad æqualitatem, concurrunt omnia illa. Patet : nam ibi extrema sunt distincta; secundo, utrumque extremum est reale; tertio, quia ex natura rei oritur respectus inter illa; quarto, quia in termino est ratio ad quam potest relatio terminari. Quod enim, respectu similitudinis aut æqualitatis, omnia ista concurrant, patet : quia extrema, scilicet divinæ personæ, sunt realiter distincta; et ex natura rei consurgit similitudo et æqualitas inter illa; et quodlibet est suppositum, ita ut possit terminare hujusmodi respectum. Ergo similitudo et æqualitas in divinis sunt relationes reales.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod æqualitas, tam in creaturis quam in divinis, est relatio fundata super unitatem quantitatis.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, in præsenti dist., q. 1, art. 1 : « Æqualitas, inquit, est relatio quædam fundata super unitatem quantitatis; et in divinis, fundata super unitatem essentiæ, prout significatur nomine quantitatis virtualis, ut cum dicitur : magnitudo, vel æternitas, vel potentia. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod æqualitas aliquid ponit et aliquid privat.

Istam ponit, ibidem, sanctus Doctor, dicens : « De æqualitate contingit loqui dupliciter : aut quantum ad unitatem quantitatis, quæ est causa ipsius; aut quantum ad relationem consequenter. Si (α) quantum ad unitatem quantitatis, supra quam fundatur talis relatio, sic ratio ejus in privatione consistit, sicut et ratio unitatis; et ideo dicit Philosophus (10. *Metaphysicæ*, t. c. 17) quod æquale opponitur privative parvo et magno, sicut unum multo et pauco. Si autem consideretur æqualitas quantum ad relationem, sic aliquid ponit secundum rem, vel secundum rationem, in utroque extremorum. »

Tertia conclusio est quod æqualitas ponit in creaturis relationem realem, sed in Deo ponit relationem secundum rationem.

Istam conclusionem ponit, ibidem, sanctus Tho-

(α) *si.* — *sed* Pr.

mas. Ait enim sic : « Æqualitas, in creaturis, secundum quod est relatio, aliquid ponit realiter in utroque extremorum. Sed, in divinis personis, nihil ponit, nisi secundum rationem. Cujus ratio est, quia, si poneret aliquam realem relationem in personis, aut hoc esset ex parte essentiæ quæ communis est, aut ex parte relationum quibus distinguuntur. Non autem habet, ex parte essentiæ, quod sit relatio realis; quia essentia est una et eadem numero, et idem ad seipsum non refertur aliqua relatione reali. Nec etiam ex parte personarum relationibus constitutarum; quia relatio non refertur ad aliam relationem per relationem mediam, quia sic esset in infinitum procedere. Et ideo dico, cum Magistro, quod æqualitas non ponit relationem, nisi secundum rationem, vel secundum nomen, cum de Deo dicitur (α). Sed verum est quod aliquid ponit, scilicet unitatem essentiæ; non quod (β) sit de intellectu ejus, sed quia præsupponitur ad intellectum ipsius, sicut est in privativis et in illis quæ de Deo dicuntur ex tempore. » — Hæc ille. — Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 42, art. 1, ut allegavi, secunda quæstione distinctionis 19.

Quarta conclusio est quod æqualitas in divinis non est divina essentia.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, ibidem, scilicet 1. *Sentent.*, dist. 31, q. 1, art. 1, ad 3um : « Sicut, inquit, in creaturis æqualitas non est una quantitas plurium, sed relatio consequens talem unitatem; ita in divinis æqualitas est non una essentia, sed relatio secundum intellectum consequens essentiæ unitatem. » — Hæc ille. — Et, ibidem, ad 4um, dicit quod « ista relatio non potest esse realiter in Deo; et ideo non sequitur quod aliquid ponat, ex hoc quod dicitur relative ».

Totidem conclusiones poni possunt, de similitudine, quot de æqualitate.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBIA

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguit Aureolus (dist. 31, q. 1, art. 1), contra ista. Et primo contra primam conclusionem, probando quod æqualitas aut similitudo non fundetur super unitate quantitatis aut qualitatis in creaturis.

Primo sic. Aut enim talis unitas est numeralis, aut specifica, quæ solum est secundum rationem. Non primum, quia tunc una quantitas numero esset in distinctis substantiis. Non secundum; quia tunc non esset aliud intelligere duo corpora æqualia, nisi quod participant eamdem naturam in specie. Sed hoc est expresse falsum. — Tum quia concipiens lineas inæquales, concipit eas ejusdem speciei. — Tum quia albedines ejusdem speciei, quando concipiuntur non in eodem gradu, apprehenduntur ut dissimiles, et tamen ejusdem speciei. Ergo non est verum quod æqualitas et similitudo fundentur super unitate specifica apprehensa per intellectum.

Secundo ad idem. Quia concipiens similitudinem, aut concipit numerales albedines et conceptum specificum communem, esse unum fundamentum similitudinis, aut solas albedines individuales esse fundamentum, albedinem autem specificam, tanquam aliquid extrinsecum, secundum quod sit similitudo. Sed neutrum dari potest. Non quidem primum. — Tum quia tres conceptus concurrerent ad fundandum similitudinem, scilicet duæ albedines numerales, et illa communis. — Tum quia non esset nisi una similitudo in duabus albedinibus et individuis, pro eo quod albedo communis non est nisi una; illa autem est fundamentum in utroque; unde, sicut eadem communis albedo participatur a qualibet albedine numerali, ita participaretur eadem similitudo. — Tum quia albedo communis et albedo particularis sunt duo conceptus; et ita non apparet quomodo unam simplicem habitudinem posset intellectus fundare super utrumque conceptum. — Tum quia non apprehendens albedinem in communi, potest similitudinem inter illa judicare; sicut patet de imaginatione et sensu interiori. Non potest etiam dari secundum; quia relatio non exigit nisi fundamentum et terminum. Si igitur conceptus albedinis in communi, non exigitur ut fundamentum similitudinis, nec ut terminus, nullo modo exigitur ad respectum similitudinis. Ergo non est verum quod similitudo aut æqualitas fundetur super unitate specifica qualitatis aut quantitatis.

§ 2. — Contra primam partem tertiæ conclusionis

I. Argumentum Aureoli. — Contra primam partem tertiæ conclusionis, arguit (ibid., art. 2), probando quod æqualitas in creaturis non ponat relationem realem. Si enim, inquit, æqualitas esset res, sequitur quod infinitæ realitates essent in uno subjecto, scilicet infinitæ relationes reales. Nam unus homo inæqualis est omnibus arenis maris, et omnibus foliis, et universis floribus, et sic de aliis innumerabilibus rebus; et ita innumerabiles inæqualitates essent in uno homine. Si ergo quælibet sit res in actu, erit homo innumerabilibus rebus oneratus;

(α) *dicitur.* — Om. Pr.
(β) *non quod.* — *cum non* Pr.

similiter etiam, facies hominis, cum sit innumerabilibus rebus dissimilis; quia, quot sunt homines, tot habebit reales dissimilitudines et difformitates in facie subjective. Similiter, si sunt decem albedines, erunt in qualibet novem realitates; habet enim quælibet albedo novem similitudines. Et resultabunt in universo nonaginta. Et si fuerint centum albedines in actu, poni oportet decem millia realitatum (α). Unde talis rerum infinitas, cum omnino irrationabilis sit, non debet in mente alicujus venire quod similitudo et dissimilitudo sint in rebus, nisi in potentia, et quod tunc fiant in actu, dum anima illas reducit; nisi forte quis poneret quod non multiplicantur similitudines secundum terminos, sed quod per eamdem difformitatem, facies unius hominis difformis sit faciebus omnium aliorum. Hoc autem poni non potest; quia una difformitate transeunte per corruptionem alicujus, adhuc remanent cæteræ difformitates, et per consequens non sunt idem.

II. Argumenta Durandi et Aureoli. — Contra eamdem partem conclusionis, arguit Durandus (apud Aureolum, ibid.), probando quod similitudo et æqualitas non sint relationes reales in creaturis.

Primo. Quia illa relatio non est realis, cujus fundamentum est ens rationis. Sed fundamentum istarum relationum est ens rationis. Patet : nam fundantur super unitate specifica qualitatis vel quantitatis; constat autem illam unitatem non esse realem, sed rationis.

Secundo. Quia similitudo non est quid magis reale, quam sit identitas fundata in substantia. Sed, secundum communiter opinantes, identitas illa non est relatio realis. Igitur nec æqualitas aut similitudo.

Tertio. Quia fundamenta æqualitatis aut similitudinis non dependent ad invicem, secundum esse absolutum; quod tamen requiritur, ad hoc quod relatio sit realis.

Quarto. Quia Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t.c. 20), enumerans relationes reales, nullam mentionem facit de istis. Igitur non sunt reales in creaturis.

Quinto. Potest argui ex dictis Aureoli (ibid., art. 1). Si enim in creaturis similitudo et æqualitas sint relationes reales, aut fundantur super reali unitate specifica qualitatis aut quantitatis, aut fundantur super unitate rationis specifica qualitatis aut quantitatis, aut super qualitates individuales ut sunt conformes. Sed nullum istorum potest dici rationabiliter.

Non quidem primum. Tum quia unitas specifica non est realis. Tum quia, sicut se habet similitudo ad qualitatem, sic æqualitas ad quantitatem. Sed æqualitas non fundatur super unitate specifica, quia duæ lineæ inæquales, sunt ejusdem speciei, secundum Avicennam, 2. *Metaphysicæ*, qui dicit quod linea finita et infinita sunt ejusdem speciei. Ergo nec similitudo fundatur super unitate reali specifica qualitatis.

Sed nec potest dari secundum. — *Primo.* Quia tunc non esset aliud intelligere aliqua duo alba ut similia, nisi concipere quod participant eamdem albedinem in specie; nec quod aliquæ lineæ sunt æquales, nisi quod participant eamdem quantitatem specifice. Sed hoc est expresse falsum. Tum quia concipiens duas lineas inæquales, concipit eas esse ejusdem speciei. Tum quia duæ albedines ejusdem speciei, quando concipiuntur non in eodem gradu, apprehenduntur ut dissimiles, et tamen ut ejusdem speciei. Ergo non est verum quod æqualitas et similitudo fundentur in unitate specifica apprehensa per intellectum. — *Secundo,* contra idem membrum arguitur. Quia concipiens similitudinem, aut concipit numerales albedines et conceptum specificum communem, esse unum fundamentum similitudinis, aut solas albedines numerales esse fundamentum, albedinem autem specificam tanquam aliquid extrinsecum, in qua et secundum quam sit similitudo. Sed neutrum potest dari. Non quidem primum. Tum quia tres conceptus concurrerent ad fundandum similitudinem, scilicet duæ albedines numerales, et illa communis. Tum quia non esset nisi una similitudo in duabus albedinibus individuis, pro eo quod albedo communis non est nisi una; hæc autem fundaret similitudinem in utraque; unde, sicut eadem communis albedo participatur a qualibet albedine numerali, ergo participaretur eadem similitudo. Tum quia albedo (α) particularis et albedo communis sunt duo conceptus; et ita non apparet quomodo unam simplicem habitudinem possit intellectus fundare super utrumque conceptum. Tum quia non apprehendens albedinem in communi, potest judicare similitudinem inter aliqua; sicut patet de imaginatione et sensu interiori. Nec potest dici secundum membrum hujus statim factæ divisionis; quia relatio non exigit nisi fundamentum et terminum. Si igitur conceptus albedinis in communi non exigatur ut fundamentum similitudinis, nec etiam ut terminus, nullo modo exigitur ad respectum similitudinis; ergo nullo modo fundatur super unitate rationis specificæ. — *Tertio*, contra idem membrum; quia, si unitas rationis est fundamentum talium relationum, patet manifeste illas relationes non esse reales.

Si vero tertio dicatur quia hujusmodi relationes fundantur super qualitatibus individualibus, in quantum sunt conformes, hoc non valet. Tum quia conformitas et similitudo idem sunt; idem autem non est sui ipsius fundamentum. Tum quia conformitas importat relationem; et ideo, dato quod esset

(α) *decem millia realitatum.* — *mille realitates* Pr.

(α) a verbo *participatur* usque ad *albedo*, om. Pr.

aliud a similitudine, adhuc restaret quæstio, super quid fundaretur hujusmodi conformitas.

Sexto. Nam hujusmodi non dicunt aliquid positivum; ergo non sunt relationes reales. Antecedens probatur; quia Philosophus dicit, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 17), quod æquale opponitur magno et parvo, sicut privationes duæ; est enim æquale, quod nec est majus nec minus. Sed hoc non esset, si diceret aliquid positivum.

§ 3. — Contra secundam partem tertiæ conclusionis et contra quartam

I. Argumenta Aureoli. — Contra secundam partem tertiæ conclusionis, et contra quartam, arguit sic Aureolus (ibid., art. 3). Æqualitatem, inquit, esse relationem rationis, in divinis, potest dupliciter intelligi. — Primo modo, quod sit sicut relatio ejusdem ad seipsum, quæ dicitur identitas; ut videntur, inquit, positores hujus opinionis intelligere; in quo quidem intellectu, impossibile est quod sint relationes rationis hoc modo. *Primo* sic (α). Illa quæ habent terminos realiter distinctos, et non eumdem bis sumptum, non sunt relativa eo modo quo idem refertur ad se; Philosophus enim, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20), dicit quod in relatione identitatis idem bis sumitur. Sed termini æqualitatis sunt personæ realiter distinctæ, nec sunt unus et idem terminus bis sumptus. Igitur æqualitas et similitudo non sunt relationes rationis per hunc modum. *Secundo* sic. In relationibus rationis quæ sunt per hunc modum, idem refertur ad se. Sed in divinis non est sic. Pater enim non est æqualis sibi, sed Filio, nec etiam est similis sibi; similiter nec essentia est æqualis aut similis essentiæ. Igitur similitudo non est relatio rationis inter eumdem terminum bis acceptum. *Tertio* sic. Hilarius negat (β), 3. *de Trinitate* (nº 23), quod similitudo sit ejusdem ad se, id est, quod aliquis sit similis aut æqualis sibi. Sed, si esset relatio rationis secundum illum modum quo intellectus utitur bis eodem, proprie aliquid posset dici simile sibiipsi. Igitur, etc. *Quarto* sic. In talibus relationibus, neutrum extremorum includit aliquod reale distinctivum. Sed, secundum istos, similitudo includit in suo intellectu proprietatem distinguentem et essentiæ unitatem. Igitur non est de illis relationibus rationis (γ), in quibus intellectus utitur bis eodem. — Alio modo, inquit, potest intelligi quod similitudo et æqualitas sint relationes rationis, pro eo quod non (δ) sunt actu in re sine opere intellectus, sed sunt in potentia, in divinis personis, et in actum reducuntur per intellectum. Et adhuc hoc, dicit ipse, est impossibile. Nullum enim, inquit, complebile per intellectum, est in divinis personis; alioquin, divina essentia esset, quoad aliquid, incompleta et in potentia (α), compleri per intellectum exspectans et ad actum reduci; quod omnino poni non potest.

Item. Licet idem possit identificari sibi ipsi, tamen nullo modo potest sibi ipsi coæquari, aut conformari, aut convenire. Cujus ratio est, quia conformitas, convenientia, et adæquatio, nominant relationes quas ponit intellectus inter duas qualitates aut quantitates ad minus numeraliter distinctas. Nunquam enim intellectus, quantumcumque concipiat bis Socratem, concipit quod Socrates conveniat cum seipso, aut quod æquetur sibi ipsi, vel quod assimiletur; et tamen concipit quod identificetur. Cujus ratio est, quia identitas importat ibi unitatem absolutam. Sunt enim ibi tres conceptus : duo quidem, prout bis sumitur; tertius vero est realitas Socratis; in qua primi duo conceptus intelliguntur indistincti. Non sic autem est de convenientia, quæ est quædam unitas relativa; in qua non significatur quod duo conceptus Socratis incidant in unam realitatem; sed ponitur inter illos duos conceptus, indistinctio relativa; quæ tamen exigit extrema distingui. Sic igitur non potest intellectus statuere conformitatem, vel adæquationem, aut hujusmodi aliquid, nisi inter distincta. Sed Pater et Filius sunt indistincti in magnitudine et natura numeraliter. Ergo non potest intellectus ponere inter illos relationem convenientiæ, aut conformitatis, aut æqualitatis; sed concipit quod personas convenire, non dicitur relative, sed absolute unitatem naturæ habere; et per consequens, similitudo, conformitas, æqualitas, convenientia, non important relationem realem, nec rationis, in divinis. — Hæc ille.

II. Argumenta Scoti et aliorum. — Contra eamdem partem, arguunt Scotus et aliqui ejus sequaces (apud Aureolum, ibid., art. 1), probando quod æqualitas et similitudo in divinis sint relationes reales.

Primo. Quia ubi concurrunt omnia exigita ad relationem realem, ibi oportet poni relationem realem. Sed quatuor requiruntur et sufficiunt ad relationem realem. Primum est quod extrema sint distincta; et ideo ejusdem ad se, non est relatio realis. Secundum, quod utrumque extremum sit reale; et ob hoc, contradictio non est relatio realis, quia alterum extremum est non ens. Tertium quoque, quod ex natura rei oriatur, inter illa, respectus in fundamento; et propter hoc, inter Deum et creaturam, non est relatio realis, licet utrumque extremum sit reale et realiter distinctum ab alio. Quartum vero, quod in termino sit ratio ad quam possit relatio terminari.

(α) *Primo sic.* — Om. Pr.
(β) *negat.* — *dicit* Pr.
(γ) *relationibus rationis.* — *rationibus* Pr.
(δ) *non.* — Om. Pr.

(α) *aliquid.*— Ad. Pr.

Ista autem quatuor concurrunt in Deo, respectu similitudinis et æqualitatis; quia et extrema sunt distincta realiter, et ex natura rei consurgit similitudo et æqualitas inter illa, et quodlibet est suppositum, ita ut possit terminare hujusmodi respectum. Ergo non apparet quin similitudo et æqualitas sint relationes reales in Deo.

Secundo. Si istæ habitudines non sint reales in Deo, hoc non est propter aliud, nisi quia fundamentum est unum et idem in tribus personis; eadem enim est magnitudo numero; propter quod æqualitas non videtur relatio realis. Sed manifestum est quod hoc non impedit; quia idem est fundamentum relationum originis in divinis, scilicet essentia; et nihilominus sunt reales. Ergo nec identitas fundamenti impediet quin æqualitas et similitudo sint relationes reales.

Tertio. Quia Augustinus dicit, 6. *de Trinitate*, capitulo ultimo, quod *prima æqualitas et prima similitudo est in Filio*. Sed non esset prima, nisi esset realis; nulla enim similitudo rationis est prima, cum ens reale sit prius ente rationis. Igitur, idem quod prius.

Quarto. Illud quod est in Filio ex vi productionis, necessario est reale; quia nullum ens rationis inest sibi ex vi suæ productionis, quæ est realissima. Sed Augustinus dicit, 2. *Contra Maximinum* (cap. 18), quod *ideo non est Pater major Filio, quia æqualem genuit*. Ergo æqualitas est realis in Filio, et ex vi suæ productionis.

Quinto. Sicut se habet magnitudo dimensiva ad æqualitatem proportionalem sibi, sic magnitudo virtualis ad æqualitatem sibi correspondentem. Sed æqualitas est realis proprietas magnitudinis dimensivæ, ubicumque exsistat; quia proprium est quantitatis, secundum eam æquale vel inæquale dici. Ergo, ubicumque est magnitudo perfectionalis et virtualis, ibi erit æqualitas relatio realis; et per consequens, æqualitas et similitudo inter personas divinas, erit relatio realis.

Sexto. Ad rationem realis similitudinis seu æqualitatis, sufficit suppositorum distinctio, absque distinctione fundamenti; sicut patet quod si esset una albedo in duabus superficiebus, illæ forent realissime similes, etiam plus quam modo cum albedines numeraliter in superficiebus distinguuntur. Sed, in divinis, supposita sunt distincta realiter, quantumcumque fundamentum similitudinis et æqualitatis sit unum. Ergo similitudo et æqualitas sunt ibi relationes reales.

Septimo. Si illud quod minus videretur inesse, inest, et illud quod magis. Sed minus videretur quod paternitas et filiatio essent relationes reales, stante identitate fundamenti; quia sunt alterius rationis, nec sunt relationes æquiparantiæ, immo una est superpositionis et alia suppositionis; et tamen stat realitas earum, cum identitate fundamenti. Ergo multo fortius similitudo poterit esse relatio realis in Patre, respectu Filii, et econtra; cum sint relationes æquiparantiæ, et unius rationis; et similiter æqualitas. — Confirmatur. Quia similitudo et æqualitas habent supposita prædistincta; quod non habent paternitas et filiatio; et secundum hoc videntur in Deo habere plures causas suæ realitatis, quam paternitas et filiatio.

Octavo. In Deo est, ex natura rei, omnis perfectio simpliciter, secundum Anselmum, *Monol.* 15. Sed æqualitas est perfectio simpliciter, secundum illud Augustini, *de Quantitate animæ*, cap. 9, dicentis quod *inæqualitati æqualitatem jure præponis, nec quisquam omnino est, ut opinor, humano sensu præditus, cui non id videatur*. Nec potest dici quod loquatur de fundamento et non de relatione; quia, infra, c. 9, dicit quod nullo modo quantitas, sed illa, de qua superius egimus, æqualitas, hujus excellentiæ causa est. Ergo relatio æqualitatis est in Deo ex natura rei.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra primam conclusionem, dicitur quod in creaturis similitudo et æqualitas supponunt unitatem specificam et non unitatem numeralem illorum in quibus fundantur; quæ quidem unitas non est secundum rem, sed secundum rationem. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 1, art. 1, dicit quod ad rationem æqualitatis, non requiritur unitas secundum numerum ipsius quantitatis, sed solum secundum commensurationem. Similiter, nec ad rationem similitudinis, requiritur unitas qualitatis secundum essentiam, sed solum secundum (α) speciem. — Et ad primam probationem in oppositum, dicitur, ad antecedens, quod idem est concipere duas lineas esse æquales, et concipere eas participare eamdem quantitatem in specie mensuræ quæ attenditur secundum numeros, utpote bicubitum, tricubitum. Non autem dicimus quod sufficiat quæcumque unitas specifica quantitatis ad fundandum æqualitatem. Et ideo dicit sanctus Thomas quod requiritur identitas secundum commensurationem. Et ideo probatio prima non arguit contra nos. — Ad secundam probationem, negatur major. Ut enim dictum fuit, dist. 19, omnes albedines sunt similes et non æquales, propter quam inæqualitatem possunt improprie dici dissimiles.

Ad secundum dicitur quod concipiens similitudinem, concipit albedinem communem, et indistin-

(α) *secundum.* — Om. Pr.

ctionem ejus secundum rationem et distinctionem secundum supposita vel individua in quibus est. Et ideo concipit albedinem communem, et albedines particulares. Sed tamen similitudo non fundatur nisi in natura communi albedinis, et in particulari albedine una, et terminatur ad aliam particularem albedinem. Nec sequitur quod similitudo, ex parte unius extremi, habeat duo fundamenta, scilicet albedinem communem et particularem; quia albedo particularis non fundat similitudinem, quia hæc albedo; ita quod natura albedinis est ei ratio quod fundet. Et ideo non sunt nisi unum fundamentum secundum rem, quia sunt indivisa secundum esse; nec secundum rationem, quia unum est alterius ratio fundandi. Patet igitur quod male concipit arguens de modo fundandi similitudinem. — Non enim sequitur quod tres conceptus concurrant ad fundandum similitudinem, quorum quilibet sit ratio fundandi, ut dicit sua prima probatio, sed ad fundandum duas similitudines, concurrunt tres conceptus, quorum unus est ratio fundandi aliis. — Nec valet secunda probatio. Licet enim albedo communis sit unica secundum rationem, est tamen multiplex secundum esse quod habet in duabus particularibus albedinibus; et ideo fundat duas similitudines in numero. — Nec valet tertia; quia, licet albedo, et hæc albedo, habeat duos conceptus, tamen unus est ratio alteri quod fundet relationem. — Nec procedit etiam quarta; quia (α) dico quod qui non apprehendit naturam communem albedinis in particulari albedine, non judicat similitudinem secundum albedinem. Non tamen oportet quod apprehendat illam naturam quantum ad rationem universitatis, nec abstracte, scilicet præscindendo naturam ab individuantibus eam. Et hoc magis dictum fuit in præcedenti quæstione, quomodo sensus apprehendit naturam communem, apprehenso particulari ejusdem naturæ.

§ 2. — Ad argumenta contra primam partem tertiæ conclusionis

I. Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum** contra primam partem tertiæ conclusionis, dicitur quod responsio ibi data, est sufficiens. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 8, q. 1, art. 5, dicit; « Relatio, inquit, non habet, ex hoc quod ad alterum dicitur, quod sit aliquid in rerum natura; sed hoc habet, ex eo quod relationem causat, quod est in re quæ ad alterum dicitur. Et quia ex eo res habet unitatem et multitudinem, ex quo habet esse; ideo, secundum illud in quo relatio fundatur, judicandum est de ea, utrum sit secundum rem una vel plures. Sunt igitur quædam relationes quæ fundantur super quantitatem; sicut æqualitas, quæ fundatur super unum in quantitate; et cum unitas quantitatis non sit nisi una in re una (α), inde est quod per eamdem æqualitatem est res æqualis omnibus quibus dicitur esse æqualis. Aliæ vero relationes fundantur super actione et passione. Et in istis est considerandum quod una passio respondet duabus actionibus, quando neutrum agens sufficit per se ad actionem complendam; sicut est in eo qui una nativitate nascitur ex patre et matre; unde in patre et matre, sunt diversæ relationes secundum rem, sicut et duæ actiones, sed in nato est una relatio secundum rem, secundum quam refertur ad patrem et matrem, sicut est una passio. Item, considerandum est quod quædam relationes non innascuntur ex actionibus secundum quod sunt in actu, sed magis secundum quod fuerunt; sicut aliquis dicitur pater, postquam ex actione est effectus consecutus; et tales relationes fundantur super illud quod ex actione in agente relinquitur, sive sit dispositio, sive habitus, sive aliquod jus, aut potestas, vel aliquid hujusmodi. Sed quia hoc quod relinquitur ex actionibus unius speciei, non potest esse nisi unum, inde est quod tales relationes, etiam secundum rem non multiplicantur secundum diversas actiones, sed magis sunt unum, secundum illud quod ex actione relinquitur; et propter hoc, non sunt diversæ relationes secundum rem in patre uno, qui generat multos filios, nec in magistro uno, qui docet plures discipulos. Si autem sint actiones plures secundum speciem, causant etiam plures relationes specie differentes. » — Hæc ille. — Idem ponit, 3 p., q. 35, art. 5. Et notandum quod in 3. *Sentent.*, ubi supra, in solutione quarti, dicit sic : « Quamvis ex terminis multiplicentur respectus relationis, non tamen oportet quod multiplicentur relationes secundum rem. » Ex quo videtur velle quod ubi non est nisi unicum fundamentum relationis, relatio est unica secundum rem, sed multiplex secundum rationem respectus. Et idem ponit, 3 p., ubi supra, ad 3um, ubi ait : « Unum et ens se consequuntur, sicut dicitur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 3). Et ideo, sicut contingit quod in uno extremorum relatio sit quoddam ens, in alio autem non sit ens, sed ratio tantum; ita etiam contingit quod ex parte unius extremi est una relatio, ex parte autem alterius sunt multæ relationes. » Et post, dicit quod « in filio est una sola filiatio secundum rem; sed duplex secundum rationem, in quantum correspondet utrique relationi parentum, secundum duos respectus intellectus ». — Hæc ille. — Ex quibus potest haberi quod, sicut ipse ponit quod filiatio et communis spiratio, in divinis, sunt una res, tamen sunt duæ relationes; ita, in creaturis, multæ relationes sunt una res.

Dico igitur ad propositum, quod homo est inæ-

(α) *quia*. — Om. Pr.

(α) *una*. — Om. Pr.

qualis omnibus arenis, et granis, et floribus, de quibus dicit arguens, per unicam inæqualitatem, et dissimilis per unicam dissimilitudinem; quæ quidem inæqualitas non est nisi una res; est tamen multæ relationes, vel multi respectus, secundum diversos terminos ad quos refert. Nec est simile quod unica res sit multæ albedines; quia albedo habet quod sit aliquid, non solum ex parte sui esse quod habet in subjecto, sed etiam ex sua quidditate ponit aliquid; et ideo non posset plurificari secundum rationem albedinis, ita quod esset multæ albedines, quin statim esset multæ res; sed secus est de relatione. Eodem modo dico, de illis centum albedinibus, quod non quælibet habet nonaginta similitudines, sed tantum unam secundum rem. Et cum improbatur ista responsio, quia : una similitudo desinit, alia remanente; ergo illæ non sunt eadem res; — dico quod in illo casu, similitudo non desinit secundum rem, sed quantum ad respectum quem habebat ad terminum qui defecit; ita quod non perditur aliqua res in albo remanente, sed relatio similitudinis quæ remanet, pauciora respicit quam prius.

II. Ad argumenta Durandi et Aureoli. — **Ad primum** Durandi contra eamdem partem, negatur minor; nam similitudo fundatur super illa unitate rationis specifica, quæ est ens reale extra animam; non tamen absolute, ut est natura talis vel talis, sed in natura specifica ut habet cum alia natura extra animam exsistente unitatem specificam, quæ est unitas rationis in actu vel in virtute. Licet enim albedo exsistens in Socrate, et ea quæ est in Platone, non habeant actualem unitatem specificam extra animam, habent tamen eam in virtute; quia quælibet albedo potest aliquid imprimere in intellectu nostro, in quo omnes albedines sunt indivisæ et unum secundum speciem intelligibilem; omnes etiam albedines habent unitatem rationis in intellectu angeli et in intellectu divino. In albedine ergo habente talem unitatem in virtute, fundatur dicta relatio. Et sic, cum fundamentum istud sit reale, ex hac parte non claudicat realitas talis relationis.

Ad secundum negatur major, ut prius dictum fuit; quia identitas numeralis non habet extrema realiter distincta, sicut habet similitudo aut æqualitas.

Ad tertium dicitur quod non oportet extrema relationis ab invicem dependere, sed sufficit quod sint ad invicem naturaliter ordinata, modo præexposito in alia quæstione.

Ad quartum dicitur quod Aristoteles, dum facit mentionem de relationibus consequentibus quantitatem, facit implicite mentionem de relationibus consequentibus numerum, et unitatem quæ est principium numeri, vel unitatem transcendentem applicatam naturis specificis; et tales sunt æqualitas et similitudo, quia istæ consequuntur unitatem qualitatis aut quantitatis.

Ad quintum dicitur quod similitudo fundatur super natura specifica, non ut est hæc, aut individua, sed ut continet virtualiter unitatem specificam cum alia natura, quæ est unitas rationis in intellectu. Et ideo nulla pars dictæ divisionis ibi factæ, sustinetur; nisi tertia, si bene intelligatur et reducatur ad modum loquendi præfatum. Verumtamen, nullum membrum dictæ divisionis sufficienter impugnatur quoad omnia.

Cum enim, contra primum, arguitur de inæqualitate linearum unius speciei, etc.; — dico quod lineæ inæquales, licet sint ejusdem speciei subalternæ, puta lineæ, non tamen sunt unius speciei specialissimæ in genere mensuræ, puta palmi, aut ulnæ, vel hujusmodi. Modo æqualitas non fundatur absolute in natura quantitatis, aut lineæ, nisi ut habet rationem mensuræ et quantitatis redactæ ad certum numerum, puta cubiti, vel bicubiti; species enim quantitatum sumuntur penes numerum et proportionaliter ad species numerorum, ut ponit sanctus Thomas, in multis locis.

Cum autem contra secundum principiale membrum dictæ divisionis, arguitur, *primo*, quia concipiens, etc.; — dico, ut prius, quod duæ albedines possunt concipi unius speciei, dupliciter, sicut dictum est de quantitate. Ideo consimiliter dicendum est quod nunquam albedines dissimiles concipiuntur esse unius speciei specialissimæ, quæ attenditur penes rationem numeri vel mensuræ secundum numerum graduum earumdem. — Cum, *secundo,* contra idem membrum, arguitur et quæritur, an conceptus specificus albedinis fundet, etc., — dico quod nihil factum ab anima fundat similitudinem, sed natura specifica exsistens extra animam habens talem unitatem virtualiter et aptitudinaliter; ideo divisio facta nihil valet. — *Tertium* similiter *argumentum* contra idem membrum, nihil valet; quia non est contra nos, ut manifeste patet.

Similiter, illa quæ objiciuntur contra tertium membrum dictæ divisionis, non sunt ad mentem opinantium; quia illi non intendunt quod albedines numerales, ut habent conformitatem quæ est relatio, fundent similitudinem; sed intendunt per conformitatem, unitatem rationis ad invicem; quæ quidem unitas, sicut et suum fundamentum, virtualiter continetur in omni albedine; quælibet enim est nata causare speciem omnium albedinum in intellectu possibilium; in qua specie omnes albedines possibiles, sunt unum indivisum secundum rationem; quia illa species æque est unius sicut alterius repræsentativa.

Ad sextum, responsum est in conclusionibus; nam similitudo et æqualitas non dicunt solam unitatem qualitatis aut quantitatis; sed supponunt eam in suo fundamento, ut modum fundamenti, non ut fundamentum vel partem fundamenti.

§ 3. — Ad argumenta contra secundam partem tertiæ conclusionis et contra quartam

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad argumentum** Aureoli contra secundam partem tertiæ conclusionis et contra quartam conclusionem, dicitur quod sanctus Thomas non intelligit quod relatio æqualitatis aut similitudinis, sit eodem modo relatio secundum rationem, quo relatio identitatis alicujus ad se. Relatio enim secundum rationem, est multiplex, secundum quod dictum est in alia quæstione : quædam, cujus nullum extremum, aut fundamentum, est actu in rerum natura; quædam vero, cujus extrema sunt actu in rerum natura, sed non realiter distincta; quædam vero, cujus extrema sunt realiter distincta, sed non possunt fundare relationem realem; quædam vero, cujus extrema possunt fundare relationem realem, sed non ad invicem. Exemplum primi : ut est prioritas præteritorum ad futura; exemplum secundi : ut est identitas Socratis ad se; exemplum tertii : ut oppositio quæ est inter duas relationes; exemplum quarti : ut relatio scibilis ad scientiam. Dico ergo quod primus gradus relationis secundum rationem, est minimus; et quartus, est maximus; et tertius secundo major. Æqualitas autem et similitudo divinarum personarum est relatio secundum rationem tertia (α), quæ est relatio inter duas relationes. — Ad aliud, dicitur quod relatio æqualitatis non est in actu, nisi per actionem intellectus increati vel creati. Sed tamen non sequitur quod in divina essentia sit aliquid in potentia, quod compleatur per intellectum; quia tales respectus non intelliguntur inexsistentes divinæ personæ, sed potius assistentes; et ideo, quia non sunt actu in ea, nec persona actualiter per eos, non fit in potentia ad eos. Sunt tamen in intellectu divino, ut intellecti; sicut lapis habet esse intellectum in Deo.

Et si arguatur, contra hoc, quia divinæ personæ essent verissime æquales, sicut nunc sunt, posito quod nullus intellectus negociaretur circa eas; — dico quod æqualitas dicit duo in divinis, scilicet unitatem naturæ vel magnitudinis, et ulterius dicit relationem, quæ talem unitatem consequitur. Si ergo nullus intellectus negotiaretur circa divinas personas, adhuc æqualitas remaneret quoad primum; sed non quoad secundum, nisi quoad causam, scilicet quoad suum fundamentum, quod est prædicta unitas quantitatis virtualis. Et eodem modo dico de aliis respectibus, ratione unius personæ ad aliam, vel Dei ad creaturas, qui (β) sunt ab æterno et (γ) importantur istis nominibus, creativum, productivum, prædestinativum, cognitivum, et hujusmodi. Item, de respectibus rationis Dei ad creaturam ex tempore, qui per ista nomina importantur, Creator, Dominus, refugium, datum, etc.

Ad argumentum secundo loco factum contra eamdem conclusionem, conceditur major et minor; sed consequentia non valet. Licet enim Filius et Pater sint indistincti in natura vel magnitudine, tamen ipsi inter se personaliter sunt distincti. Et ideo argumentum concludit solum quod natura Patris non sit æqualis naturæ Filii; sed non concludit quin Pater sit æqualis Filio in natura, vel magnitudine.

II. Ad argumenta Scoti et aliorum. — Ad ea quæ objiciuntur, secundum Scotum et sequaces ejus, contra eamdem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, dico quod ad relationem realem requiritur quod sit inter extrema realiter distincta, quorum quodlibet possit relationem fundare. Constat autem quod in divinis non sunt duo fundantia æqualitatem aut similitudinem illo modo; quia nec duo absoluta, nec duo relativa, ut in probationibus conclusionum deductum est.

Ad secundum dicitur quod relationes originis non fundantur in divina essentia præcise; sed fundantur in communicatione et acceptatione divinæ naturæ, quæ realiter distinguuntur; non quidem sicut duo absoluta, sed relative solum; scilicet generare et generari, spirare et spirari. Et si dicatur quod, sicut paternitas et filiatio fundantur in duobus relativis, ita poterit dici de æqualitate Patris ad Filium, et Filii ad Patrem, quod fundantur super duabus relationibus; — dico quod non est simile. Nam, licet paternitas et filiatio fundentur, in divinis, super generare et generari, quæ sunt duæ res relativæ, non tamen se habent per modum relativorum, sed per modum actionum vel actuum notionalium. Et si dicas quod ista fundamenta, scilicet actus notionales, non possunt fundare oppositas relationes, nisi præhabeant in se distinctionem; in divinis autem, ante relationes, nulla præcedit distinctio realis; — dicitur quod ubi fundamenta relationum aliter distinguuntur quam relative, distinctæ relationes requirunt fundamenta prius et aliter distincta quam per relationem; ubi autem fundamenta relationum non (α) sunt aliud a relationibus, nec distinguuntur nisi relative, non oportet fundamenta prius natura distingui quam relationes distinguantur, sed ipsæ relationes distinguunt sua fundamenta. Hanc solutionem intendit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 3, ad 12[um]. Et 1 p., q. 40, art. 2, ad 4[um], dicit quod ubi relatio est accidens, præsupponit distinctionem fundamentorum; ubi autem est subsistens, non præsupponit distinctionem, sed eam secum fert.

Ad tertium dicitur quod æqualitas divinarum personarum dicitur prima, non quantum ad respe-

(α) *tertia.* — *tertiam* Pr.
(β) *qui.* — *quæ* Pr.
(γ) *et.* — *qui* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.

ctum rationis quem importat, sed quantum ad unitatem essentiæ, quam importat in suo intellectu; unitas autem illa est essentia indivisa, quæ est primum ens.

Ad quartum dicitur quod æqualitas est in Filio ex vi generis quantum ad unitatem essentialem; non autem quantum ad respectum rationis consequentem illam unitatem.

Ad quintum dicitur quod quantitas dimensiva non fundat æqualitatem ad seipsam, sed ad aliam ejusdem speciei. Et ita, in proposito : quantitas divinæ virtutis non fundat relationem æqualitatis realis ad se, nec ad aliquid distinctum a se in divinis.

Ad sextum dico quod implicat contradictionem, eamdem albedinem numero informare diversas superficies secundum esse, quia esset eadem numero et non eadem numero. Posito tamen casu, quod ibi esset relatio realis, non tamen in proposito; quia in illo casu, essent ibi duo absoluta, scilicet duæ superficies, et ideo una posset ad aliam referri. Non sic in proposito : nam in divinis est una quantitas numero in duobus suppositis relativis, quorum nullum potest aliam relationem fundare. Verumtamen, potius dico quod nullo modo esset ibi relatio realis similitudinis seu æqualitatis; quia relatio sumit numerum a fundamento, potius quam a supposito.

Ad septimum dico quod falsum supponit, scilicet quod paternitas et filiatio fundentur in essentia, ut dictum est ad secundum. — Confirmatio etiam nulla est. Quia (α) supposita distincta in divinis non sunt fundamenta relationum, sed sunt relativa; ad hoc autem quod relatio sit realis, plus exigit distinctionem fundamentorum quam suppositorum; vel saltem, si utrumque exigat, prius exigit distinctionem fundamentorum.

Ad octavum dico quod æqualitas est perfectio simpliciter, non quoad relationem quam dicit in Deo, nec solum quoad quantitatem, sed quoad essentiæ unitatem. Nec valet replica; quia non intendit Augustinus dicere quod respectus, importatus in æqualitate, dicat perfectionem, in quantum hujusmodi; vel negatio, quam dicit æqualitas. Sed intendit quod excellentia de qua loquitur, attenditur penes quantitatem, ut est tanta in uno sicut in alio; ita quod respectus vel negatio non est causa perfectionis, sed modus causæ.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondetur quod ibi deficit tertia conditio; nam, inter duo supposita, quorum quodlibet est relatio subsistens, nulla potest innasci relatio secundum rem, quæ sit media inter illa, ut dictum est, etc.

(α) *quia*. — *quod* Pr.

DISTINCTIO XXXII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PATER ET FILIUS DILIGANT SE SPIRITU SANCTO



CIRCA trigesimamsecundam distinctionem quæritur : Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu Sancto.

Et arguitur quod non. Sicut se habent Pater et Filius ad sapere, sic se habent ad diligere; sed Pater non sapit sapientia genita, quæ est Filius, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 1; igitur nec Pater et Filius diligunt amore procedente, qui est Spiritus Sanctus.

In oppositum arguitur sic. Circa materiam divinorum stare debet homo dictis Sanctorum; sed Sancti communiter concedunt quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto; igitur illa est concedenda.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur de quæsito. In secundo videbitur an Pater sit sapiens sapientia quam genuit.

ARTICULUS I.

VIDETUR DE QUÆSITO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : **Quod ista propositio : Pater et Filius diligunt se (α) Spiritu Sancto, est vera, et nihilominus est propria.**

Probatur ista conclusio, pro prima parte, per sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, dist. 32, q. 1, art. 1, ex hoc quod tam Augustinus quam alii Sancti, communiter tali locutione utuntur; unde eam negare præsumptuosum videtur. — Pro secunda parte, probatur per eumdem, ibidem : Si enim ista esset impropria, et deberet exponi ad hunc sensum quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est, amore essentiali qui appropriatur Spiritui Sancto, eadem ratione Pater diceretur bonus Spiritu Sancto, et sapiens Filio; quod tamen non conceditur.

Secunda conclusio est quod, cum dicitur : **Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, ille ablativus, Spiritu Sancto, non solum construitur in habitudine signi, ut sit sensus : Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto, id est, Spiritus San-**

(α) *se*. — Om. Pr.

ctus est signum quod Pater et Filius se diligunt.

Istam conclusionem probat ipse, ibidem, sic : « quia etiam amor creatus, est signum dilectionis qua Pater et Filius se diligunt; sed tamen non ideo dicitur quod diligant amore creato. »

Tertia conclusio est quod ille ablativus, non sufficit dicere quod sit resolvendus in præpositionem, ut sit sensus : Pater diligit Filium Spiritu Sancto, id est, per Spiritum Sanctum, ita quod ly per designet subauctoritatem in Spiritu Sancto, et auctoritatem in Patre et Filio.

Istam probat sic, ibidem : quia « per præpositionem *per* (α) designatur habitudo causæ in causali cui adjungitur, quamvis non respectu operantis, sed respectu operati. Filius enim habet causalitatem respectu creaturæ (β), quamvis non sit principium operationis in Patre; et ideo dicitur quod Pater operatur per Filium. Sed cum dicitur : Pater diligit Filium per Spiritum Sanctum, non denotatur aliquis effectus in creatura, nec aliquid cujus sit Spiritus Sanctus principium; et ideo non est similis ratio dicendi ».

Quarta conclusio est quod ille ablativus non construitur in habitudine formæ, ita quod sit sensus quod Pater et Filius diligunt formaliter amore qui est Spiritus Sanctus.

Istam probat sic, ibidem : « A forma, inquit, non denominatur aliquid, nisi inhæreat; et ita, cum Spiritus Sanctus non se habeat ad Patrem ut inhærens, sed ut per se subsistens, non potest esse quod sit sicut forma eliciens actum dilectionis. Et præterea, forma habet rationem principii, respectu ejus cujus est forma, quæcumque forma sit, vel quantum ad esse substantiale, vel quantum ad esse accidentale et operationem consequentem; et ita Spiritus Sanctus esset principium alicujus in Patre; quod falsum est. »

Quinta conclusio est quod ille ablativus construitur in habitudine quasi effectus formalis, ut dicatur effectus largo modo, omne quod a principio est, quia proprie in divinis non est efficiens et effectus; et formale dicatur, quod habet actum formæ in denominando. Et est sensus quod a Patre et Filio procedit amor qui est Spiritus Sanctus, quo se diligunt.

« Ad cujus explanationem, considerandum, inquit, quod secundum diversam generis naturam, diversus est modus denominationis. Quædam enim genera, secundum rationem suam, significant ut inhærens, sicut qualitas, et quantitas, et hujusmodi; et in talibus non fit denominatio nisi per formam inhærentem, quæ est principium secundum aliquod esse substantiale aut accidentale. Quædam autem significant, secundum rationem suam, ut ab alio exiens, et non ut inhærens; sicut præcipue patet in actione. Actio enim, secundum quod est actio, significatur ut ab agente. Unde in genere actionis, denominatur agens per id quod est ab eo, et non quod est principium ejus; sicut cum dicitur actione agens; nec tamen actio est principium agentis, sed e converso. Et si, per impossibile, poneretur esse aliquam actionem quæ non esset accidens, non esset inhærens, et tamen denominaret agentem; et tunc agens denominaretur per id quod ab eo esset, et non esset in eo ut inhærens. Sed quia cujuslibet actionis principium est aliqua forma inhærens, ideo aliquid potest dici agens duobus modis : vel ipsa actione, quæ denominat agentem, sed non est principium ejus; vel forma, quæ est principium actionis in agente, et secundum quid principium agentis; sicut dicimus ignem moveri sursum motu proprio et levitate.

« His visis, patet faciliter qualiter concedendum sit quod dictum est, et quid sit quod dubitationem induxit. Diligere enim, in divinis, potest dici essentialiter, secundum quod non importat processionem, nisi secundum rationem; et notionaliter, secundum quod importat processionem realem amoris ab amante. Et ab utroque modo invenitur amor dupliciter dici : scilicet ut qualitas, prout amor significat habitum amantis; et ut est operatio, prout amor significat actum vel passionem amantis in amatum vel ab amante. Si igitur diligere sumatur essentialiter, cum dicitur : Pater diligit Filium, dicetur diligere denominative amore qui est actus essentialis, et sicut principio illius actus, ipsa charitate, quæ est divina substantia. Si autem sumatur notionaliter, tunc, si (α) amor significat formam quæ est principium hujus actus (β), dicetur Pater diligere Filium ipsa proprietate quæ est principium processionis Spiritus Sancti, sicut paternitas est principium generationis Filii. Si autem amor nominet ipsam actionem procedentem, sic Pater dicitur Filium diligere amore qui est Spiritus Sanctus; licet hoc non adeo contineat veritatem. Et similiter in aliis nominibus quæ significant per modum operationis, ut (γ) Verbum; et ideo dicitur quod Pater dicit Verbo suo. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 2um, dicit : « Amor personalis non

(α) *per*. — Om. Pr.
(β) *creaturæ*. — *causæ* Pr.

(α) *si*. — Om. Pr.
(β) *et*. — Ad. Pr.
(γ) *ut*. — *et* Pr.

se habet ad Patrem diligentem, ut principium dilectionis, sed magis ut actus denominans; et ideo non construitur in habitudine alicujus principii, nec in habitudine formæ, in quantum forma est principium, sed solum in quantum forma est denominans; ut cum dicitur : Iste est agens actione. »

Item, ad 3um, sic ait : « Diligere, inquit, in dicta propositione, scilicet Pater diligit Filium Spiritu Sancto, non dicit actum essentialem, sed notionalem. Sciendum tamen quod in actu notionali, qui est diligere, duo intelliguntur, scilicet actus ipse, et exitus actus ab agente; et ipse actus est persona Spiritus Sancti; sed emanatio actus ab agente, est proprie notio, sive actus notionalis; et ideo etiam persona Spiritus Sancti non significatur per actum designatum verbo, quia verbum significat actum ut egredientem ab agente, sed significatur per actum designatum nomine quod significat actum absolute, ut amor vel dilectio. Diligere autem proprie dicit notionem, quia diligere idem est quod amorem emittere. Unde in verbo diligendi importatur et ipse actus, qui est persona, ratione cujus secundum actum illum Pater denominatur diligens amore, qui est persona Spiritus Sancti; et importat emissionem actus, ratione cujus est notionale. Sed hoc verbum, spirat, significat ipsam emissionem actus, et non actum emissum; et ideo Pater non dicitur spirans Spiritu Sancto, sed actu, vel proprietate spirationis. Et simile est de generatione : quia generatio dicit emissionem geniti, unde non dicitur quod Pater generat Verbo; sed dicere dicit emissionem Verbi et Verbum emissum, et ideo dicitur quod dicit Verbo. Verbum autem nominat id quod emissum est, et non emissionem; et ideo Verbum est personale, sicut et Amor; et diligere et dicere, notionale. » — Hæc ille.

Item, art. 2, ad 4um, dicit : « Si diligere dicat actum notionalem, tunc in hoc verbo, diligere, importatur quasi duplex actus, scilicet ipse actus amoris qui significat personam Spiritus Sancti, et emissio (α) amoris. Unde diligere notionaliter sumptum nihil aliud est quam spirare amorem; per spirare enim significatur ipsa emissio, sed per amorem persona Spiritus Sancti. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 37, art. 2 : « Sciendum, inquit, quod res communiter denominatur a suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate. Omne enim illud a quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet rationem formæ, vel habitudinem formæ; ut si dicatur : Iste indutus est vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per illud quod ab eo procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut termino actionis, qui est effectus, quando iste effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quod ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens; et dicimus quod arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab arbore procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quod diligere, in divinis, sumitur essentialiter et notionaliter. Secundum quod essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu Sancto, sed essentia sua. Unde Augustinus, in 15. *de Trinitate* (cap. 7) : *Quis audet dicere Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum Sanctum diligere, nisi per Spiritum Sanctum?* Secundum vero quod notionaliter sumitur, sic diligere nihil aliud est quam spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere florem. Sicut igitur dicitur arbor florere floribus, ita dicitur Pater diligens Spiritu Sancto, vel dicens Verbo, se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu, vel amore procedente, se et nos. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad secundum argumentum, sic ait : « Quandocumque in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari (α) principium actionis et ab actione et ab effectu; sicut possumus dicere quod arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quod arbor producat florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, spirat vel generat, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quod Pater spiret Spiritu Sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quod Pater dicit Verbo, tanquam procedente persona, et dicit dictione, tanquam actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem, cum dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici quod Pater diligit Filium Spiritu Sancto, tanquam persona procedente, et ipsa dilectione, tanquam actu notionali. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod Pater diligit se Spiritu Sancto.

Istam conclusionem probat prolixe Sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 32, q. 1). Unde, art. 2, sic dicit : « Cum dicitur quod Pater diligit se (β) Spiritu Sancto, potest intelligi de dilectione essentiali vel notionali. Si de dilectione essentiali, sic, nec se, nec Filium diligit Spiritu Sancto, sed charitate essentiali, et operatione essentiali. Si autem intelligatur de notionali, sic, sicut Filium, ita se

(α) *emissio.* — *emissionem* Pr.

(α) *denominari.* — *determinari* Pr.
(β) *se.* — Om. Pr.

Spiritu Sancto amat; quia diligere, notionaliter sumptum, nihil aliud dicit quam esse principium amoris personalis, qui est Spiritus Sanctus; quia (α) amor qui (β) significatur per modum operationis, denominat Patrem a quo est, ut Pater (γ) dicatur Spiritu Sancto diligere. Et cum tota ratio dilectionis quæ est in Filio, sit in Patre, et econtra, ex neutra parte potest impediri quin Pater Spiritu Sancto seipsum diligat, scilicet nec ex parte spirantis amorem, nec ex parte diligibilis; quia ex una parte Pater est sufficiens principium Spiritus Sancti, et ex alia parte sufficiens ratio diligibilitatis in ipso est. Unde, sicut Pater Filium Spiritu Sancto diligit, ita seipsum et Spiritum Sanctum diligit Spiritu Sancto. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad primum, dicit : « Cum omnis actus notionalis importet rationem principii, quantum ad originem divinæ personæ, hoc contingit dupliciter. Aut quandoque designatur ratio principii respectu ejus in quod terminatur actus notionalis, ut cum dicitur : Pater generat Filium; generare enim importat habitudinem principii respectu geniti; et in talibus non potest fieri reciprocatio, ut dicatur quod Pater generat se, quia nulla persona est principium suiipsius. Quandoque autem habitudo principii non importatur respectu ejus in quod transit actus, ut patet cum dicitur : Pater dat essentiam Filio; non enim significatur Pater esse principium dati, quod est essentia, sed ejus cui datur. Et similiter est in hoc verbo, diligere, quod importat habitudinem principii, non diligentis ad dilectum in quod transit actus, sed diligentis ad amorem, qui importatur in verbo, diligit. Et ideo in talibus potest esse reciprocatio. Et hoc contingit, quia verbum, diligere, non tantum importat emissionem, sed ipsum amorem emissum. Unde, si accipiatur separatim id quod ad originem pertinet, non erit conversio; non enim potest dici quod Pater spiret se. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod Pater diligit creaturas Spiritu Sancto.

Istam probat, ibidem, art. 3, dicens : « Processio, inquit, divinarum personarum est quædam origo processionis creaturarum, cum omne quod est primum in aliquo genere, sit causa eorum quæ sunt post; sed tamen efficientia creaturarum essentiæ communi attribuitur. Unde sciendum est quod, cum dicitur quod Pater et Filius diligunt nos Spiritu Sancto, hoc verbum, diligere, potest sumi essentialiter et notionaliter; et utroque modo est vera locutio. Si enim sumatur essentialiter, tunc in verbo dilectionis designabitur efficientia totius Trinitatis, et in ablativo designante personam Spiritus Sancti, designabitur ratio efficientiæ, non ex parte efficientis, sed ex parte effectorum, quorum ratio et origo est processio Spiritus Sancti, sicut et Verbum. Quamvis Verbum sit proprie ratio creaturarum, secundum quod exeunt a Deo per modum intellectus; unde dicitur quod Pater dicit omnia Verbo vel arte sua. Sed Spiritus Sanctus est ratio earum, prout exeunt ab eo per libertatem voluntatis; et ideo dicitur proprie diligere creaturam Spiritu Sancto; et non Verbo. Si autem sumatur notionaliter, tunc etiam vera est locutio, sed habet aliam rationem veritatis, quia verbum dilectionis non importabit ex principali intentione habitudinem efficientiæ (α) respectu creaturæ, sed principaliter denominabit rationem hujus efficientiæ ex parte effectorum, et consequenter dabit intelligere habitudinem efficientiæ; et tunc sensus est : Pater diligit creaturam Spiritu Sancto (β), id est, spirat Amorem personalem, qui est ratio omnis liberalis collationis a Deo factæ creaturæ. »

Et ibidem, ad 2um, dicit : « Sicut in egressu artificiatorum ab artifice est considerare duplicem processum, scilicet ipsius artis ab artifice, quam de corde suo adinvenit, et secundo processum artificiatorum ab ipsa arte inventa; ita et in processu voluntatis est duo considerare, scilicet exitum amoris ab amante, et secundo exitum ipsius rei datæ per amorem ab amante. Unde, quantum ad primum exitum, se habet Spiritus Sanctus in comparatione Dei ad creaturam ut effectus, sive quod est de principio, sicut et Verbum; sed quantum ad secundum exitum, utrumque se habet ut principium, scilicet Verbum et Amor, sed creatura ut effectus. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, 1 p., q. 37, art. 2, ad 3um, aliter probat istas duas conclusiones, scilicet sextam et septimam. Ait enim sic : « Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu Sancto; quia diligere, secundum quod notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde, sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu Sancto, in quantum Spiritus Sanctus procedit ut amor bonitatis primæ, secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quod respectus importatur ad creaturam in Verbo et in Amore procedente quasi secundario, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam. » — Hæc ille.

(α) *quia.* — *qui* Pr.
(β) *qui.* — *quia* Pr.
(γ) *Pater.* — Om. Pr.

(α) *efficientiæ.* — *efficientis* Pr.
(β) *Spiritu Sancto.* — *Verbo* Pr.

Octava conclusio est quod ista : Spiritus Sanctus diligit se Spiritu Sancto, uno modo est vera, et alio modo non.

Istam ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 2, ad 4um, ubi sic ait : « Cum, inquit, dicitur : Sanctus Spiritus diligit se (α) Spiritu Sancto, si intelligatur de dilectione essentiali, expresse verum est; sicut enim seipso Deus est (β), ita seipso essentialiter diligens est. Si autem intelligatur de dilectione notionali, tunc in hoc verbo, diligere, importatur quasi duplex actus, scilicet ipse actus amoris qui significat personam Spiritus Sancti, et emissio (γ) amoris. Unde diligere notionaliter sumptum, nihil aliud est quam spirare amorem; per spirare enim significatur ipsa emissio, sed per amorem persona Spiritus Sancti; ac si diceretur generare Filium. Unde, sicut Filio non competit generare Filium, ita nec Spiritui Sancto spirare amorem; nec ex hoc aliquid imperfectionis in Spiritu Sancto vel Filio derelinquitur. Et ideo, secundum hunc sensum, non conceditur quod Spiritus Sanctus notionaliter diligat. Si autem ab intellectu hujus verbi, diligit, separetur actus originis per quem efficitur notionale, et remaneat (δ) tantum illud quod est personale, scilicet ipse amor, sic Spiritui Sancto conveniret; quia ipse procedit ut operatio subsistens. Unde ipsa operatio est operans; et, secundum hoc, Spiritus Sanctus etiam seipso diligeret Filium, vel Patrem, aut seipsum; et tunc diligere non importaret emissionem amoris a Spiritu Sancto realem, sed tantum secundum rationem. Unde, secundum hoc, diligere non importaret aliquid notionale, sed tantum personam alio modo significatam. Unde hoc verbum, diligere, potest sumi tripliciter. Aut secundum quod dicit essentiam tantum; et tunc dicit exitum secundum rationem operationis essentialis, quæ est ipsa essentia, ab essentia divina; et sic Pater diligit (ε), et similiter Filius et Spiritus Sanctus. Aut secundum quod nominat tantum personam Spiritus Sancti; et sic non dicit etiam exitum, nisi secundum rationem; unde secundum hoc, tantum convenit Spiritui Sancto diligere; sed iste modus inconsuetus est. Aut dicit realem exitum; et tunc simul importat notionem activam et personam Spiritus Sancti; et tunc non convenit nisi Patri et Filio. » — Hæc ille. — Consimilem distinctionem trimembrem de amore ponit, dist. 10, q. 1, art. 1, ad 4um, quam recitavi supra, dist. 18, in responsione primi contra conclusionem tertiam.

(α) *se.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.
(γ) *emissio.* — *emissionem* Pr.
(δ) *et remaneat.* — *remanet* Pr.
(ε) *Spiritum Sanctum.* — Ad. Pr.

B. — OBJECTIONES

CONTRA QUINTAM ET SEQUENTES CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta arguit Aureolus (dist. 32, q. 1, art. 1). Et primo contra quintam conclusionem, in hoc quod dicit illum ablativum construi in habitudine effectus formalis, ut cum dicitur : homo est indutus vestimento.

Primo sic. Manifestum, inquit, est quod flos non se habet ad florere, sicut effectus formalis ad causam, immo potius econtra; nec vestimentum est effectus formalis, quin potius esse vestitum (α), quod est de prædicamento habitus, est (β) effectus formalis indumenti, cum supra dictum sit quod habitus significat aliquid quod intellectus concipit derelinqui circa habituatum. Sed, secundum istos, inquit arguens, construitur ablativus in habitudine effectus formalis. Ergo causa formalis construitur in habitudine effectus formalis; quod dici non potest.

Secundo ad idem. Spiritus Sanctus magis habet rationem effectus causæ efficientis respectu Patris et Filii, quam effectus causæ formalis. Ergo multo melius isti deberent dicere quod construitur ablativus in habitudine effectus causæ efficientis, quam effectus formalis.

Secundo loco arguit contra illud exemplum de florere et floribus.

Primo sic. Florere, inquit, non est florem producere, sed florem habere; dato enim quod Deus flores arbori impressisset, nihilominus arbor diceretur florere. Sed diligere, sumptum notionaliter, est producere Spiritum Sanctum. Ergo non est similis constructio, cum dicitur quod arbor floret floribus, vel quod hortus rubet rosis, cum illa qua dicitur quod Pater et Filius diligunt se Spiritu Sancto.

Secundo ad idem. Sic est de florere respectu arboris, sicut de calere respectu ignis. Sed, cum dicitur : ignis calet calore, ablativus non construitur cum verbo per modum termini productionis; non enim calor producitur per calere. Ergo nec cum dicitur : arbor floret floribus, ablativus construitur ut terminus productionis.

Tertio sic. Licet verbum activum construatur cum termino in ablativo, ut cum dicitur quod sol radiat radio, vel quod ignis calefacit calore impresso illi; tamen verbum neutrum non construitur cum termino productionis, cum non habeat terminum. Non enim significat actionem productivam; sicut patet de lucere et calere. Sed florere est verbum neutrum, non activum. Ergo, cum dicitur : arbor floret floribus, ablativus non construitur ut terminus actionis.

Tertio loco arguit contra hoc quod dictum est ibi-

(α) *vestitum.* — *vestimentum* Pr.
(β) *ejus.* — Ad. Pr.

dem, quod in actu spirandi non includitur determinatio effectus, sicut in actu diligendi.

Primo sic. In actu namque includi dicitur terminus, quando unum denominatur ab alio, sicut flos et florere, dilectio et diligere, et sic de similibus. Sed Spiritus et spirare, genitus et generare, dicuntur denominativa ab invicem, multo fortius quam Spiritus et diligere; nam Spiritus non dicitur a (α) diligere, sed a spirare; vel forte econtra, spirare a Spiritu. Ergo multo fortius Spiritus includitur in spirare quam in diligere, et genitus in generare. Quare multo fortius concedendum esset quod Pater et Filius spirarent Spiritu Sancto (β), vel quod Pater generet genito, quam quod diligant (γ) Spiritu Sancto, si regula illa sit vera, scilicet : quando terminus productus includitur in productione, tunc terminus additur in ablativo, principio producenti, cum ipsa productione; sicut cum dicitur : arbor floret floribus.

Secundo ad idem. Ædificare includit in suo intellectu ædificium; et similiter producere, productum. Sed nullus concedit quod ædificator ædificet ædificio, nec quod producens producat producto. Ergo regula non est vera.

Quarto loco arguit (ibid., art. 3) contra distinctionem factam de diligere essentiali et notionali, et de amore qui in divinis potest sumi essentialiter, et personaliter, et notionaliter.

Primo sic. Impossibile, inquit, est duas divinitates poni in divinis, unam essentialem, et aliam personalem. Sed amor, cum sit perfectio simpliciter, non est aliud quam divinitas; immo, cum amor sit quoddam formaliter infinitum, esset in divinis multitudo eorum quæ sunt formaliter infinita; quod est omnino impossibile. Ergo nullo modo poni possunt duo amores.

Secundo sic. Si ponantur duo amores, unus essentialis, et alius subsistens : aut in Spiritu Sancto est solus amor subsistens, sine essentiali; aut subsistens, cum essentiali, distinctus ab eo realiter et formaliter; aut distinctus formaliter, et indistinctus realiter (δ); aut subsistens, cum essentiali, omnino indistinctus ab eo, re et (ε) ratione. Non potest dici primum : quia amor essentialis non esset in Spiritu Sancto; quod est erroneum. Nec secundum : quia tunc duplici realitate esset amans, scilicet amore essentiali et amore subsistenti; et tunc, cum illi sint infiniti, sequeretur quod Spiritus Sanctus esset magis infinitus quam Pater et Filius, secundum rem. Nec potest dari tertium : quia idem sequitur, scilicet quod saltem secundum rationem, Spiritus Sanctus esset magis infinitus et perfectior quam Pater. Nec potest (α) poni quartum : quia amor essentialis est improductus, iste vero est procedens; ille vero communis tribus, iste proprius uni personæ. Ergo duplex amor in divinis poni non potest, unus essentialis, et alius subsistens.

Quinto loco, probat quod nullo modo concedendum est quod aliquis amor producatur in divinis.

Primo sic. Quandocumque enim aliqua sunt unum et idem secundum rem et rationem, si unum non attingitur per realem productionem, nec reliquum. Sed essentia, in divinis, est idem quod amor, secundum rem et rationem, solum connotative differens, ut supra probatum est; nec aliquis negat quin, saltem secundum rem, sint idem. Ergo non est possibile quod amor producatur, cum Concilium determinet quod essentia divina non producit, nec producitur.

Secundo sic. Quamvis tota persona Spiritus Sancti producatur et dicatur producta, non tamen in ea est aliqua realitas esse capiens productive, nisi sola proprietas personalis; alioquin, si essentia, quæ est in Spiritu Sancto, non solum caperet esse in eo, sed acciperet simpliciter esse, impossibile foret quod esset eadem cum essentia Patris, quæ est a se, nec capit esse aliunde. Sic igitur patet quod nulla realitas quæ sit in Spiritu Sancto, capit esse, nisi proprietas personalis. Sed constat quod amor infinitus non est idem quod processio, quæ est proprietas personalis Spiritus Sancti. Ergo non potest catholice concedi quod in Spiritu Sancto sit aliquis amor productus.

Tertio. Cum dicitur quod Spiritus Sanctus est amor productus : aut intelligitur communicatio; aut vera productio. Sed non potest primum intelligi : quia æque posset dici quod Spiritus Sanctus est essentia producta, quia per productionem sibi communicatur essentia. Et si dicatur quod prius communicatur sibi amor, quam essentia divinitatis; non valet : quia tunc per prius Spiritus Sanctus erit amor quam Deus; et ita Pater, qui per prius et ordine rationis est Deus quam amans, erit per prius, secundum rationem, quid nobilius quam Spiritus Sanctus. Nec potest dari secundum : quia tunc amor qui est in Spiritu Sancto, vere caperet esse; et cum ipse amor non sit aliud quam essentia divinitatis, sequitur quod essentia divinitatis vere produceretur; quod est erroneum. Ergo concedi non potest quod in Spiritu Sancto sit aliquis amor productus, accipiendo amorem pro actuali dilectione.

(α) *a.* — Om. Pr.
(β) *quam.* — Ad. Pr.
(γ) *diligant.* — *diligit* Pr.
(δ) *et formaliter; aut distinctus formaliter, et indistinctus realiter.* — Om. Pr.
(ε) *et.* — *sed* Pr.

(α) *potest.* — Om. Pr.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA QUINTAM ET SEQUENTES CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** istorum, dicitur quod non vadit ad mentem sancti Doctoris. Nam sanctus Thomas non capit in hac materia effectum formalem pro effectu causæ formalis (ad quam mentem currunt argumenta arguentis); sed vocat effectum formalem, effectum illum qui habet modum formæ, in denominando suum principium vel suam causam, ut expresse patet, 1. *Sentent.*, ut recitavi in quinta conclusione. Et isto modo loquendi, effectus causæ efficientis potest dici effectus formalis; aliud enim est dicere aliquid esse effectum formalem, et aliud dicere quod sit effectus causæ formalis. Flos enim est effectus arboris formalis, quæ tamen est causa efficiens floris; nec flos est effectus causæ formalis. Et sic patet quod non arguit ad propositum. — Cum etiam dicit quod vestimentum non est effectus formalis vestitionis, conceditur. Nec enim sanctus Thomas oppositum intendit; immo dicit quod, cum dicitur : iste est indutus vestimento, ablativus construitur in habitudine causæ formalis, ut allegavi. Solum igitur vult quod aliquid quod non est realiter forma alicujus, potest habere actum formæ in denominando; et exemplificavit de indumento; et ex hoc concludebat quod, sicut vestimentum dicitur formale respectu vestiti, licet non sit forma vestiti, ita aliquis effectus exiens a causa sua, potest dici formalis respectu suæ causæ, et habere actum formæ ad (α) suam causam, denominando eam. Et quod ista sit mens ejus, patet, 1. *Sentent.,* ut recitavi in probatione quintæ conclusionis.

Ad secundum patet per idem. Non enim loquitur de effectu causæ formalis, sed de effectu formali, id est, habente modum formæ. Et talis, ut sic, potest denominare causam. Non sic de effectu causæ efficientis, ut est talis; licet in proposito sint idem, scilicet effectus formalis, et effectus causæ efficientis, Spiritus Sancti videlicet, licet improprie dicatur effectus.

Ad argumenta secundo loco inducta, dicitur

Ad primum quidem, quod exemplorum ad exemplata non requiritur omnimoda similitudo. Licet enim florere vel rubere non dicant forte actionem productivam, sicut tangit arguens, et diligere notionaliter sumptum, sit producere; tamen nihil interest, quantum ad propositum pertinet. Solum enim hanc quærimus similitudinem, scilicet quod sicut flos non est forma arboris, nec inhærens arbori, et tamen denominat arborem ad modum formæ, cum sit ejus effectus; ita Spiritus Sanctus, licet non sit forma principii productivi, scilicet Patris, nec se habeat per modum inexsistentis illi, attamen denominat Patrem, qui est ejus principium, et habet modum formæ circa eum. Unde quoad hoc, est similis constructio in illis duabus propositionibus, scilicet arbor floret floribus, et Pater diligit Spiritu Sancto, quod uterque ablativus construitur in habitudine effectus formalis, modo præexposito.

Ad secundum negatur major. Nam ignis non denominatur calere aliquo, vel per aliquid extrinsecum, sed solum calore sibi inexsistente; arbor autem denominatur florere aliquo extrinseco, scilicet flore. Unde denominatio prima, est a forma; secunda autem, ab effectu formali, id est, se habente per modum formæ.

Ad tertium dico quod neutrum non construitur cum ablativo significante terminum productionis quam importat neutrum, cum neutrum non dicat actionem habentem realem terminum, præsertim neutrum absolutum; sed nihil prohibet quod construatur cum ablativo, in habitudine effectus formalis qui producitur per actionem importatam per verbum activum; ut cum dicitur : hortus rubet rosis, rosa non est effectus illius actionis quam importat rubere, sed quam importat pullulare, vel emittere, aut producere; et ita in proposito, dico de ista : arbor floret floribus. Utrum autem florere sit producere vel non, non est magna cura. Credo tamen quod, licet florere non sit transitivum, potens regere accusativum expressum extra se, ut dicendo : arbor floret florem, vel hujusmodi; tamen includit in se significatum transitivi, cum termino actionis; idem enim est florere quod florem emittere. Ecce quod includit in se ly *emittere,* quod est transitivum, cum hoc accusativo, florem. Et talia neutra construi possunt cum ablativo significante terminum in quem transit verbum transitivum inclusum in eis. Non ergo dicit actionem transeuntem in accusativum expressum, sed in accusativum inclusum; et ideo non est simile de florere, et de rubere. Et ista est alia responsio a prima. Et secundum istam, negaretur antecedens primi argumenti secundo loco facti, scilicet quod florere non sit florem emittere; et dicitur, in casu illo posito ibi, quod talis arbor non floreret, sed esset florida vel florigera.

Ad argumenta tertio loco facta, dicitur

Ad primum quidem, negando majorem ibi positam per modum regulæ. Non enim est ista mens sancti Thomæ, quod scilicet tunc actus includat determinatum effectum, quando denominatur ab illo, vel econtra; sed intelligit quod tunc in intellectu actus includitur determinatus effectus, quando verbum illud simul importat effectum et emissionem illius effectus, sicut frequenter allegavi. Quo modo differt *diligere* et *spirare :* quia *spirare* dicit solam emissionem actus amoris; sed *diligere* dicit actum amoris et emissionem ejus; unde includit

(α) *ad.* — Om. Pr.

actionem, et ejus terminum vel effectum; non autem *spirare*, vel *generare*, aut *producere*. Quod in hoc cognoscitur : quia ad ly *spirare* convenienter additur effectus ejus, scilicet Spiritus, dicendo : Pater spirat Spiritum ; et convenienter dicitur : Pater generat Verbum ; immo, nec aliter est sensus perfectus. Sed ad ly *diligit* non convenienter additur effectus importatus, scilicet amor, ut dicatur : diligit amorem; cum enim dicitur *diligit*, intelligitur quod amorem producit. Item non oportet dicere : Pater dicit Verbum ; quia in *dicere* intelligitur producere Verbum. Potest dici tamen Pater diligit creaturam Spiritu, et dicit creaturam Verbo ; ita quod *diligere* et *dicere* regunt accusativum qui non designat effectum illarum actionum, sed accusativum designantem rem ad quam talis effectus habet habitudinem. Oppositum autem est de his verbis *spirare* et *generare*. Signum est quod *diligere* et *dicere* includunt in se determinatos effectus; non sic *generare* et *spirare*, sed solum emissionem illorum.

Ad secundum dicitur quod ædificare non includit in suo intellectu ædificium, sed ædificationem ; nec producere productum, sed productionem. Quod patet ex hoc quod talibus verbis *ædificare*, *producere*, convenienter, immo necessario, ad habendum perfectum sensum, additur accusativus significans effectum actionis in generali vel in speciali; ut cum dicitur : Ædificator ædificat ædificium vel palacium. Producens producit productum vel ignem. Secus est de hoc quod dico *diligere*, vel *dicere*. Etenim, si dicatur : Pater dicit Verbum, idem importatur per ly *dicere;* quod patet, cum dicimus : Pater dicit creaturam, in qua locutione, ly *dicit* importat producere Verbum, quod ulterius habet habitudinem repræsentativi ad creaturas.

Ad argumenta quarto loco facta, dico quod non ponimus duos amores secundum rem in divinis, sed unum amorem, qui absolute conceptus, est essentialis; idem autem, sub relatione quadam, dicitur personalis; et ideo potest dici duo secundum rationem. Et tunc

Ad primum argumentum conceditur major et minor; sed consequentia nulla est. Non enim sequitur, si divinitas est eadem cum persona, quod si nullo modo divinitas multiplicatur secundum rem, quod nullo modo persona multiplicetur secundum rem. Multo minus valet consequentia, si divinitas et amor sunt idem secundum rem, quod, uno secundum rationem non multiplicato, aliud non multiplicetur secundum rationem. Cujus causa est : quia essentia, secundum rationem suam, non potest tam multipliciter concipi quam amor, qui potest concipi ut operatio, et ut forma quæ est principium operationis sicut habitus, et potest concipi ut subsistens; et ideo amor dicitur tripliciter in divinis, non autem essentia.

Ad secundum dico quod amor essentialis, et amor subsistens qui est persona Spiritus Sancti, non distinguuntur nisi ratione. Nec tamen sequitur quod Spiritus Sanctus sit magis infinitus, aut perfectus, quam Pater : quia, licet amor absolute sumptus dicat perfectionem simpliciter et quid infinitum, tamen amor subsistens, qui non est aliud secundum rem quam amor absolutus cum relatione, non dicit ex parte relationis aliquam perfectionem, nec aliquam quantitatem, cum ex illa parte non ponat aliquid in eo de quo dicitur; nec iterum ex parte absoluti dicit aliquam perfectionem a seipso. Unde amor subsistens non addit perfectionem secundum rem, nec secundum rationem, ad perfectionem amoris essentialis; in divinis enim, perfectio, cum dicat absolutum, attenditur secundum communem essentiam, et non secundum relationes. Et ideo non sequitur quod, si Spiritus Sanctus habeat in se amorem essentialem et amorem subsistentem, quod ideo sit perfectior, vel infinitior Patre aut Filio.

Ad argumenta quinto loco facta dicitur, et primo

Ad primum negatur minor. Dico enim quod amor personalis differt, secundum intelligentiæ rationem, ab essentia; et ideo non est inconveniens quod ex illa parte qua differt, sibi conveniat produci; subsistenti enim convenit produci vel producere, et præsertim incommunicabili et distincto, in divinis. Hoc autem non convenit nisi relationi subsistenti; quia nihil, in divinis, est distinctum a producente, nec incommunicabile, nisi relatio subsistens.

Ad secundum major conceditur; sed minor negatur, scilicet quod proprietas Spiritus Sancti non sit ipse amor subsistens.

Ad tertium dicitur quod, cum dicitur quod Spiritus Sanctus est amor procedens, intelligitur vera productio. Et conceditur quod amor procedens vere capit esse; dicit enim amorem cum relatione subsistenti, cui competit produci. Non tamen sequitur quod essentia, vel divinitas, producatur; quia divinitas non dicit aliquid ex parte cujus sibi possit convenire productio, sicut amor personalis.

Et sic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

AN PATER SIT SAPIENS, SAPIENTIA QUAM GENUIT

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : **Quod Pater, licet omnia videat in sapientia genita vel Verbo, non tamen est sapiens sapientia genita vel Verbo.**

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 32, q. 2, art. 1. — Et quoad primam partem, sic ait, ad 3um (et ad 4um) : « Videre, inquit, in aliquo dici-

tur dupliciter : aut quia cognitionem in eo accipit, sicut intellectus accipit scientiam in sensibilibus, vel intellectus possibilis in lumine intellectus agentis, vel discipulus in verbo magistri dicto vel scripto; aut, secundo modo, rem cognitam in aliquo repræsentatam intueri, vel repræsentando intueri, sicut ædificator videt artem suam in domo quam facit, vel sicut aliquid videt illud quod scit, in libro ubi scriptum est. Primo modo ergo Pater nihil videt in Filio, quia non accipit cognitionem a Filio; sed secundo modo, scilicet quia (α) ipse rationes omnium creaturarum in Verbo suo posuit, ipsum generando. Sicut autem prædicto modo creaturam in Verbo videt, quæ ibi relucet, multo magis in Verbo se videt, et perfectissime in Verbo suo repræsentatur; et sic etiam non est inconveniens quod, per modum istum, in creatura se videat, quæ ipsius divinæ bonitatis repræsentativa est per imaginem vel vestigium. » — Hæc ille.

Sed pro secunda parte, probat eam sic (ibid., in corpore articuli) : « Quamvis, inquit, Pater dicat se Verbo suo, nullo tamen modo concedendum est quod sit sapiens sapientia genita; et hoc propter diversum modum significandi in utroque. Verbum enim significat per modum operationis, quæ denominat illud a quo progreditur, scilicet operantem; unde Pater denominatur dicens (β) verbo genito, sicut et diligens amore procedente. Sed sapientia significatur per modum formæ manentis in eo cujus est; unde non potest aliquis denominari sapiens, nisi per illud quod in ipso est, et non per id quod ab ipso est (γ). Quidquid autem significatur esse in aliquo per modum formæ vel substantialis vel accidentalis, significatur ut principium alicujus in ipso; quia forma substantialis est principium substantialis esse, et accidentalis dat aliquod esse, scilicet accidentale, et utrumque principium est operationis ejus in quo est. Cum autem Filius nullam rationem principii habeat respectu Patris, non potest dici quod Pater sapientia genita sapiens sit, nec Filio. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Filius potest dici sapiens sapientia genita, et sapientia ingenita.

Istam ponit ibidem sanctus Thomas, art. 2 (q^la 1^a). Et primam partem probat sic : « Istæ duæ, inquit, præpositiones *a* et *per* in hoc differunt, quod *a* tantum designat habitudinem principii per modum efficientis, sed *per* designat habitudinem principii (δ) secundum quodlibet genus causæ; unde omne quod est ab aliquo, est per illud; sed non convertitur. In divinis autem, non potest esse habitudo nisi secundum duplex genus causæ, quarum una tantum est realis, scilicet per modum causæ efficientis vel originantis; sicut Pater (α) principium dicitur Filii. Alia vero habitudo principii potest designari, in divinis, secundum rationem tantum et non realiter, scilicet habitudo formæ; ut cum dicitur quod Pater est Deus per divinitatem. Cum ergo dicitur quod Filius est sapiens sapientia genita, ablativus iste non potest construi nisi in habitudine causæ efficientis; et sic falsa est. Et est ejus sensus, quod Filius sit sapiens a sapientia genita, et sit ita sapiens a seipso; quod falsum est; quia sicut esse, ita et sapere habet a Patre, qui sapientia ingenita est. Unde dicitur, per modum istum, sapiens a sapientia ingenita, vel per sapientiam ingenitam, si *per* designet habitudinem principii efficientis; et similiter sapientia ingenita; non autem a seipso, vel per seipsum, vel seipso sapiens. Aut construitur in habitudine quasi principii formalis. Hoc autem contingit dupliciter : quia quod sequitur formam alicujus rei, potest esse per illam formam, sicut homo dicitur intelligere per animam; vel per habentem formam, sicut dicitur quod homo per se est rationalis, quia per illud quod est de essentia sua, scilicet per animam rationalem; per se enim, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 23), significat illud quod est per essentiam rei. Si igitur consideretur illud quo formaliter Filius est sapiens, hoc est sapientia essentialis, quæ neque genita neque ingenita est; et sic per eam et ea sapiens dicitur, sed nullo modo ab ea, quia essentia non generat. Si consideretur autem habens illam formam, quæ est hypostasis Filii, quæ etiam sapientia genita (β) dicitur, sic per sapientiam genitam, vel per se sapiens dicitur, vel seipso.

Secundam partem probat sic (ibid., q^la 2^a) : « Filius, inquit, est sapiens sapientia ingenita, si ablativus construatur in habitudine quasi principii efficientis; non autem si construatur in habitudine quasi principii formalis; immo, sic, sapientia essentiali sapiens est, vel seipso. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

Contra secundam partem primæ conclusionis

Argumenta Aureoli. — Sed contra secundam partem primæ conclusionis arguit Aureolus (dist. 32, q. 1, art. 2).

Primo sic. Ait Augustinus, 6. *de Trinitate*, cap. 1, contra hæreticum, quod si aliquando fuit Pater, quando non fuit Filius, sequitur quod aliquando fuit Pater sine virtute et sapientia; quia dicit Apostolus : *Christum Dei virtutem, et Dei*

(α) *quia*. — *quod* Pr.
(β) *dicens*. — Om. Pr.
(γ) *et non per id quod ab ipso est*. — Om. Pr.
(δ) *principii*. — Om. Pr.

(α) *Pater*. — Om. Pr.
(β) *genita*. — *ingenita* Pr.

sapientiam (1. *Cor.*, 1, 24). Hoc autem argumentum non teneret, nisi aliquo modo, et in aliqua habitudine, Verbum ad Dei sapientiam pertineret. Ergo videtur quod aliquo modo ad sapientiam Patris pertineat. — Nec valet si dicatur quod Augustinus loquitur de sapientia essentiali; quia, secundum hoc, nihil probaret de coæternitate Filii Augustinus, quam tamen probare intendit.

Secundo sic. Res posita in esse apparenti et objectivo, facit ad intellectionem et sapientiam actualem; impossibile enim est imaginari sapientiam vel intelligentiam actualem, sine sapientia vel intelligentia objectiva. Sed Verbum, in divinis, procedit per modum intelligentiæ objective; est enim quid positum, in divinis, in esse conspicuo et apparenti. Ergo Verbum aliquid facit ad intellectionem et sapientiam Dei Patris, immo ad intelligentiam divinam, in quacumque persona.

Tertio sic. Non minus dilectio denominatur per modum formæ manentis in eo cujus est forma, quam sapientia; nam diligere est operatio manens in agente, sicut sapere. Sed (α), hoc non obstante, diligere habet aliquam habitudinem ad ipsum Patrem, ut concedatur quod Pater diligit se Spiritu Sancto. Igitur Verbum habebit aliquam habitudinem ad sapere vel intelligere, in divinis. — Nec valet, si dicatur quod diligere notionaliter teneatur. Non valet, inquam; quia non conceditur quod Pater Spiritu Sancto se spiret, et tamen conceditur quod Spiritu Sancto (β) se diligit.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM PARTEM PRIMÆ CONCLUSIONIS

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** istorum respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 32, q. 2, art. 1, ad 2um, dicens quod « Augustinus, in illa ratione contra hæreticum, accipit essentialem sapientiam, sine qua Pater sapiens non esset. Unde oportet Filium Patri coæternum esse, sicut et sapientiam, secundum quod Filio ab Apostolo appropriata est; quæ tamen ab æterno appropriata non esset, si Filius non esset. Unde oportet Filium Patri coæternum esse, sicut et sapientiam Filio appropriatam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad argumentum.

Ad secundum dico quod fundatur in falso, scilicet quod intellectus ponat res in esse apparenti, quod non habet res in rerum natura, nec in aliqua conceptione intellectus; hoc enim alias sæpius negatum fuit (dist. 27). Verumtamen, loco illius apparentiæ, nos ponimus verbum. Et tunc dico quod verbum, aut conceptio quam format intelligens, nihil facit ad intellectionem actualem; non enim est producens eam, nec ratio productiva, sed est ejus terminus. Et isto modo concedo quod se habet Filius Dei ad sapere paternum. Sed hoc non est contra conclusionem; in ea enim solum negatur quod sapientia genita, sit forma eliciens intellectionem Patris, vel sit intellectio actualis qua Pater actualiter intelligit. Ita non habet vicem actus aut habitus Patri ut intelligat, licet sit terminus intellectionis ut est in Patre, scilicet dictionis paternæ, quæ non aliud est quam intellectio sub tali relatione, scilicet paternitatis.

Ad tertium negatur major. Dilectio enim significatur per modum actus egredientis a supposito; non autem sapientia, ut dictum est prius. Diligere enim, vel dilectio, significatur per modum actionis; actio autem, in quantum hujusmodi, non se habet per modum formæ, sed per modum egredientis ab agente; sapientia vero significatur per modum formæ, et immanentis in eo cujus est. Concedo tamen quod æque dilectio Patris immanet sibi, sicut sapientia; sed ad veritatem propositionum, non solum attendenda est rei exsistentia, sed modus quo res significatur, secundum quod ipse dicit, 1 p., q. 32, art. 4. — Et si contra arguatur, quod saltem poterit dici quod Pater intelligit Filio, quia intellectio significatur per modum egredientis, et per modum actionis; detur responsio quam recitat arguens, scilicet quod intelligere non sumitur in divinis nisi essentialiter, et nunquam notionaliter, aut personaliter; secus est de diligere, quod quandoque tenetur sic, quandoque aliter; quod facit nominum penuria. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 37, art. 1 : « Ex parte intellectus sunt inventa vocabula, ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quod dico *intelligere;* et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum*. Unde, in divinis, intelligere solum dicitur essentialiter; quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum. Ex parte autem voluntatis, præter diligere et amare, quæ important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem (α) ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, et econtra. Et ideo, propter vocabulorum inopiam, hujusmodi habitudines significamus vocabulis amoris et dilectionis; sicut si Verbum nominaret sapientiam conceptam vel genitam. » — Hæc ille.

Et cum arguit adversarius in oppositum : quia non conceditur quod Pater se spiret Spiritu Sancto, licet concedatur quod diligit se Spiritu Sancto; — concedo totum. Sed hoc non est ideo quia diligere notionaliter sumptum, sit idem quod spirare, sed

(α) *Sed.* — *et* Pr.
(β) *Spiritu Sancto.* — *Spiritus Sanctus* Pr.

(α) a verbo *amantis* usque ad *habitudinem*, om. Pr.

propter alium modum significandi utriusque; quia spirare dicit habitudinem principii respectu accusativi quem regit, non autem diligere, ut dictum fuit superius, in quinta conclusione. Et ideo diligere potest reflecti super unum principium, dicendo : Pater diligit se, etiam notionaliter sumendo; non autem spirare, ut dicatur : Pater spirat se.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, patet responsio per prædicta. Sciendum tamen quod sanctus Thomas, in *Scripto,* dicit quod in hac locutione : Pater diligit se Spiritu Sancto, est denominatio agentis a sua actione; sed, in 1 p., dicit quod est denominatio non ab actione, sed ab effectu, ubi videtur esse aliqua contradictio. Sed credo quod non est. Quia enim Spiritus Sanctus procedit per modum amoris, qui videtur dicere quamdam actualem operationem, ideo dicit, in *Scripto,* quod denominatio a Spiritu Sancto est denominatio ab actu vel actione; sed quia amor, dum dicitur de Spiritu Sancto, non dicit actualem operationem qua formaliter Pater agat vel producat, sed stat potius pro aliqua impressione producta per actum amoris, ideo, in 1 p., dicit quod talis denominatio est ab effectu actionis, potius quam ab actione; nominum enim penuria, est causa quod isto nomine quandoque utamur pro actu voluntatis, quandoque vero pro termino constituto per illum actum; ac si intellectio quandoque staret pro actu intellectus, quandoque pro verbo ejus.

Et hæc de quæstione sufficiant.

DISTINCTIO XXXIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM PROPRIETATES PERSONALES SINT DIVINA ESSENTIA

Circa trigesimam tertiam distinctionem quæritur : Utrum proprietates personales sint divina essentia.

Et arguitur quod non. Nam essentia proprietatis relativæ est ad aliud se habere; sed esse divinæ essentiæ non est ad aliud se habere; igitur hæc non est illa. Major patet per Philosophum, in *Prædicamentis* (cap. *de his quæ ad aliquid*). Minor probatur : quia divina essentia est maxime absoluta, et per se subsistens; igitur et esse ejus.

In oppositum arguitur. Quia omnis res quæ non est divina essentia, est creatura; sed proprietas relativa, realiter competit Deo; igitur, si non est divina essentia, erit creatura; et ita non erit adoratio latriæ exhibenda, contra illud quod in præfatione cantatur : *Et in personis proprietas, et in majestate adoretur æqualitas.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod essentia divina et proprietas relativa, sunt idem secundum rem.

Istam conclusionem probat sic sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1 : « Cum, inquit, in relatione sint duo, scilicet relationis respectus, quo ad alterum refertur, in quo consistit ratio relationis; et iterum ipsum esse relationis, quod habet secundum quod in aliquo rei fundatur, vel in quantitate, vel in essentia, vel in aliquo hujusmodi; Gilbertus Porretanus consideravit relationes divinitatis secundum respectum, in quo consistit ratio relationis, ex quo non habet quod aliquam rem inhærentem ponat, unde et inveniuntur aliquæ relationes, nihil realiter in re ponentes; et propter hoc dixit eas assistentes, et exterius affixas. Illæ enim proprie relationes dicuntur exterius affixæ vel assistentes, quæ cum proprie non habeant fundamentum in re, tantummodo ex habitudine alterius ad rem de qua dicuntur, adveniunt; sicut dextrum in columna, quod dicitur de ipsa per hoc quod homo eam habet ad sinistram; et hujusmodi etiam sunt relationes, quibus Deus ad creaturam refertur. Sed relationes distinguentes personas, non possunt esse hujusmodi, cum fundentur super aliquid quod est vere in re, scilicet in communicatione naturæ; et ideo sunt relationes reales, habentes esse fundatum in natura rei. Sed hæc est natura divinæ simplicitatis, ut in ipsa non nisi unum esse possit esse, nec in eadem differat esse et quod est. Illud ergo esse paternitatis non potest esse aliud quam esse divinæ essentiæ; et cum esse essentiæ sit essentia ipsa, et esse paternitatis sit ipsa paternitas, relinquitur de necessitate quod ipsa paternitas, secundum rem, est divina essentia; unde non facit compositionem cum ea. »

Eamdem probationem ponit, 1 p., q. 28, art. 2, sic dicens : « In quolibet novem generum accidentis, est considerare duo. Quorum unum est esse, quod competit unicuique eorum, secundum quod est accidens; et hoc communiter est omnibus inesse subjecto; accidentis enim esse, est inesse. Aliud quod

potest considerari in unoquoque, est propria ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparationem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas dispositio substantiæ. Sed propria ratio relationis, non accipitur secundum comparationem ad illud in quo est, sed secundum comparationem ad aliquid extra. Si igitur consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum illud quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. Si vero consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso. Sed Porretanus consideravit relationem primo modo tantum. Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur, ex ea parte qua relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio, realiter exsistens in Deo, habet esse divinæ essentiæ, idem ei exsistens. In hoc vero quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio in Deo exsistens, est idem essentiæ secundum rem. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2; et 4. *Contra Gentiles*, cap. 14.

Secunda conclusio : **Quod proprietas relativa, est idem realiter quod persona.**

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 2, sic : « Aut proprietas personalis est aliquid in re, aut nihil. Si est aliquid in re, et non sit persona, oportet ibi esse compositionem. Si autem nihil est in re, sic non erit distinctio personarum secundum rem. — Item : omnis forma est principium ejus cujus est forma, secundum aliquod esse sui. Si igitur paternitas, qua formaliter Pater est Pater, sit aliud ab ipso Patre, erit aliquid principium Patris et prius eo; quod est inconveniens. Ergo paternitas non est aliud a Patre; et eadem ratione, nec aliqua proprietas a persona. » — Et 1 p., q. 40, art. 1, sic arguit : « In divinis non differt quod est et quo est, ut habetur a Boetio, in libro *de Hebdomadibus*. Sed Pater, paternitate est Pater. Ergo Pater est idem quod paternitas; et eadem ratione, aliæ proprietates sunt idem cum personis. » — Item, relatio, in divinis, est divina essentia; essentia autem est idem quod persona, ut supra dictum est, scilicet, q. 29, art. 2.

Tertia conclusio est quod divina essentia et relatio, vel proprietas relativa, differunt ratione.

Probatur conclusio ista, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 1 : « Paternitas, inquit, secundum rem est ipsa divina essentia; unde non facit compositionem cum ea. Sed quia manet ibi verus respectus pertinens ad naturam relationis, qui non pertinet ad rationem essentiæ, ex illo respectu relatio potest distinguere, quamvis essentia non distinguat, de cujus intellectu non est iste respectus oppositionem causans. Et ita dicendum est quod proprietates et essentia sunt idem secundum rem, sed differunt ratione. In aliis autem relationibus realibus quæ sunt in creaturis, est aliud esse relationis et substantiæ quæ refertur; et ideo dicuntur inesse; et secundum quod insunt, compositionem faciunt cum suis subjectis, scilicet accidentis ad subjectum; quod non convenit divinis relationibus. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 3um, ostendit quomodo distinctio rationis debeat intelligi : « Ratio, inquit, dupliciter sumitur : quandoque enim ratio dicitur illud quod est in ratiocinante, scilicet ipse actus rationis, vel potentia quæ est ratio; quandoque autem ratio est nomen intentionis, sive secundum quod significat diffinitionem rei, prout ratio est diffinitio, sive prout ratio dicitur argumentatio. Dico igitur quod cum dicitur quod est alia ratio paternitatis et essentiæ in divinis, non accipitur secundum quod est in ratiocinante tantum, sed secundum quod est nomen intentionis, et significat diffinitionem rei. Quamvis enim in divinis non possit esse diffinitio, nec genus, nec differentia, nec compositio; tamen, si intelligatur ibi aliquid diffiniri, alia erit diffinitio paternitatis, et alia diffinitio essentiæ. In omnibus autem intentionibus hoc verum est, quod intentiones ipsæ non sunt in rebus, sed in anima tantum; sed habent aliquid in re correspondens, scilicet naturam cui intellectus attribuit hujusmodi intentiones; sicut intentio generis non est in asino, sed natura animalis, cui per intellectum hæc intentio attribuitur. Ita etiam ipsa ratio quam in divinis aliam et aliam dicimus, non est in re, sed aliquid respondens ei, in quo fundatur, scilicet veritas illius cui attribuitur talis intentio; est enim in Deo unde possint diversæ rationes sibi convenire. Et ideo non sequitur quod Deus sit illæ rationes, sed quod tamen sit habens eas. Hoc enim quod dicitur, quod in Deo idem est habens et quod habetur, intelligitur de illis quæ habentur per modum rerum, non autem de illis quæ habentur per modum intentionum; sicut non possumus dicere quod Deus sit nomen, quamvis nomen habeat, sed quod Deus est bonitas, quia bonitatem habet. Similiter est paternitas, quia paternitatem habet; sed non sequitur quod sit ratio, quia rationem habet. » — Hæc ille.

Et similiter, ibidem, ad 2um : « Paternitas et essentia (α) sunt idem secundum esse ; et ideo, sicut in Filio est esse essentiæ, ita et in Filio est esse paternitatis, quia in divinis non est nisi unum esse. Sed paternitas habet aliquid in quo non unitur cum essentia, scilicet rationem paternitatis, quæ est alia a ratione essentiæ ; unde, secundum illam rationem, respectus potest esse in Patre et non in Filio, scilicet distinguere Patrem a Filio. »

Item, 1. *Sentent.*, dist. 2, q. 1, art. 5, dicit : « Proprietas, inquit, personalis, scilicet relatio distinguens, est idem re quod divina essentia, sed differens ratione. Ratio autem relationis est ut referatur ad alterum. Potest ergo dupliciter considerari relatio in divinis : vel per comparationem ad essentiam, et sic est ratio tantum ; vel per comparationem ad illud ad quod refertur, et sic per propriam rationem relationis, relatio realiter (β) distinguitur (γ) ab illo. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 28, art. 2 : « Relatio, inquit, realiter exsistens in Deo, est idem essentiæ secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione respectus importatur ad suum oppositum, qui tamen non importatur nomine essentiæ. Patet etiam quod in Deo non est aliud esse relationis et esse essentiæ, sed unum et idem. » — Hæc ille.

Eamdem ponit, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 8, art. 2).

Quarta conclusio est quod proprietas personalis differt secundum rationem a persona, ut paternitas a Patre.

Istam ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 40, art. 1 ; et q. 32, art. 2, prolixe. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 2 : « Quidam, inquit, dixerunt, sicut Præpositivus, quod proprietates sunt ipsæ personæ secundum rem, nec distinguuntur a personis, etiam secundum rationem, nec aliquo modo. Sed hoc stare non potest, propter duo : primo, quia invenimus in una persona plures proprietates et relationes, secundum quod ad aliam et aliam personam refertur ; secundo, quia aliquid attribuitur proprietati, quod non attribuitur personæ, et econtra ; sicut personæ attribuitur distingui, proprietati autem distinguere. Et ideo oportet quod differant, secundum modum significandi, proprietates a personis. Nec diversus modus significandi veritatem haberet, sed vanitatem, nisi esset alia ratio proprietatis et personæ, cui corresponderet aliquid in re. Et ideo dicimus quod proprietates et personæ sunt idem re, sed differunt ratione ; sicut de proprietatibus et essentia dictum est. Sed in hoc differt : quia ratio proprietatis et essentiæ differunt sicut ratio diversorum generum ; sed ratio proprietatis et personæ differunt sicut rationes abstracti et concreti in eodem genere acceptorum. In concreto autem est duo considerare in rebus creatis, scilicet compositionem et perfectionem ; quia quod significatur concretive, significatur ut per se exsistens, ut homo vel albus. Similiter, de ratione abstracti sunt duo, scilicet simplicitas et imperfectio (α) ; quia quod significatur in abstracto, significatur per modum formæ, cujus non est operari vel subsistere in se (β), sed in alio. Unde patet quod, sicut est etiam in aliis nominibus quæ de Deo dicuntur, neutra ratio secundum totum divinis competit ; ex quo probatur, in libro *de Causis*, quod nihil proprie (γ) de Deo dicitur : quia, nec abstractum propter imperfectionem, nec concretum propter compositionem. Sed quantum ad aliquid, utrumque vere dicitur : et concretum propter perfectionem, et abstractum propter simplicitatem. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod proprietas relativa, est vere et secundum rem in essentia et in persona.

Istam ponit sanctus Thomas, ibidem, art. 3 : « Proprietates, inquit, sunt in essentia et personis, sed diversimode : quia in essentia sunt per identitatem rei, et non sicut in supposito ; sed in personis sunt sicut in supposito, sed (δ) diversimode, secundum quod aliquid dicitur suppositum alicujus dupliciter, scilicet : vel naturæ per quam constituitur, sicut humanitas est in Socrate, et hoc modo proprietates personales sunt in personis ; vel sicut illud quod advenit post esse constitutum, sicut albedo est in Socrate ; et ita, secundum intellectum, proprietates non personales, ut innascibilitas, communis spiratio, sunt in personis ; non tamen ita quod suppositum sit aliquid aliud ab eo quod inest, secundum rem, sed secundum rationem concreti et abstracti. » — Hæc ille.

Ibidem etiam probat quod proprietates sint in personis, per illud quod dicitur in præfatione : *In personis proprietas*, etc. — Item : « Quod denominatur ab aliqua forma, oportet quod habeat illam in se. Sed personæ denominantur a proprietatibus ; dicitur enim paternitate Pater. Ergo paternitas est in Patre. » — Quomodo autem proprietas sit in essentia, dicit (ibid., ad 4um) : « Nullus modorum illorum quos Philosophus enumerat, sufficit ad explanandum quomodo in divinis aliquid in aliquo esse dicatur ; et præcipue modus ille quo proprietates in

(α) *essentia.* — *esse* Pr.
(β) *relatio realiter.* — Om. Pr.
(γ) *distinguitur.* — *distinguit* Pr.

(α) *imperfectio.* — *perfectio* Pr.
(β) *vel operari.* — Ad. Pr.
(γ) *proprie.* — Om. Pr.
(δ) *in personis sunt sicut in supposito, sed.* — Om. Pr.

essentia esse dicuntur : quia non invenitur in creaturis aliqua diversorum generum in identitatem rei convenire, sicut relatio et substantia in divinis, ratione cujus unum in altero esse dicitur, scilicet paternitas in essentia, sicut in præexsistente secundum intellectum. Sed modus ille quo proprietates non personales sunt in personis, simile habet aliquid illi modo quo forma est in materia, scilicet forma accidentalis in subjecto ; et (α) modus ille quo proprietates personales sunt in personis, habet aliquid simile illi modo quo differentiæ sunt in specie, vel natura communis in inferiori, quamvis in his omnibus major dissimilitudo quam similitudo inveniatur. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 40, art. 1, dicit : « Necesse est ponere proprietates in divinis, ut ostendimus, scilicet, q. 32, art. 2 ; quæ quidem significantur in abstracto, ut quædam formæ personarum. Unde, cum de ratione formæ sit quod sit in eo cujus est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas ; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2um : « Proprietates, inquit, dicuntur esse in essentia per modum identitatis ; in personis autem esse dicuntur per identitatem, secundum rem et (β) quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideo proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam. » — Hæc ille.

Eodem modo dicit in *Scripto*, ubi supra, art. 3, ad 2um, quod, licet relationes sint in essentia, non tamen essentia refertur ad aliquam personam, quia non est in ea relatio sicut in supposito ; solum autem illud in quo est relatio, isto modo refertur per illam.

Et hic primus articulus terminatur.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

Argumenta contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguit Aureolus (dist. 33, q. 1, art. 2), contra ista, proponens quod videntur multiplicem repugnantiam implicare. Arguitur igitur

Primo contra tertiam conclusionem. Illud quod personas distinguit, est res, in quantum eas distinguit ; alioquin personæ non distinguerentur realiter, nisi earum distinctivum principium esset res. Sed relatio distinguit personas secundum rationem respectus qui est alius a ratione essentiæ, ut isti ponunt in verbis suis. Ergo proprietates, secundum rationem respectus, et secundum quod differunt ab essentia, sunt res ; et ita realiter ab essentia (α) distinguuntur.

Secundo sic. Quandocumque aliqua ita se habent, quod unum realiter distinguit, alterum realiter non distinguit, illa non sunt (β) eadem res ; quia prædicatum reale non potest affirmari et negari sine contradictione de eadem re. Sed relatio, secundum rationem respectus, distinguit realiter personas ; secundum vero esse quod habet in essentia, non distinguit. Ergo idem respectus in relatione differt realiter a suo esse in quo identificatur cum essentia.

Tertio sic. Relatio in divinis, secundum istos, distinguitur ab essentia in ratione respectus. Sed tota entitas relationis consistit in esse respectum ; relatio enim et respectus idem sunt ; constat autem quod tota entitas uniuscujusque consistit in esse id quod est, utpote hominis in esse hominem, et animalis in esse animal ; quare necesse est quod tota entitas relationis consistat in esse respectum. Ergo tota entitas relationis (γ) in divinis distinguitur ab essentia. — Et confirmatur. Quia quidquid realitatis datur relationi ultra esse respectum, datur ultra esse relationem ; si igitur, in quantum respectus, distinguitur ab essentia, secundum totam suam realitatem distingueretur ab ea.

Quarto sic. Quæ uniuntur in esse (δ) et distinguuntur ratione, impossibile est quod distinguantur nisi ratione ; quia non est major distinctio distinctorum diversitate distinguentium. Sed paternitas et filiatio uniuntur, secundum istos, cum essentia in esse ; et habent aliquid in quo non uniuntur, scilicet proprias rationes relativas, secundum quas personas distinguunt. Ergo personæ quæ distinguuntur per eas, uniuntur simpliciter in omni esse et in omni realitate, et distinguuntur sola ratione ; quod est error Sabellii.

Quinto sic. Quandocumque aliqua distincta habent aliquod esse in quo uniuntur, et aliquod esse in quo distinguuntur, necesse est quod distinguentia non solum sint rationes, immo habeant aliquod esse secundum quod distinguantur ; alioquin effectus formalis in realitate excederet suam formam ; quod est impossibile. Sed personæ divinæ habent aliquod esse in quo non uniuntur, scilicet in esse Patrem et esse Filium. Nec potest dici quod hoc sit solum concipi vel esse rationis ; Pater enim de se realiter est Pater, et Filius similiter. Ergo necesse est quod paternitas, in quantum distinguit, et similiter filiatio, non

(α) et. — sed Pr.
(β) et. — sed Pr.

(α) sunt res, et ita ab essentia realiter. — Om. Pr.
(β) sunt. — est Pr.
(γ) a verbo *consistat* usque ad *relationis*, om. Pr.
(δ) esse. — essentia Pr.

solum ratione distinctæ sint, immo distinguantur vere in esse; cujus oppositum isti dicunt.

Sexto sic. Paternitas, secundum istos, habet distinguere per rationem paternitatis, prout est alia a ratione essentiæ. Sed, secundum hos, hæc ratio est nomen secundæ intentionis; nec est in Deo, sed in anima tantum; nec Deus habet eam, nisi secundum quod habet nomen. Ergo persona Patris non distinguetur, nisi per unam secundam intentionem; neque per aliquid, nisi sit in anima; neque per aliquid quod Deus habeat, nisi eo modo quo habet nomen. Hoc autem est summe erroneum, et contra illud Hieronymi, quod ait, in *Expositione symboli fidei :* Sabellii hæresim declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus, non tantummodo nomina, sed nominum proprietates.

Et si dicatur quod ratio paternitatis, prout distinguit, est in natura divinitatis (α); — non valet : — Tum quia isti concedunt quod solum distinguit secundum rationem respectus, et prout est alia ratio paternitatis a ratione essentiæ; non est autem ista alietas in natura, secundum eos, sed tantum in intellectu; igitur paternitas non distinguit personas, nisi secundum esse quod habet in intellectu. — Tum quia, ut apparet ex dictis eorum, cum dicitur : alia est ratio paternitatis et essentiæ in divinis, non accipitur ratio pro potentia vel actu, sed secundum quod est nomen intentionis; hæ autem intentiones non sunt in re, sed in anima; nec Deus habet eas, nisi secundum quod habet nomen et cæteras intentiones.

Septimo sic. Cum isti dicunt quod proprietates comparatæ ad essentiam transeunt, comparatæ vero ad oppositum sunt res et distinguuntur : aut iste transitus intelligitur in nihilitatem, quia videlicet relatio comparata ad essentiam desinat esse, et fiat nihil; aut quod desinat esse res, et fiat ens rationis; aut quod desinat esse distincta, et transeat in identitatem cum essentia. Sed non potest dari primum. — Tum quia relatio in essentia constituit personam; personæ namque per relationes constitutæ, subsistunt in divina essentia (β); illud autem quod constituit, comparatum ad essentiam vel in essentia, impossibile est quod transeat in nihil dum comparatur, alias constitueret dum esset nihil. — Tum quia nullus catholice negare potest quin proprietates sint in essentia; esse autem in aliquo, est comparari ad illud sub habitudine ut in aliquo; impossibile est ergo quod relatio fiat nihil dum comparatur ad essentiam; alias non esset in ea, quia quod nihil est, in nullo est. — Tum quia relatio sub ratione respectus non potest dici quod sit habitudo subsistens, quasi per modum intervalli, inter essentiam et terminum, utpote paternitas inter divinitatem et Filium; necesse est ergo quod sit insistens in persona, in qua etiam exsistit essentia; et ita ad invicem concurrunt et comparantur. Unde patet quod nihil est dictu quod relatio transeat in nihil, dum ad essentiam comparatur; præsertim cum nulla res transeat in nihil (γ), per hoc quod ab intellectu comparatur, et res quædam remaneat, ad quodcumque comparetur.

Nec potest dari secundum. — Tum quia impossibile est quod aliquid transeat a specie in speciem contrariam, ut quod albedo fiat nigredo; et multo minus possibile est quod res fiat ratio, aut ens reale ens rationis. Quod ergo habitudo, sive respectus, sit res per comparationem ad oppositum, et sit sola ratio per comparationem ad essentiam, ita quod res transeat in solam rationem, impossibile est. — Tum quia intellectus per actum suum non spoliat res suis realitatibus; quia propter nostrum intelligere, nihil mutatur in re, ut patet, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 21). Comparare autem relationem ad essentiam, est actus intellectus comparantis. Ergo ex ista comparatione non amittit relatio suam realitatem, quam habebat ad oppositum comparata.

Nec potest dari tertium, scilicet quod transeat in identitatem realem, ut sit sensus quod relatio differt realiter ab opposito, a fundamento vero non differt nisi sola ratione, eo modo quo dicimus quod rationale differt ab irrationali realiter, et tamen ab animali differt sola ratione. Hoc siquidem dari non potest. — Tum quia realitas illa in qua differt ab opposito, aut est realitas divinæ essentiæ; et secundum hoc, paternitas differt realiter a filiatione per realitatem divinitatis; et per consequens, realitas divinitatis et realitas filiationis distinguerentur, et ita filiatio erit alia res ab essentia; et pari ratione paternitas et processio; quia non est altera magis eadem cum essentia, quam reliqua. Si vero paternitas differt realiter a filiatione sibi opposita, non realitate essentiæ, sed alia, habetur propositum, scilicet quod paternitas habet aliam realitatem ab essentia. Unde patet quod inevitabile est quin, ex ista vel alia parte, paternitas dicat realitatem aliam ab essentia. — Tum quia exemplum confirmat propositum : nam rationale differt ab animali ratione, ab irrationali vero realiter; et hoc non est nisi illa realitate quam importat animal, cum qua rationale realiter est idem; sicut enim rationale et irrationale sunt duæ res, sic animal rationale et irrationale sunt duo animalia realiter, et duæ animalitates reales. Quare, a simili : si paternitas realiter differt a relatione, et sola ratione ab essentia, et similiter e converso filiatio ab essentia differt sola ratione, et a paternitate realiter, necesse erit quod essentia cum qua paternitas est eadem realiter et differens sola ratione, sit alia realiter ab illa essentia cum qua filiatio est eadem realiter et ratione differens; et ita erunt duæ essentiæ in divinis; et

(α) *divinitatis.* — *de istis* Pr.

(β) a verbo *personæ* usque ad *essentia,* om. Pr.

(γ) a verbo *dum* usque ad *nihil,* om. Pr.

redit hæresis Ariana. Ideo impossibile est quod ille transitus habeat veritatem in aliquo intellectu.

Octavo. Impossibile, inquit, est fundamentum cui modus iste innititur, scilicet : quod in creaturis relatio habeat esse per fundamentum, et non habeat esse per propriam sui rationem, sed tantum ad aliud esse. Tum quia sequeretur quod relatio, per suam propriam rationem non esset accidens, et ita esset substantia; cum ens dividatur per substantiam et accidens, tamquam per differentias sufficienter evacuantes totum ambitum entis; immo est divisio per contradictoria, secundum Avicennam, 2. *Metaphysicæ*. — Tum quia propria ratio generis in relatione, quæ non est alia quam respectus, secundum istos : vel erit res subsistens, et hoc est impossibile, quia respectus subsistere non potest, secundum Augustinum, 7. *de Trinitate*, cap. 4, et Commentatorem, 5. *Metaphysicæ*, commento 20, qui dicit quod relatio non potest esse ens per se; vel ratio relativa, in quantum hujusmodi, non exsistit per se, sed in alio, et secundum hoc erit accidens. Unde impossibile est concipere quin vel habitudo sit exsistens per se; vel in fundamento : et tunc erit accidens. — Tum quia modus proprius prædicamenti accidentis non tollit modum communem accidentis, immo claudit; nam propria ratio prædicamenti qualitatis non tollit rationem accidentis; et pari ratione videtur quod respectus seu habitudo, quæ est prædicamentalis ratio totius prædicamenti relationis, habeat propriam accidentalitatem. — Tum quia relatio non dicit aliquid constitutum ex absoluto fundamento aliquo, et ex ipso respectu; sed est pura habitudo, ut superius dictum fuit. Secundum hoc ergo non est verum quin relatio habeat proprium esse in creatura; immo se habet ad fundamentum sicut actus ad potentiam; reducit enim intellectus ipsam de potentia fundamenti ad actum et complementum. Sed isti dicunt quod relationes respiciunt essentiam tamquam fundamentum. Ergo necesse est quod respiciant tamquam suum potentiale, nec habeant esse nisi potentialiter et fundamentaliter ac subjective per illam; sed formaliter, nullo modo. Ergo prædicta positio stare non potest. — Hæc ille in forma.

II. Argumenta Scoti. — Similiter arguit Scotus (dist. 33, q. 1), probando quod proprietas et essentia distinguantur plus quam ratione.

Primo sic. Pater, ex natura rei, ante omnem actum intellectus, in primo signo originis, habet rem communicabilem, ut essentiam; quia aliter eam non communicaret. Habet etiam ex natura rei, in primo signo originis, ante actum intellectus, rem incommunicabilem, scilicet proprietatem personalem; quia aliter non esset persona ex natura rei. Sed non est eadem realitas, illa quæ est communicabilis ex natura rei, et quæ est incommunicabilis ex natura rei; immo hoc includit contradictionem. Ergo in Patre non est idem ex natura rei essentia, quæ est communicabilis de se, et proprietas, quæ est incommunicabilis.

Secundo. Illud quod secundum aliquid sui convenit realiter cum aliquo, et per aliquid sui differt ab eo, habet in se aliqua distincta ex natura rei. Sed Pater convenit cum Filio realiter per essentiam, et realiter distinguitur ab eo per proprietatem relativam. Ergo in Patre essentia et relatio distinguuntur ex natura rei.

Tertio. Beatus, intuendo Deum, videt distincte divinitatem et proprietatem : aut ergo videt illa ut distincta objecta, ante omnem actum intellectus; aut videt illa ut distincta, secundum diversos modos concipiendi idem objectum grammaticales et logicales. Si primo modo, ergo sunt ibi ex natura rei; quia cognitio intuitiva est rei, ut exsistit in se, ante omnem actum intellectus. Si secundo modo, ergo non est major differentia quam in concipiendo divinitatem et Deum, et abstractum et concretum; et per consequens, sicut Pater est beatus in essentia, ita in paternitate, et filiatione, et processione Spiritus Sancti; et cum illa distinguantur realiter, sicut personæ quas distinguunt, sequitur quod Pater erit primo beatus in tribus objectis; quod est impossibile.

Quarto. Quia dicit Augustinus, 7. *de Trinitate* (cap. 1), quod *omnis essentia quæ relative dicitur*, est aliquid, excepto relativo. Item, ibidem : *Si Pater non est aliquid ad seipsum, non est omnino qui relative dicatur*. Est ergo, in re, essentia ad se, et non ad aliquid. Pater autem, in quantum hujusmodi, dicitur ad aliud. Non est autem formaliter eadem entitas ad se, et non ad se. Ergo.

Quinto. Quia Augustinus, eodem libro, cap. 2, dicit quod *Filius non eo Verbum quo sapientia : quia Verbum non dicitur ad se, sed relative tantum ad eum cujus est Verbum, sicut Filius ad Patrem; sapientia vero, eo quo essentia*. Ex quo patet, secundum Augustinum, quod relationis ad absolutum est talis non identitas in divinis, quod unum est *quo* respectus alicujus, respectu cujus alterum non est *quo*. Ergo unum non est de formali ratione alterius, sed extra eam; et per consequens, non est idem formaliter illi.

B. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA TERTIAM CONCLUSIONEM

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad primum argumentorum Aureoli, respondetur negando majorem. Dico enim quod illud quod distinguit personas, non ex illo habet quod sit res, unde habet quod distinguat, scilicet ex ratione respectus; nec tamen sequitur quin realiter distinguat. Relatio enim est quædam res; et relatio (α), in divinis, ex hoc quod est relatio, habet quod distinguat; ex hoc autem

(α) *est*. — Ad. Pr.

quod est res, habet, non quod distinguat, sed quod omnia quæ facit sint realia. Ex alia parte igitur venit distinctio personarum, et ex alio venit quod illa distinctio sit realis : primum quidem, ex relatione, in quantum hujusmodi ; secundum vero, ex relatione, in quantum est res, scilicet divina essentia. Et hujus exemplum est in divinis. Deus enim est substantialiter sapiens ; sed hoc non habet ex sapientia, in quantum hujusmodi, nec ex essentia, in quantum hujusmodi ; sed quod sit sapiens, habet ex sapientia, in quantum sapientia ; quod autem illud sapere sit essentiale, habet a sapientia, in quantum est divina substantia.

Istam solutionem intendebat sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 8, art. 2, ad 3um, ubi ait ad consimile argumentum : « Licet relatio (α) non addat supra essentiam aliquam rem, sed solum rationem, tamen relatio est aliqua res ; sicut etiam bonitas est aliqua res (β), in Deo, licet non differat ab essentia nisi ratione ; et similiter est de sapientia. Et ideo, sicut ea quæ pertinent ad sapientiam et bonitatem, realiter Deo conveniunt, ut intelligere et alia hujusmodi ; ita etiam, illud quod est proprium relationis, scilicet opponi et distingui, realiter in divinis invenitur. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 26, q. 1, art. 2, ad 3um, ponit similem responsionem. Argumentum enim est tale : « Relatio non habet virtutem distinguendi, nisi secundum quod habet oppositionis rationem. Sed rationem oppositionis non habet, nisi secundum quod ad alterum est. Igitur non distinguit, nisi secundum quod ad alterum est. Sed secundum quod ad alterum est, non habet relatio quod sit aliqua res, vel substantia, vel hypostasis. Ergo relatio non poterit facere distinctionem realem hypostasum. » Ecce argumentum sancti Doctoris, in forma. Et respondet : « Dicendum, inquit, quod, quamvis relatio ex hoc quod ad alterum dicitur, non sit res quædam, est tamen res aliqua, secundum quod habet fundamentum in eo quod refertur ; et ex (γ) hoc ulterius habet, in quantum est divina, quod sit hypostasis vel substantia ; et ideo facit realem hypostasum distinctionem. Sicut sapientia, ex hoc quod est sapientia, non habet quod sit substantia ; et tamen, quia sapientia divina est substantia, Deus substantialiter est sapiens. » — Hæc ille. — Ex quibus patet responsio ad argumentum.

Ad secundum negatur major ; sufficit enim distinctio rationis, ut alias dictum est (dist. 8, q. 4). Prædicatum (δ) enim, quantumcumque sit reale, non attribuitur rei per intellectum, cujus est attribuere prædicatum subjecto, nisi sub aliqua ratione ; et ideo, si prædicatum reale conveniat rei sub tali ratione, et non sub alia ratione ejusdem rei, illud prædicatum reale poterit affirmari et negari de eodem secundum rem, diversimode concepto. — Et hanc solutionem ponit sanctus Thomas, in sententia, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 7um, ubi sic dicit : « Sicut dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 21), non oportet quod omnia eadem prædicentur quolibet modo de eisdem, sed solum de eisdem secundum rationem. Essentia autem divina et paternitas, etsi sint idem re, non sunt idem ratione ; et ideo non oportet quod quidquid prædicatur de uno, prædicetur de alio. Sciendum tamen quod quædam sunt quæ consequuntur proprias rationes essentiæ et relationis ; sicut dicimus quod esse commune sequitur ad essentiam, distinguere sequitur ad relationem. Unde unum horum ab alio removetur ; neque enim essentia distinguit, nec relatio est communis. Quædam vero, non quantum ad principale significatum, sed quantum ad modum significandi, habent aliquam differentiam a ratione essentiæ vel relationis ; et ista prædicantur quidem de essentia et relatione, licet non proprie. Et hujusmodi sunt adjectiva et verba substantialia, ut : bonus, sapiens, intelligere, et velle. Hujusmodi enim, quantum ad rem significatam, significant ipsam essentiam ; sed tamen significant eam per modum suppositi, et non in abstracto ; et ideo propriissime dicuntur de personis et de nominibus essentialibus concretis, ut : Deus, vel : Pater, bonus, sapiens, creans, et alia hujusmodi. De essentia autem in abstracto significata, et non per modum suppositi, non dicuntur ita proprie ; et adhuc minus de relationibus ; quia hujusmodi conveniunt supposito secundum essentiam, et non secundum relationem ; non enim Deus est bonus vel creans, ex hoc quod habet relationem. » — Hæc ille.

Ad tertium negatur minor. Non enim entitas relationis in hoc consistit, scilicet in esse respectum ; per hoc enim non habet quod sit aliquid in rerum natura, ut dictum est. — Et ad probationem, negatur universalis assumpta. Aliter enim est de entitate relationis, et aliter de entitate aliorum prædicamentorum. Relatio enim non prædicat aliquid, sed ad aliquid ; et relatio aliter est ens, quam alia prædicamenta, ut sæpe dictum fuit. Non enim relatio habet quod sit ens, aut aliquid, aut res, ex parte suæ rationis, sed ex parte fundamenti quod habet ; tale enim potest naturaliter esse in re relata, et tunc relatio referens erit ens reale ; sin autem, erit solum ens rationis.

Ad quartum dicitur quod, si major intelligatur cum exclusione alterius differentiæ quam secundum rationem, vera est ; ita quod sit sensus, quod illa distinctiva quæ uniuntur in essentia et sola ratione distinguuntur, talia solum distinguunt ratione et non realiter. Sed majore in hoc sensu concessa, negatur minor. Non enim paternitas et filiatio sola ratione distinguuntur ; immo, re relativa distinguuntur, scilicet seipsis, cum sint prima distin-

(α) *relatio.* — *ratio* Pr.
(β) a verbo *sicut* usque ad *res*, om. Pr.
(γ) *ex.* — Om. Pr.
(δ) *prædicatum.* — *prædicamentum* Pr.

guentia, in divinis, secundum rem. Si autem major intelligatur aliter quam dictum sit, falsa est.

Ad quintum negatur minor, loquendo de esse exsistentiæ : quia, solum de tali esse loquendo, conceditur major ; in divinis enim non est nisi unicum esse, loquendo de esse quod est actus essentiæ. Unde, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 11um, dicit sanctus Thomas : « In divinis, inquit, nullo modo est esse nisi essentiæ, sicut nec intelligere nisi intellectus ; et propter hoc, sicut in Deo est tantum unum intelligere, ita et unum esse. Et ideo nullo modo concedendum est quod aliud sit esse relationis, et aliud essentiæ. Ratio autem non significat esse, sed esse quid, id est, quid aliquid est. Unde duæ rationes (α) unius rei, non demonstrant duplex esse ejus ; sed demonstrant quod dupliciter de illa re potest dici quid est. » — Hæc ille.

Et cum probatur quod divinæ personæ non uniuntur in esse Patrem et in esse Filium ; — dico ad hoc, sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1um : « Esse dicitur tripliciter. Primo modo dicitur esse, ipsa quidditas vel natura rei ; sicut dicitur quod diffinitio est oratio significans quid est esse ; diffinitio autem quidditatem significat. Alio modo dicitur esse, ipse actus essentiæ ; sicut vivere quod est esse viventibus, est animæ actus, non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse, quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula ; et secundum hoc, est in intellectu componente et dividente, quantum ad sui complementum, sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiæ. » — Hæc ille. — Et post pauca, subdit : « Illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut esse quod est actus essentiæ ; non autem uniuntur in esse quod significat diffinitio rei, quia alia est ratio paternitatis qua ad aliud refertur, et alia ratio essentiæ. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod sicut ipse dicit de paternitate et essentia, ita potest dici de Patre et Filio, quod uniuntur in esse quod est actus essentiæ, non autem in esse quod significat ratio paternitatis vel filiationis. Ex tali autem unione in tali esse, nulla sequitur realitas ; nec sequitur quod illud cui ex se convenit tale esse, de se sit res, vel aliquid actu exsistens ; cujusmodi sunt filiatio et paternitas ; sed solum ex esse primo modo, quod est esse actualis exsistentiæ, et dicit actum essentiæ, quod in divinis non plurificatur, ut dictum est.

Et cum arguens dicit quod immo tale esse Patrem est reale, etc. ; — dico quod verum est ; sed non habet quod sit reale ex parte relationis, sed ex parte fundamenti relationis ; paternitatis autem et filiationis est idem fundamentum in divinis, ut probat sanctus Doctor, 4. *Contra Gentiles*, cap. 14. — Aliter, brevius, sine distinctione, potest dici quod esse Patrem est esse reale, et esse Filium similiter ; sed non dicunt diversa esse, sed unum cum alia et alia habitudine ; sicut dicitur de potentia generandi active dicta, et potentia nascendi passive dicta.

Ad sextum dicitur quod procedit ex falso intellectu. Cum enim dicitur quod relatio, in divinis, distinguit personas secundum rationem respectus, non sumus ita asini vel deliri, quod intelligamus sicut arguens imponit, scilicet quod relatio distinguat per rationem quæ est in anima nostra, inquantum habet esse in anima nostra, sed secundum quod habet esse in re, scilicet tamquam in fundamento suæ veritatis. Non enim sine causa distinguit idem sanctus Doctor de ratione quæ est tantum in ratiocinante, et de ratione quæ non tantum est in ratiocinante, scilicet 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 33, q. 1, art. 1, ad 3um). Unde, sicut ipse dicit, dist. 2, q. 1, art. 3 : « Ratio, inquit, dicitur esse in re, non quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re ; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto ; sed dicitur esse in re, in quantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptui animæ, sicut significatum signo. » Et post multa, dicit : « Patet igitur quod ratio dicitur esse in re, inquantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re ; et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei. » Et, ad 4um, dicit : « Sicut, inquit, ratio hominis non dicitur esse in homine quasi res quædam in ipso, sed est sicut in subjecto in intellectu, in homine autem sicut in eo quod respondet per quamdam similitudinem, etc. » — Nunc ad propositum, dico quod relatio dicitur distinguere, secundum rationem relationis vel respectus, personas, ad istum intellectum, quod relatio quæ realiter est in Deo, ex hoc habet quod distinguat, in quantum habet unde fundet rationem respectus vel relationis, et inquantum talis relatio est in eo sicut in fundamento sibi correspondente per assimilationem ; ita quod, si res divina non haberet unde posset sic vere fundare rationem relationis et illi correspondere, quamvis posset fundare rationem essentiæ, vel sapientiæ, aut cujuslibet alterius absoluti, certe non posset esse principium formale distinctivum in divinis personis ; et non intelligimus quod conceptiones intellectus personarum distinctionem fabricent.

Et cum dicit arguens quod sanctus Thomas non sic potest intelligere, quia ipse dicit quod relatio distinguit solum secundum rationem respectus, prout est alia ratio paternitatis, etc. ; — dico quod sanctus Doctor non intendit quod illa conceptio, quæ est ratio, distinguat ; nec quod alietas conceptuum paternitatis et essentiæ, aut paternitatis et filiationis, distinguat personas. Sed intendit quod

(α) *rationes.* — *relationes* Pr.

res divina, prout habet in se unde fundet aliam rationem a ratione essentiæ, scilicet rationem paternitatis vel hujusmodi, est distinctiva personarum; et quod paternitas et filiatio, prout habent unde fundent hujusmodi conceptus paternitatis et filiationis, opponuntur relative, et non prout possunt repræsentari per conceptus absolutos quoscumque. — Et sic patet quod argumentum procedit ex perverso intellectu, quidquid sit de malo affectu.

Ad septimum dico quod nusquam legi in sancto Doctore talem modum loquendi, scilicet quod relatio transeat, etc.; licet sæpe recitet illud Boetii, *de Trinitate : Cuncta quæ in divinam prædicationem veniunt, mutantur in substantiam*, etc. Dicit tamen quod relatio, comparata ad essentiam, est ratio, etc., ut recitavi superius. Quod qualiter debeat intelligi, ostendit ipse in quodam tractatu, ubi exponit centumseptem dubia de doctrina fratris Petri; qui libellus incipit : Primo ergo considerandum est quod est ratio, etc. Et in solutione sexti, sic ait : « Quod vero sexto loco ponitur : Relatio, in Deo, comparata ad essentiam, ratio sola est, comparata autem ad oppositum, est res quædam, sic intelligitur : quod relatio comparata ad essentiam, differt sola ratione ab ea, comparata autem ad oppositam relationem, differt realiter ab ea. Unde postea subdit : ipsa enim relatio, scilicet per comparationem ad essentiam, idem est quod ipsa res; sed differt ratione. Non autem intelligitur quod relatio sit solum ratio, cui non correspondeat res aliqua, ut objiciens calumniatur. » Hæc sunt verba ejus in forma. Si ergo reperiatur in dictis sancti Thomæ talis modus loquendi, scilicet : relatio comparata ad essentiam, transit, etc., intelligitur quod relatio comparata ad essentiam, non differt ab ea realiter, sed solum ratione; a relatione vero opposita, differt realiter.

Et cum opponens arguit contra hunc sensum; dico, ad primam probationem, quod realitas qua differt filiatio a paternitate, est realitas divinæ essentiæ, nisi ponamus quatuor realitates in Deo. Non tamen sequitur quod realitas divinitatis differat a realitate paternitatis, vel econtra; quia realitas filiationis non distinguit filiationem a paternitate, in quantum est realitas divinitatis, immo, nec in quantum est realitas, sed in quantum est realitas sub tali respectu; cum enim dico, realitas filiationis, dico realitatem et relationem. Ex hoc quod realitas filiationis est relatio, habet quod distinguat ab opposito, scilicet a paternitate; ex hoc autem quod est realitas, habet quod suum distinguere sit reale. Patet igitur quod argumentum istud non inevitabiliter concludit quod relatio habeat realitatem distinctam a realitate essentiæ, sicut arguens gloriatur; immo nihil concludit.

Ad secundam probationem, dico quod exemplum illud de rationali et irrationali, respectu animalis, non ponitur a sancto Doctore; immo reprobatur, in præsenti distinctione, art. 1, ad 2um, ubi dicit : « Non oportet, inquit, in his aliquid simile inquiri; quia in nulla re creata invenitur aliquid simile divinæ simplicitati, ut habens sit id quod habetur. Omnia enim similia quæ possunt induci, vel de punctis exsistentibus in linea, vel de (α) differentiis exsistentibus in genere, plus habent de dissimilitudine quam de similitudine; et ideo magis abducunt intellectum a veritate, quam inducant in verum. » — Hæc ille. — Differentiæ siquidem realiter dividunt essentiam generis, ita ut non sit eadem animalitas secundum rem, in qua conveniunt rationale et irrationale, sed solum secundum rationem. Secus autem est in proposito. Nam oppositæ relationes nullo modo dividunt essentiam communem; sed eidem essentiæ, secundum rem et secundum esse, indistinctive est eadem realiter paternitas, cui est eadem filiatio. Cujus ratio est : quia essentia creata, puta animalitas, non est suum esse, sed solum habet esse per illud in quo est, ad quod trahitur per differentiam; et ideo, secundum quod ad diversas differentias trahitur, diversa esse habet, ac per hoc non est eadem secundum rem in diversis; sed, in divinis, essentia divina est suum esse, nec datur sibi a suppositis esse in quibus est, aut a proprietatibus quæ supposita constituunt; immo potius econtra, omnia quæ sunt in divinis, habent esse divinæ essentiæ; et ideo ipsam non dividunt, sicut nec diversa esse sibi conferunt; quapropter non est simile. Et sic patet quod hæresis Ariana, quam dicit sequi ex opinione ista, non sequitur.

Ad octavum dicitur quod illud fundamentum verum est, ut sæpe alias exstitit allegatum. Et ad primam probationem, dicitur quod relatio ex sua ratione non habet quod sit aliquid, aut res extra. Quid mirum igitur, si non ex sua ratione sit accidens, nec substantia? Relationes enim assistentes, nec sunt substantia, nec accidens. Eapropter Porretanus, qui divinas proprietates tales esse opinabatur, dicebat eas nec esse substantiam, nec accidens, ut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2; et sic ad hunc sensum exponebat illud Augustini, scilicet quod relationes non prædicantur de Deo secundum substantiam, nec secundum accidens, secundum quod dicit sanctus Thomas, ibidem.

Ad secundam, dicitur quod relatio, in quantum hujusmodi, non dicit subsistens, nec quid insistens; sed dicit quid assistens. Unde sanctus Doctor, ibidem, dicit : « Licet, inquit, *ad aliquid* non significetur ut inhærens, oportet tamen quod sit inhærens; et hoc, quando est res aliqua; quando vero est secundum rationem tantum, tunc non est inhærens. Et sicut in rebus creatis oportet quod sit accidens, ita oportet quod in Deo sit substantia. » — Hæc ille. Et 1 p., q. 28, art. 2 : « Si consideremus, etiam in rebus creatis, relationes secundum id quod relationes

(α) *de*. — Om. Pr.

sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodammodo contingentem, id est, tangentem rem relatam, prout ab ea tendit in alterum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quid dicendum.

Ad tertiam, dico quod relatio, prout est prædicamentum, includit rationem accidentis, et modum ejus proprium, scilicet inesse. Sed tamen relatio, ut sic, non est prædicamentum, scilicet quantum ad totum sui ambitum; sed solum prout dicit relationem realem; relatio enim rationis non est in prædicamento.

Ad quartam, dico quod, licet relatio non dicat quid constitutum ex respectu et absoluto, sed sit pura habitudo, secundum sui rationem, tamen non ex hoc habet quod sit res, aut quod sit in prædicamento, nec quod se habeat sicut actus respectu sui fundamenti, immo nec quod sit in fundamento, sed potius quod egrediatur ab eo, vel contingat illud, et tendat in aliud. Cætera quæ arguens dicit, non probat, sed narrat, scilicet quomodo intellectus educit relationem de potentia fundamenti ad actum.

II. Ad argumenta Scoti. — **Ad primum** Scoti, negatur minor. Dico enim quod illud quod est communicabile in divinis, et illud quod est incommunicabile, sunt eadem res ex natura rei, nullam habens diversitatem; sunt tamen distincta secundum rationem in re fundatam, ita quod illa res æquivalet duabus specifice distinctis, scilicet substantiæ et relationi. Unde, si ille modus arguendi valeat, utique non solum probaret quod essentia et proprietas distinguuntur ex natura rei, immo realiter. Patet; nam fundatur in ista maxima : res communicabilis et res incommunicabilis non sunt eadem realitas ex natura rei; ista autem non plus apparentiæ habet quam ista : res communicabilis et res incommunicabilis non sunt eadem realitas realiter.

Ad secundum negatur major. Dico enim quod illud per quod Pater convenit cum Filio essentialiter, et illud per quod differt ab eo relative, sunt eadem res ex natura rei penitus indistincta. Non enim est inconveniens idem esse principium convenientiæ et principium distinctionis inter aliqua duo, quando aliqua distinctio et convenientia non opponuntur ad invicem; cujusmodi est in proposito, de unitate essentiali et distinctione relativa : esset autem inconveniens idem esse principium essentialis convenientiæ et essentialis distinctionis. Et hanc solutionem intendit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 3um.

Ad tertium dico quod beatus non videt aliam distinctionem præcedentem opus intellectus, nisi distinctionem inter relativa. Videt tamen essentiam et proprietates relativas esse distinguibiles per actum intellectus creati, et quod illa res quæ sibi objicitur, potest fundare diversas rationes formales; quia, propter suam illimitationem, continet eminenter ea quæ in creaturis specifice distinguuntur; et per consequens videt ea esse plus secundum rationem distinguibilia, quam abstractum et concretum, quæ non distinguuntur secundum diversas rationes formales, sed secundum diversum modum intelligendi idem objectum secundum rationem.

Ad quartum dico quod Augustinus vult solum quod ubicumque est aliquid quod refertur ad alterum, illud quod refertur non solum habet relationem secundum aliquam essentiam absolutam; non tamen vult quod relatio et absolutum distinguantur ex natura rei, vel realiter. Unde auctoritas illa ita potest adduci ad probandum quod essentia et proprietas distinguantur realiter, sicut ad probandum distinctionem formalem. — Et cum dicit arguens, quod non est eadem formaliter entitas ad se, etc.; — dico quod non est eadem secundum rationem hæc et illa, sed possunt esse idem ex natura rei; et præsertim ubi taliter distincta secundum rationem, sic se habent, quod sunt eadem res illimitata et extra genus; secus de relatione in genere.

Ad quintum dico, ut prius, quod per illam auctoritatem non plus probatur distinctio formalis quam realis. Dico ergo quod bene stat sapientiam non esse *quo* respectu alicujus, respectu cujus proprietas est *quo*, et econtra; et tamen inter essentiam et proprietatem, non aliam distinctionem esse quam secundum rationem : quia, ut sæpe dictum est, relatio divina est extra genus, et similiter essentia divina; et ideo non repugnat alicui earum esse idem, ex natura rei, illi cui convenit prædicatum, quod tamen alteri non convenit; maxime quando talia prædicata non solum et pure prædicant rem, immo dant intelligere modum intelligendi, vel significandi, in quo differunt illa duo realiter identificata. Et de hoc dictum fuit latius, dist. 2. Sic autem est de essentia et relatione in divinis, et de prædicatis convenientibus uni, quæ de alio negantur, ut ibidem dicebatur. Sciendum enim quod, licet essentia divina et relatio sint eadem res, tamen essentia non est eadem convertibiliter relationi, nec econtra : quia unum istorum est ut proprium, aliud ut commune; essentia enim est eadem oppositis relationibus ad invicem realiter distinctis. Et ideo non oportet quod omne illud quod prædicatur de essentia, prædicetur de relatione, vel econtra, quia talia prædicata, quorum unum convenit essentiæ et non relationi, communiter concernunt communitatem et proprietatem. Sicut, v. g. : distinguere, constituere, supposita referre ad alterum, ista conveniunt relationi, quia est quid proprium, non commune; non autem conveniunt essentiæ, quæ propter sui communitatem non refertur, nec constituit, nec distinguit, sed est tres res, et hujusmodi.

C. — OBJECTIOEES CONTRA DICTA IN SOLUTIONIBUS

Argumenta Aureoli. — Sed contra hoc quod dictum est nunc et alias, scilicet quod essentia et relatio non sunt idem ex natura rei adæquate et convertibiliter, arguit Aureolus, dist. 2, primi (q. 3, art. 3).

Primo sic. Nam nulla res excedit seipsam, aut est sibimet inconvertibilis, aut inadæquata. Quod patet : quia tunc expressa contradictio implicatur, scilicet quod eadem res est excedens et excessa, convertibilis et non convertibilis, adæquata et non adæquata; cum omnis res adæquetur sibi, et convertatur secum, et coæquetur. Sed, secundum te, paternitas et essentia sunt eadem res simplicissima. Ergo impossibile est quod res essentiæ excedat rem paternitatis, vel inadæquetur sibi, aut non convertatur cum ea.

Secundo sic. Nulla res est major se; da enim oppositum, quod sit major, jam non est eadem. Sed res excedens, inadæquata, inconvertibilis, major est re excessa. Ergo impossibile est quod res excedens et excessa, convertibilis et non convertibilis, sit eadem res simplex cum ea cui inadæquatur (α), et cum qua non convertitur.

Tertio. Omnis res eadem alicui inconvertibiliter et inadæquate, includit illam rem et aliquid plus realiter. Sed nulla talis est eadem secundum rem illi quam sic includit; totum enim non est idem parti. Ergo impossibile est quod aliqua res simplex, sit simpliciter (β) secundum rem eadem alicui, et tamen non adæquetur secundum rem, sed excedat eam.

Quarto. Major est convertibilitas inter eadem entitative, quam inter æqualia quantitative. Sed impossibile est quod duæ lineæ sint æquales quantitative, quin convertibiliter sint æquales, sic quod una aliam non excedat. Ergo multo minus est possibile quod aliqua sint eadem entitative simpliciter, quin ad invicem convertantur, sic quod unum aliud non excedat.

Quinto. Relativa æquiparantiæ mutuo convertuntur, verbi gratia : similis, et amicus, et talia. Sed identitas est relatio æquiparantiæ; dicitur enim idem eidem idem. Ergo, si aliquid est idem alicui secundum rem, erit convertibiliter idem, sic quod res unius cum re alterius convertetur.

Sexto. Majorem distinctionem requirit inæqualitas quam æqualitas. Sed æqualitas exigit realem distinctionem inter æqualia; nihil enim est sibi simile, vel æquale, secundum Hilarium. Ergo multo fortius nulla res simplex erit sibi inæqualis; et per consequens nec inconvertibilis (γ), aut inadæquata.

(α) *inadæquatur.* — *adæquatur* Pr.
(β) *simpliciter.* — *simplex* Pr.
(γ) *inconvertibilis.* — *convertibilis* Pr.

Septimo sic. Realis relatio requirit realem distinctionem inter extrema. Sed inadæquatio et excedentia sunt relationes reales, ubi aliqua dicuntur realiter inadæquata. Ergo impossibile est quod cadant inter illa quæ sunt una res simplex.

Octavo. Manente eadem causa, manet idem effectus. Sed infinitas quam habet res divinæ essentiæ, est ratio quod sit idem paternitati inadæquate. Ergo, cum res paternitatis eodem modo sit infinita, et eadem infinitate, cum simpliciter eadem sit ratio, sequitur quod paternitas est eadem divinæ essentiæ, et per realem infinitatem quam habet, extendetur ad omne illud ad quod per suam infinitatem res divinæ essentiæ extenditur.

Nono. Impossibile est verificari contradictoria de eadem re simplici, loquendo tamen de contradictione quæ attenditur penes prædicata realia. Sed, si essentia et paternitas sint una res simplex, de ea verum est dicere quod fundat excedentiam, et de ea verum est dicere quod fundat oppositum excedentiæ, quod est excedi. Ergo de eadem re simplici verum erit dicere quod excedit et non excedit, exceditur et non, si essentia sit eadem paternitati inconvertibiliter et inadæquate.

Decimo. Illud nullatenus est ponendum, quod infringit omnem artem syllogisticam, et omnem modum demonstrativum, et omnem viam ad sciendum. Sed, posito quod aliquid sit idem alicui simpliciter, et cum hoc inadæquate et inconvertibiliter, tollitur omnis efficacia syllogistica. Dicam enim quod quantumcumque major et minor extremitas sint eædem in medio, non tamen erunt eædem inter se, quia medium est cum utroque inconvertibile et excedens; et sic, in omni demonstratione, poterit assignari fallacia consequentis.

Undecimo. Nam hæc via tollit primum principium, scilicet : Quæcumque uni et eidem sunt eadem, etc. Licet enim sit fallacia consequentis et principium apparentiæ in paralogismo illius fallaciæ, si non addatur eo modo quo in tertio, ut dicit Philosophus, 2. *Elenchorum* (cap. 5); nihilominus, si addatur illa determinatio, est principium per se notum; impossibile est enim quin æqualem, et eamdem, et illius modi unitatem extrema habeant inter se, quam habent in medio. Sed constat quod paternitas et filiatio sunt una res simplex, quæ est divinitas; nec sunt aliud quam divinitas secundum rem (α), nec econtra. Ergo non potest evadi quin paternitas et filiatio sint omnino eadem res.

C'. — RESPONSIONES

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** istorum, dico quod ex dictis nostris non sequitur quod aliqua res excedat seipsam, vel non convertatur sibi.

(α) *rem.* — *te* Pr.

Sed Aureolus decipitur, secundum sophisma accidentis, credens hanc consequentiam valere : A non convertitur ipsi B; et A est B; igitur A non convertitur sibi ipsi. Quam consequentiam constat nihil valere, ut in similibus exemplis ostensum est, secunda distinctione.

Ad secundum dico quod, licet ego ponam essentiam divinam se habere ad proprietatem ut commune ad proprium, et non converti sibi, non tamen admitto illum modum loquendi, quod essentia excedat paternitatem; sed est fallacia consequentis, a pluribus causis veritatis ad unam illarum arguendo; non enim ideo essentia est non convertibilis paternitati, quia excedit eam per modum totius ad eam, sed quia se habet ad eam ut commune ad proprium, deducta universalitate et totalitate quacumque. Non ergo essentia est major paternitate.

Ad tertium negatur major. Non enim oportet quod res alicui eadem inconvertibiliter, includat eam et aliquid ulterius, nisi ubi est inconvertibilitas per modum totius et partis, quæ non est imaginanda in divinis. Sed conceditur bene quod divina essentia est paternitas, et cum hoc est eadem opposito paternitatis, scilicet filiationi; est enim eadem oppositis relationibus. Nec sequitur quod se habeat ad aliquam relationem ut totum ad partem; nam totum requirit compositionem partium, et potentialitatem earum.

Ad quartum dico quod solum probat quod essentia non excedit relationem; et hoc concedo. Sed non probat quod essentia convertatur relationi, sic quod omne quod est essentia, sit hæc proprietas. Et tunc ad argumentum, dico quod non est simile de æqualibus quantitative, et eisdem entitative, quando illa sic sunt eadem, sicut commune et proprium.

Ad quintum dico quod, licet identitas sit relatio æquiparantiæ, cujus extrema dicuntur ad convertentiam, isto modo quod quodlibet extremum est idem alteri, et refertur ad illud eadem relatione qua econtra, non tamen oportet illa extrema esse convertibilia. Unde argumentum peccat per æquivocationem. Nam aliud est convertentia relativorum, et aliud est convertibilitas. Illa enim dicuntur esse convertibilia ad invicem, quæ ita se habent, quod de quocumque prædicatur unum, et reliquum; constat autem convertentiam relativorum esse de alio foro.

Ad sextum dico quod solum probat inter essentiam et relationem divinam non esse inæqualitatem; sed non probat ibi non esse inconvertibilitatem. — Et si arguitur de inconvertibilitate, dico quod illa non est relatio realis quæ requirat extrema distincta realiter, sed est negatio quædam; secus est de æqualitate.

Ad septimum negatur minor, ut dictum fuit, loquendo de inconvertibilitate; quia excessum ibi non admitto.

Ad octavum dico quod, licet paternitas sit infinita, eadem infinitate qua divina essentia, non tamen ut est relatio, nec ut est paternitas; sed illa infinitas correspondet sibi secundario; primarie autem correspondet essentiæ, sicut attributum ejus. Et ideo non oportet quod paternitas sit tres res, sicut divina essentia. Conceditur tamen quod quia est eadem infinitas essentiæ et relationis, ideo hæc non excedit illam; licet non convertatur illi secundum prædicationem, sed se habeat ad eam ut proprium ad commune.

Ad nonum dico quod falsum supponit, scilicet quod essentia excedat relationem.

Ad decimum negatur minor. Tum quia non omne medium est inconvertibile; immo, nullibi reperitur talis identitas inconvertibilium, sicut inter essentiam divinam et relationem. Tum quia, etiam in divinis, non obstante illa inconvertibilitate, omne reale prædicatum quod pure prædicat rem, et non dicit aliquid de distinctione inter essentiam et relationem, nec dat eam intelligere, dicitur generaliter de ista et illa, ut declaratum fuit, secunda distinctione.

Ad undecimum negatur antecedens. Quomodo autem intelligenda est illa regula : Quæcumque uni et eidem, etc., dictum fuit diffusius, distinctione secunda.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1um, quod « cum dicitur : *Ad aliquid sunt, quorum esse est ad aliud se habere,* intelligitur de esse quod est quidditas rei, quæ significatur per diffinitionem; quia natura relationis per quam constituitur in tali genere, est ad aliud referri. Et non intelligitur de esse quod est actus essentiæ; hoc enim habet relatio ex his quæ causant eam in subjecto, secundum quod esse non refertur ad aliud, sed ad subjectum, sicut et quodlibet accidens. Et sic dico quod non oportet quod esse divinæ essentiæ sit ad aliud se habere : quia illud esse in quo paternitas et essentia uniuntur, significatur ut actus essentiæ; non autem uniuntur in esse quod significat diffinitio rei; quia alia est ratio paternitatis, qua ad aliud refertur, et alia est ratio essentiæ. » — Hæc ille. — Sed, *de Potentia Dei*, q. 8, art. 2, ad 12um, aliter dicit ad istud argumentum : « Dicendum, inquit, quod cum relatio sit accidens in creaturis, suum esse est inesse; unde esse suum non est ad aliud se habere; sed esse hujusmodi, scilicet quod ad aliquid est, est ad aliud se habere. » — Hæc ille. — Et intendit quod ratio relativi est ad aliud se habere. Quarto autem *Contra Gentiles*, cap. 14, dicit sic : « Quamvis in Deo ponatur esse relatio, non tamen sequitur quod in Deo sit aliquid habens esse dependens. In nobis enim relationes habent esse dependens, quia earum esse est aliud ab esse substantiæ; unde habent proprium modum exsistendi secundum propriam rationem, sicut et in aliis accidentibus contingit. Quia enim omnia accidentia sunt

formæ quædam substantiæ superadditæ, et a principiis substantiæ causatæ, oportet quod eorum esse sit additum super esse substantiæ, et ab ipso dependens; et tanto uniuscujusque eorum esse est prius vel posterius, quanto forma accidentalis, secundum propriam rationem, fuerit propinquior substantiæ, vel magis perfecta. Propter quod relatio realiter substantiæ adveniens, postremum et imperfectissimum esse habet : postremum quidem, quia non solum præexigit esse substantiæ, sed etiam aliorum accidentium ex quibus causatur relatio, sicut unum in quantitate causat æqualitatem, et unum in qualitate causat similitudinem ; imperfectissimum autem, quia propria ratio relationis consistit in eo quod ad alterum dicitur; unde esse ejus, propter hoc quod substantiæ superadditur, non solum dependet ab esse substantiæ, sed etiam ab esse alterius. Hoc autem in divinis locum non habet, quia non est in Deo aliquod aliud esse quam substantiæ; quidquid enim in Deo est, substantia est. Sicut igitur esse sapientiæ in Deo non est esse dependens a substantia, quia esse sapientiæ est esse substantiæ; ita nec esse relationis est esse dependens, neque a substantia, nec ab aliquo exteriori, quia etiam esse relationis est esse substantiæ. » — Hæc ille. — Elige quam vis responsionem.

Et hæc sufficiant.

DISTINCTIO XXXV

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS VERE ET FORMALITER ALIQUID INTELLIGAT

Circa trigesimam quintam distinctionem quæritur : Utrum Deus vere et formaliter aliquid intelligat.

Et arguitur quod non. Intelligere enim est quoddam pati et moveri, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 2); sed Deus non movetur, nec patitur ab aliquo; igitur nihil intelligit.

In oppositum arguitur. Nam dicit Augustinus, 7. *de Trinitate* (cap. 2; et 6, cap. 4) : *Hoc est Deo esse, quod sapientem esse.* Cum ergo omnis sapiens sit intelligens vere et formaliter, sequitur quod Deus vere et formaliter intelligat aliquid.

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus erit quærere quid sit formaliter intelligere. Secundus : an demonstrative probari possit quod intelligere proprie sit in Deo.

ARTICULUS I.

QUID EST FORMALITER INTELLIGERE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : **Quod intelligere, in nobis, est actio intellectus, cujus principium est species intelligibilis, et terminus est conceptio seu verbum rei intellectæ.**

Hanc conclusionem ponit sanctus Doctor, *de Veritate,* q. 8, art. 6, dicens : « Intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, in quantum intellectum conjungitur intelligenti, sive per essentiam suam, sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel patiens, nisi per accidens; in quantum scilicet ad hoc quod intelligibile uniatur intellectui, aliqua actio vel passio requiritur : actio quidem, secundum quod intellectus agens facit species intelligibiles esse in actu; passio autem, secundum quod intellectus possibilis recipit species intelligibiles, sicut sensus species sensibiles. Sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc actionem vel passionem, sicut effectus ad causam. » — Hæc ille.

Consimile ponit, *de Potentia Dei,* q. 9, art. 5 : « Intellectus, inquit, non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu per similitudinem rei; sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis. » — Item, q. 8, art. 1, sic ait : « Intellectus, intelligendo, ad quatuor potest habere ordinem, scilicet : ad rem quæ intelligitur, ad speciem intelligibilem qua fit intellectus in actu, ad suum intelligere, et ad conceptionem intellectus. Quæ quidem conceptio a tribus prædictis differt. A re quidem intellecta; quia res intellecta, est interdum extra intellectum, conceptio autem intellectus non est nisi in intellectu. Differt autem a specie intelligibili; nam species intelligibilis, qua fit intellectus in actu, consideratur ut principium actionis intellectus; cum omne agens agat secundum quod est actu, actu autem fit per aliquam formam, quam oportet esse actionis principium. Differt autem ab actione intellectus; quia prædicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum; intelligens enim, sua actione format rei diffinitionem, vel propositionem affirmativam aut negativam. » — Hæc ille.

Item, *de Malo,* q. 16, art. 8 : « Sicut in solo Deo non differt forma et ipsum esse, ita in solo Deo

non differt species intellecta et intelligere, quod est intelligentem esse. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod immaterialitas est ratio quod aliquid sit naturæ intellectualis, et quod aliquid sit intelligibile in actu.

Prima pars conclusionis ponitur a sancto Thoma, *de Veritate*, q. 2, art. 2, ubi sic dicit : « Res, inquit, aliqua dicitur perfecta dupliciter. Uno modo, secundum perfectionem sui esse, quod ei competit secundum propriam speciem. Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata hujusmodi perfectionem habente, tantum deest (α) de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in aliis speciebus invenitur; ut sic perfectio cujuslibet rei in se consideratæ, sit imperfecta, veluti pars perfectionis totius universi, quæ consurgit ex singularum rerum perfectionibus invicem congregatis. Unde, ut huic imperfectioni in rebus remedium esset, invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio quæ est propria unius rei, in re alia invenitur; et hæc est perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens; quia secundum hoc a cognoscente aliquid cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem; et ideo, in 3. *de Anima* (t. c. 18), dicitur quod *anima est quodammodo omnia*, quia nata est omnia cognoscere. Et secundum hunc modum, possibile est ut in una re perfectio totius universi exsistat. Unde hæc est ultima perfectio ad quam anima potest pervenire, secundum philosophos, ut in ea describatur totus ordo universi, et causarum ejus; in quo etiam finem ultimum hominis posuerunt, qui (β), secundum nos, erit in visione Dei; unde, secundum Gregorium (4. *Dialog.*, cap. 33) : *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident?* Perfectio autem unius rei, in altera esse non potest secundum determinatum esse quod habebat in re illa; et ideo, ad hoc quod nata sit (γ) esse in altera re, oportet eam considerare absque his quæ nata sunt eam determinare. Et quia formæ et perfectiones rerum per materiam determinantur, inde est quod secundum hoc est res aliqua cognoscibilis, secundum quod a materia separatur; unde oportet quod illud in quo suscipitur talis rei perfectio, sit immateriale; si enim esset materiale, perfectio recepta esset in eo secundum aliquod esse determinatum, et ita non esset in eo secundum quod est cognoscibilis, scilicet ut exsistens perfectio unius nata est esse in altero. Et ideo erraverunt philosophi antiqui, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes quod, secundum hoc, anima quæ omnia cognoscit, ex omnibus naturaliter (α) constitueretur : ut terra terram cognosceret, aqua aquam, et sic de aliis; putaverunt enim quod perfectio rei cognitæ in cognoscente esse habeat, secundum quod habet esse determinatum in propria natura. Non autem ita recipitur forma rei cognitæ in cognoscente; unde et Commentator dicit, 3. *de Anima* (comm. 4), quod non est idem modus receptionis quo formæ recipiuntur in intellectu possibili et in materia prima, quia oportet in intellectu cognoscente aliquid recipi immaterialiter. Et ideo videmus quod secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. Plantæ enim, et alia quæ infra plantas (β) sunt, nihil immaterialiter possunt recipere, et omni cognitione privantur, ut patet in 2. *de Anima* (t. c. 124); sensus autem recipit quidem species sine materia, sed tamen cum conditionibus materialibus; intellectus autem a conditionibus materialibus depuratas (γ) species recipit. Similiter etiam est ordo in cognoscibilibus. Res enim materiales non sunt intelligibiles, nisi quia nos facimus eas intelligibiles; sunt enim intelligibiles in potentia tantum, sed in actu intelligibiles efficiuntur per lumen intellectus agentis, sicut et colores actu visibiles per lumen solis; sed res immateriales, sunt res intelligibiles per seipsas, unde magis notæ secundum naturam, quamvis minus notæ nobis. » — Hæc ille. — Ex quo patet non solum prima pars conclusionis, immo tota conclusio.

Eamdem probationem ponit, 1 p., q. 14, art. 1 : « Cognoscentia a non cognoscentibus distinguuntur, quia (δ) non cognoscens nihil habet nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam alterius rei; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; et propter hoc dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 18), quod *anima est quodammodo omnia*. Coarctatio autem formæ est per materiam; unde et supra diximus quod formæ, secundum quod sunt magis immateriales (ε), secundum hoc magis accedunt ad quamdam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei, est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis, est modus cognitionis. Unde, in 2. *de Anima* (t. c. 124), dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem; sensus autem cognitivus est, quia est receptivus specierum sine materia; et intellectus adhuc est magis cognitivus, quia est magis separatus a materia, et im-

(α) *deest.* — *est* Pr.
(β) *qui.* — *quod* Pr.
(γ) *ad hoc quod nata sit.* — *quod natum sit* Pr.

(α) *naturaliter.* — *materialiter* Pr.
(β) *infra plantas.* — *terra* Pr.
(γ) *materialibus depuratas.* — *depuratus* Pr.
(δ) *quia.* — *et* Pr.
(ε) *immateriales.* — *materiales* Pr.

mixtus, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 4 et 6). » — Hæc ille.

Eadem probatione utitur, *Contra Gentiles* (cap. 44), lib. 1 (α), et 1. *Sentent.*, dist. 35, art. 1, in corpore.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 1, art. 1) multipliciter. — Primo loco, probat quod non oportet ponere differentiam inter actum intelligendi, etiam in nobis, a specie intelligibili.

Primo sic. Illud enim quo formaliter habetur objectum præsens per modum apparentis, est formaliter intelligere. Sed species intelligibilis facit formaliter apparere et præsentialiter objici universale et objecta omnia, secundum quod probatum est; et Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 4), dicit quod intellectus, si haberet naturaliter aliquam speciem, obstrueret intellectum, et prohiberet apparere omne aliud objectum, tamquam extraneum; unde actus speciei est repræsentare, sive objectum ut præsens exhibere (β). Ergo superfluum est, ultra speciem intelligibilem, aliam qualitatem imaginari; cum qualitas illa quæ est intelligere, non sit aliud nisi illud quo præsentialiter habetur aliquid per modum apparentis. Unde sequitur quod bis appareat objectum, semel quidem per speciem, et semel per illam qualitatem; et cum non sit aliud menti videre aliquid, quam aliquid sibi apparere, sequitur quod bis intelliget, et bis videbit; quod est omnino superfluum, et contra experientiam.

Secundo sic. Aut intelligere est aliquid præsens habere, aut præsens per speciem exsistens per prius intueri. Sed non potest dari secundum. Tum quia, intellectu non exsistente in actu considerationis, sequeretur quod esset objectum præsens menti per speciem; et ita menti res apparerent, dum non consideraret per species quas haberet reconditas penes se. Tum quia omne quod est præsens sive apparens, alicui est apparens; species autem illa nulli faceret apparere, ex quo mens non consideraret. Tum quia res posita in esse apparenti, non habet esse nisi intentionale; et ideo nullus potest eam intueri, nisi intellectus qui format eam. Nihil ergo est dictu quod species rem (γ) faciat apparere vel rem præsentet, et quod intellectus per qualitatem aliam intueatur eam; exclusa enim tali qualitate, ex quo res per speciem præsentialiter appareret, verissime videretur. Ergo non potest poni alia qualitas a specie intelligibili, quæ sit formaliter intelligere.

Tertio sic. Illa qualitas, vel erit similitudo objecti, sicut et species, vel non erit similitudo. Non primum. (α) Quia duas similitudines ponere in eadem potentia, respectu ejusdem objecti, superfluum videtur et impossibile : quia quæreretur an essent ejusdem speciei, et tunc quælibet erit intellectio, et actus cognitivus; vel erunt alterius speciei, et secundum hoc, cum ultima similitudo sit nobilior et expressior, sequeretur quod effectus æquivocus sit nobilior sua causa. Ergo qualitatem aliam ponere superfluum est, nec possibile. — Nec potest dari secundum. (β) Quia actus magis imitatur objectum et assimilatur ipsi, quam quæcumque alia similitudo; unde, 1. *Joann.*, 3 (v. 2), dicitur quod ***cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est;*** et propositio antiquorum fuit quod cognoscere est per assimilationem, immo non est aliud cognoscere quam assimilari.

Quarto sic. Commentator, 2. *de Anima,* commento 121, dicit quod intentiones rerum in anima, sunt comprehensiones; et, 3. *de Anima,* commento 18, dicit quod « abstrahere, nihil aliud est quam facere intentiones intellectas; intelligere vero, nihil aliud est quam recipere has intentiones ». Sed intentiones quas facit intellectus agens, sunt species intelligibiles. Ergo illæ eædem sunt intellectiones. Unde manifeste patet quod nec Philosophus, nec Commentator, posuerunt alias species præter ipsosmet actus cognitivos. — Hæc ille.

Secundo loco, probat quod intelligere nullo modo sit agere per speciem intelligibilem.

Primo sic. Illud non est formaliter intelligere, quo non habet intellectus rem præsentem sibi in esse apparenti. Sed per recipere speciem, aut per agere, non habet intellectus rem sibi præsentem in esse apparenti. Aliud enim est species, et aliud recipere speciem, et aliud per speciem agere aliquid absolutum, et aliud illud absolutum. Quamvis ergo per speciem, vel per absolutum, possint res esse præsentes, nihilominus per agere, aut recipere speciem, non possunt res esse præsentes, cum ista sint quidam respectus. Ergo non est possibile quod intelligere formaliter sit pati, aut recipere speciem, aut agere per eam.

Secundo. Quo non exsistente non minus intellectio remanet, non videtur ad intellectionem formaliter pertinere; quia, transeunte formalitate rei, non potest res manere. Sed, exclusa omni receptione, et omni actione, dum tamen intentio intellecta qua intellectus fit formaliter intelligens, sit, adhuc intelligere remaneret in actu; dato enim quod ab æterno

(α) *per totum.* — Ad. Pr.
(β) *sive objectum ut præsens exhibere.* — *suum objectum ut præsens exemplare* Pr.
(γ) *rem.* — *tunc* Pr.

(α) *Tum.* — Ad. Pr.
(β) *Tum.* — Ad. Pr.

esset in intellectu absque omni productione, posito etiam quod remaneret transeunte actione seu pati atque receptione, semper intelligere remanebit. Ergo non est verum quod intelligere sit formaliter agere vel pati.

Tertio sic. Illud quod componitur ex aliquibus tamquam ex materia et forma, non videtur consistere in agere vel pati. Sed Commentator dicit, 3. *de Anima,* commento 20, quod intellectus in actu componitur ex intellectu materiali tamquam ex materia, et intentione intellecta tamquam ex forma; et resultat unum compositum ex eis, sicut ex materia et forma. Et infra, subdit quod, sicut esse sensibile componitur ex materia et forma, et dividitur in hæc duo, sic esse intelligibile debet dividi in consimilia his duobus, scilicet in aliquod simile formæ, et in aliquod simile materiæ. Ergo non plus consistit intelligere in agere vel pati, quam esse album, aut aliud sensibile compositum consistat. — Hæc ille.

Quarto etiam contra eamdem conclusionem arguit in 2. *Sentent.* (dist. 11, q. 3, art. 1), sic. Impossibile est, respectu ejusdem, ponere duas similitudines realiter differentes in eodem intellectu. Sed species est quædam perfecta similitudo rei; et similiter intellectio. Ergo impossibile est quod species et intellectio differant realiter. Major patet. Quia : vel istæ duæ similitudines essent distinctæ solum numeraliter, et si sic, tunc duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem; aut erunt alterius rationis, et tunc una erit perfectior alia, et virtute continebit eam, sicut perfectum continet imperfectum virtute. Sed impossibile videtur quod duo accidentia, quorum unum continet aliud in virtute, sint distincta in eodem subjecto, sicut tepiditas et calor in summo. Igitur species, quæ est similitudo rei imperfecta et remissa, non poterit esse in eodem intellectu distincta ab intellectione, quæ est in eodem perfecta et expressa similitudo objecti ejusdem.

Quinto. Quia hæc est intentio Aristotelis, 3. *de Anima* (t. c. 3), ubi dicit quod sicut anima est omnia sensibilia per sensum, ita est omnia intelligibilia per intellectum; ita quod, sicut per actum sentiendi est omnia sensibilia, ita per actum intelligendi est omnia intelligibilia. Sed anima non est omnia sensibilia realiter; non enim per actum videndi lapidem, reducitur ad esse lapidis; ergo hoc est tantum per assimilationem, in quantum per actum sentiendi assimilatur rei sensatæ. Ergo similiter, ex parte intellectus, anima est omnia intelligibilia per intelligere, non quod per (α) intelligere reducatur ad esse et naturam rei intellectæ realiter, sed tantum per assimilationem; quia per intelligere, quod est expressa similitudo rei, assimilatur ipsi rei. Tunc arguitur sic : Anima per unam potentiam est assimilabilis uni objecto, mediante unica similitudine tantum; sed per nullam aliam potentiam quam per intellectum, anima assimilatur rei intellectæ; igitur, mediante unica similitudine tantum; sed illa est actus intelligendi; igitur in intellectu non est alia similitudo objecti, quam ipse actus. Minor probatur per Augustinum, 11. *de Trinitate* (cap. 2), dicentem quod visio est simillima rei de qua gignitur.

Sexto sic. Quia tunc oporteret ponere quod intellectus esset duæ potentiæ : quia anima per intellectum bis assimilaretur objecto, semel per speciem, et semel per actum; per unam autem potentiam, anima uno modo assimilatur objecto.

Septimo sic. Species ponitur in intellectu ad repræsentandum objectum, et faciendum ipsum esse præsens intellectui, et exhibendum ipsum in esse præsentiali. Sed hoc maxime competit intellectioni. Igitur non videtur quod sit ponenda alia species ab intellectione.

Octavo. Impossibile est ponere, respectu ejusdem objecti, duas intellectiones vel cognitiones in eodem intellectu. Sed, si ponatur species in intellectu distincta ab actu intelligendi, tunc necessario erunt in intellectu duæ comprehensiones vel cognitiones de eadem re. Igitur, etc. Major probata est in simili, superius : quia, vel illæ cognitiones essent ejusdem rationis, vel alterius. Minor patet : Quia non est minoris abstractionis et vitalitatis species in intellectu, quam in sensu. Sed species in sensu, secundum propriam ejus rationem, habet quod sit formaliter sensatio et comprehensio. Ergo hoc non est negandum a specie in intellectu. Minor patet per Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 121), et Commentatorem, commento 121. Philosophus enim dicit quod sensus recipit formas sine materia; et Commentator, exponens illud, dicit quod hæ formæ sunt in sensu sensationes et comprehensiones veræ, sed non in re extra; coloratio enim in pariete non est comprehensio coloris, sed coloratio in sensu est comprehensio; quare, etc. — Dicetur quod loquitur non de specie, sed de visione. — Contra. Ipse videtur loqui de eadem forma, comparata ad sensum et ad rem extra. Si ergo (α) forma aliqua comparata ad sensum, non esset vera sensatio, non distingueretur (β) universaliter inter speciem comparatam ad sensum et ad medium, per hoc quod in medio non est sensatio, in sensu autem est sensatio. Dicetur enim sibi quod omnis forma comparata ad sensum, non oportet quod sit sensatio.

Nono. Quia nihil aliud requiritur ad hoc quod aliqua forma sit vera comprehensio, nisi quod per ipsam exhibeatur objectum in esse objectivo præsentialiter, quod est esse intentionale; habere enim sic

(α) *per.* — Om. Pr.

(α) *Si ergo.* — *significatur.* Pr.
(β) *non distingueretur.* — *nisi distingueret* Pr.

objectum præsens, est ipsum cognoscere, et e converso. Sed species, in quantum est similitudo rei, habet, ex propria conditione, quod exhibeat rem præsentem in acie cogitantis (α), et non in esse reali; igitur in esse objectivo. Igitur ex propria conditione habet quod sit vera comprehensio. — Dices : Non quælibet exhibitio rei in esse præsenti, est comprehensio; sed sola exhibitio quæ est penes esse judicatum, talis dicitur intellectio. — Contra. Judicium quo potentia dicitur judicare de re cognita, non est aliud quam cognitio ipsa, qua res judicatur præsens in prospectu mentis; omne (β) igitur illud quo sic ponitur res in prospectu mentis, vera cognitio est. — Dices quod species non exhibet rem in prospectu mentis, sed tantum actus. — Contra. Ubi est eadem ratio, ibi est illud idem quod sequitur ex tali ratione. Sed actus intelligendi habet quod exhibeat rem præsentem in prospectu mentis, quia est vera similitudo rei. Hoc autem convenit speciei; ipsa enim est rei similitudo, licet non ita clara. Igitur ipsa species vere exhibet rem præsentem; et per consequens, est vera intellectio rei.

Decimo sic. Quæro : ad quid ponitur alia species ab intellectione? Aut ut suppleat vicem objecti in ratione terminantis, aut in ratione formalis principii actus elicitivi. Sed nec sic, nec sic. Igitur. Major patet ex opinionibus diversis. Omnes enim opiniones solemnes ponunt speciem : vel in ratione termini actus; ideo dicunt aliqui quod in visione beatifica non requiritur species, quia ibi non terminatur actus ad speciem, sed ad essentiam divinam immediate; aut ponitur in ratione principii elicitivi actus cum intellectu, secundum alios. Minor patet. Primo, quod non requiritur in ratione terminantis : Quia actus quo intelligo rosam, non terminatur ad speciem rosæ; alias omnis intellectio, quæ esset mediante specie, esset actus reflexus; terminaretur enim immediate ad aliquid in intellectu. Similiter, non esset tunc notitia, nec scientia de rebus, nec propositiones verificarentur immediate de rebus; immo, hæc propositio falsa esset : triangulus habet tres angulos, in quantum comparatur ad intellectum enuntiantem. Similiter, sensus immediate terminatur ad res extra; nam immediate judicat res quæ sunt extra, alias sensatio esset actus reflexus; ergo multo magis intellectus judicat primo de rebus ipsis. — Confirmatur. Quia alias sequitur necessario error Averrois, de unitate intellectus : quia, cum intelligo rosam simpliciter, non intelligo hanc vel illam; secundum intellectum est ens simpliciter (γ), non particulatum; igitur actus erit ens simpliciter, non particulatum; quia objectum ideo habet tale esse simpliciter, quia actus habet esse simpliciter (α). Sed ratio magis concludit, in proposito : quia, si species rosæ esset illud quod immediate terminat actum intellectus, igitur species rosæ est ens simpliciter, non particulatum. Ex quo sequitur quod intellectus erit ens simpliciter, non particulatum, et sic unus in omnibus; nisi ponas quod subjectum est unum numero particulatum, et non ejus accidens; quod est falsum. Item, intellectus intelligendo rosam, aut sistit in specie rosæ, aut procedit ultra de specie ad res; si primo modo, sequitur quod omnis intellectus est de solis accidentibus intellectus nostri; si secundo modo, sequitur quod omnis actus intellectus est discursivus; quæ ambo sunt falsa.

Secundo probatur alia pars minoris, scilicet quod non requiratur species in ratione elicientis actum una cum intellectu : Quia impossibile est effectum in perfectione excedere suam causam æquivocam; sed intellectio est perfectior ipsa specie; igitur impossibile est quod sit effectus æquivocus ipsius speciei. Nec potest esse effectus univocus; cum sit alterius rationis; alias duo accidentia ejusdem speciei essent in eodem. Igitur. — Dicetur quod non est inconveniens quod effectus excedat in perfectione suam causam partialem et minus principalem; species autem, respectu intellectionis, est causa minus principalis et partialis; quia concurrit ibi intellectus ut causa magis principalis. — Contra. Actio simplex habet unum principium quo elicitivum simpliciter; sed actio qua producitur intellectio, est simplex; igitur habet unum principium quo simplex; igitur illud non est ista duo simul, species scilicet et intellectus. — Item, ista actio pro quanto convenit intellectui : aut est ab intellectu possibili; et hoc est impossibile : quia purum possibile in genere intelligibilium, nullam habet actualitatem; intellectus autem possibilis est hujusmodi, secundum Commentatorem, 3. *de Anima* (comm. 5). Sed ab intellectu agente, non videtur quod sit ibi species necessaria. Similiter, non videtur quare intellectus agens cum phantasmate, non possit reducere intellectum possibilem ad actum respectu intellectionis, sicut respectu speciei quam ponit in intellectu; non videtur enim quod phantasmata et intellectus agens simul, habeant majorem repugnantiam ad causalitatem intellectionis quam speciei.

Undecimo. Nam, secundum Aristotelem, 3. *de Anima* (t. c. 3), sicut se habent sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectum. Sed, secundum eum, ibidem, actio sensibilis est passio ipsius sensus; sonatio enim est auditio, et coloratio est visio. Quare, in intellectu, prima impressio formæ et phantasmatis in intellectu (β), erit ipsa intellectio.

Ad hanc intentionem multum videntur esse Aristotelis auctoritates, 3. *de Anima* (t. c. 6), ubi dicit

(α) *cogitantis*. — *cognoscibilitatis* Pr.
(β) *omne*. — *esse* Pr.
(γ) a verbo *non intelligo* usque ad *simpliciter*, om. Pr.

(α) *quia actus habet esse simpliciter*. — Om. Pr.
(β) a verbo *prima* usque ad *in intellectu*, om. Pr.

quod *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*. Item, ibidem (t. c. 2) : *Intelligere est pati*. Ista autem non essent vera, si species esset aliud ab intellectione. Item, in eodem (t. c. 37), dicit quod anima est omnia sensibilia per sensum, et omnia intelligibilia per intellectum, ut supra deductum est. Item, quia Aristoteles non fuit diminutus, et tamen nullam fecit mentionem de isto ordine speciei ad intellectionem, secundum quem, primo imprimitur species, secundo intellectio. — Dices quod immo. Ipse enim dicit quod anima, ante actum, fit de potentia essentiali in potentia accidentali; hoc autem non est nisi per speciem. — Sed hoc non valet; quia Aristoteles non intelligit ibi, quod intellectus fiat de potentia essentiali in potentia accidentali, respectu actus qui est simplex intellectio et consideratio, per aliquod inhærens intellectui. Sed intelligit hoc, respectu actus complexi, qui est considerare. Considerare enim, proprie, est unum cum alio per intellectum componere et dividere; et tunc ipse vult quod, respectu talis actus complexi, intellectus primo fiat de potentia essentiali in potentia accidentali, per aliquid inhærens; illud autem est habitus scientiæ, secundum mentem suam.

Duodecimo. Nam Commentator, 3. *de Anima* (comm. 15), in illa quæstione quam movet Philosophus : utrum intellectus intelligat se sicut intelligit alia, hoc est, per intentionem abstractam a se, sicut abstrahit ab aliis, respondet quod intellectus non est res extra in actu; quia ipsa est materialis; et ideo non est forma, quæ sit comprehensio; forma vero in intellectu, est comprehensio. Et ex hoc oritur illa famosa opinio, quod in separatis a materia, idem est intellectus, et quod intelligitur, et intellectio; et hoc pro tanto, quia intellectio non est aliud quam res ipsa, ut est abstracta a materia; sicut coloratio abstracta a materialitate in re extra, est ipsa comprehensio, non autem in re extra. Et hoc dicit Commentator expresse, 3. *de Anima*, commento 6, et 35, et 38.

II. Argumenta Henrici. — Contra eamdem conclusionem arguit Henricus, in *Quodlibeto* 4, q. 7, probando quod non est ponenda in intellectu aliqua species prævia actui intelligendi; et reduco argumenta ejus ad formam quam Scotus ponit. Arguit

Primo sic. Omnis species impressa ab objecto, repræsentat illud sub eadem ratione sub qua ab eo imprimitur; sed si imprimitur ab alio, adhuc repræsentat sub eadem ratione, quasi imprimeretur ab objecto; alioquin ejus species vera non esset. Sed species, quando imprimitur ab objecto, imprimitur ab eo ut singulare est; quia actio ejus est singularis. Igitur species impressa non repræsentat universale, nec poterit repræsentare universale, quale repræsentatur intellectui. Ergo nulla species impressa repræsentat universale intelligibile, sub ratione intelligibilis.

Secundo. Præsentia objecti est causa præsentiæ speciei, et non e converso; non enim quia species est in oculo, ideo album est præsens, sed e converso. Igitur prima repræsentatio objecti non est per speciem. Igitur superflue ponitur species, propter præsentiam objecti.

Tertio. Quælibet species, si esset in intellectu, esset forma naturaliter agens ad intellectionem. Sed multæ possunt esse simul in intellectu; quia si una ponitur ibi, et plures. Ergo omnes istæ naturaliter agerent ad intellectiones sibi correspondentes. Igitur simul essent plures intellectiones, correspondentes illis speciebus in intellectu. Si enim aliqua earum ageret naturaliter, et tamen non esset intellectio secundum eam, sequitur quod nunquam posset esse intellectio secundum eam; quia causa naturaliter agens, quando agit secundum ultimum suæ potentiæ, si non potest habere effectum, nunquam habebit.

Quarto. Quia sicut unum corpus non potest simul figurari diversis figuris, ita non videtur intellectus idem posse figurari vel formari simul diversis objectis; quod tamen sequitur, ponendo simul diversas species intelligibiles in eodem intellectu; quia species intelligibilis, est quædam figuratio intellectus ad objectum intellectum.

Quinto. Quia ex hac positione videtur sequi quod intellectus non patietur ab objecto intelligibili, ut intelligibile est, passione intentionali; sed tantum patietur passione reali, recipiendo quamdam formam, quæ erit ejus perfectio realis. Recipit enim illam speciem, ut subjectum recipit reale accidens; et ita non patietur intellectus ab intelligibili, in quantum intelligibile. Ex quo sequitur quod intelligere non erit motus rei ad animam; immo omnino intellectio erit actio absoluta, sicut forma stans in se, non habens aliquem terminum extra.

Sexto. Quia voluntas habet objectum sufficienter sibi præsens, ut circa illud possit agere, licet nihil recipiat ab objecto in se. Ita potest esse in proposito, scilicet : quod intellectus potest immediate agere circa objectum aliquod, non quod (α) ejus speciem recipiat, sed in quantum est terminativum actus ejus. — Confirmatur. Quia objectum non est præsens voluntati, nisi quia est præsens intellectui. Igitur ita erit de intellectu, respectu phantasmatis.

Septimo. Quia sensus recipit speciem sensibilis aliam ab actu, quia organum est ejusdem rationis cum medio, vel quia ista species recepta, est dispositio propinqua ad actum sentiendi. Sed neutrum istorum convenit intellectui possibili; quia ipse est virtus non organizata, et de se summe disponitur ad actum intelligendi. Igitur, etc.

(α) *ex*. — Ad. Pr.

Octavo. Quia ista est intentio Aristotelis, 3. *de Anima* (t. c. 6), ubi commendat antiquos, dicentes animam esse locum specierum, non tamen totam, sed intellectum. Hæc autem distinctio Aristotelis non videtur bona, intelligendo quod aliæ partes animæ non habent speciem; sunt enim species in parte sensitiva; sed quia aliæ partes non habent species ut loca, sed ut subjectum habet accidentia; intellectus autem habet eas ut locus, quia ut formas expressas, non autem impressas.

Nono. Quia, 3. *de Anima* (t. c. 30 et 39), dicitur quod speculamur *quod quid est* in phantasmatibus, et phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum, et nihil intelligimus sine phantasmate; et plura similia dicit ibi Aristoteles. Ex quibus concluditur quod in intellectu non est aliqua talis species : quia, si ipsa poneretur, tunc intellectus non specularetur *quod quid est* in phantasmate, sed in specie intelligibili; et similiter non oporteret illum converti ad phantasmata, sed sufficeret species intelligibilis, in qua haberet objectum præsens, ad quod converteretur.

III. Argumenta Godofridi. — Ulterius arguit Godofridus (apud Aureolum, dist. 35, q. 1, art. 1), in *Quodlibeto* 4, probando quod intelligere non est nisi recipere speciem.

Primo. Quia illud ad quod aliquid est per se in potentia, illud habet esse in eo ab agente proportionali, et non aliud. Sed virtus apprehensiva, per se solum est in potentia ad cognitionem, ut patet per Augustinum, 11. *de Trinitate*, cap. 2 : *Ipsa forma quæ visui imprimitur, visio vocatur;* organum etiam convenit cum medio, et in immutatione, quia sunt ejusdem diaphaneitatis.

Secundo sic. Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 2), dicit quod *intelligere est quoddam pati*. Sed illud pati non est aliud quam perfici, recipiendo speciem; non enim est talis passio abjectiva, 2. *de Anima* (t. c. 57). Ergo nihil aliud est intelligere quam receptio speciei.

Tertio sic. Nulla res per potentiam cognitivam est in potentia, nisi ad actum cognoscendi. Sed anima per intellectum est in potentia ad speciem intelligibilem. Ergo species intelligibilis, ut recepta, est actus intelligendi.

Quarto. Impossibile est subjectum recipiens aliquam formam, movere se per eam ad actum ulteriorem. Sed intellectus possibilis recipit speciem intelligibilem ab objecto. Ergo non movet se per speciem ad alium actum cognoscendi; et ita actus cognoscendi est ipsa receptio speciei.

Quinto. Sicut se habet intelligi ad intelligibile, sic intelligere ad intelligentem. Sed intelligi, respectu objecti intelligibilis, significatur ut passio; est tamen vera actio, quia intelligibile nihil patitur dum intelligitur, sed potius videtur objectum agere in intellectum. Igitur intelligere, in intelligente, erit recipere et pati, quamvis significetur active.

Sexto. Intelligere, est illud quo intellectus dicitur formaliter intelligens. Sed non dicitur intelligens ex hoc quod causat intellectionem; alioquin phantasma et intellectus agens dicerentur intelligentia, cum causent intellectionem; et iterum causans albedinem diceretur album; quod non est verum. Ergo intelligere est intellectionem recipere.

Septimo. Simplicius dicit, super *Prædicamenta*, cap. *de Agere*, quod quædam sunt quæ re et figura sunt habentia facere, ut verberare; quædam autem non re quidem, sed figura, passiva sunt, ut intelligi et videri; quædam autem econtra, ut intelligere et videre. Sed hoc non esset verum, nisi intelligere esset pati, recipiendo speciem. Igitur.

IV. Argumenta aliorum. — Contra eamdem conclusionem arguunt alii, ut recitat Scotus (dist. 3, q. 7), probando quod intellectio non est aliud a specie intelligibili.

Primo, auctoritate Augustini, 11. *de Trinitate*, cap. 2, ubi vult quod illa *forma quæ visio vocatur, a solo corpore gignitur, quod videtur*. Sed quod gignitur a solo corpore, est species. Igitur illa species est visio, secundum Augustinum.

Secundo. Quia, secundum Philosophum, 2. *de Anima* (t. c. 138), idem est sonatio et auditio; quia idem actus activi et passivi, per ipsum, 3. *Physicorum* (t. c. 18). Sed sonabile in actu, causat speciem soni in aure. Ergo illa species est eadem cum auditione; et ita species sensibilis et sensatio idem sunt.

Tertio. Quia effectus æquivocus non potest excedere causam æquivocam in perfectione, sed necessario deficit ab ea. Sed, si intellectio esset aliud a specie intelligibili, esset ejus effectus æquivocus; et constat quod est perfectior specie intelligibili.

Quarto. Quia tunc species esset magis potentia intellectiva, quam intellectus; et ita ipsa separata haberet eumdem actum, sicut calor separatus calefaceret.

Quinto. Quia tunc intellectio non videretur propria perfectio intellectus. Quia nihil videtur essentialiter ordinari ad illam operationem, ad cujus principium se habet in potentia contradictionis, sicut ad accidens per accidens. Sed, secundum istam opinionem, ita se haberet intellectus ad speciem intelligibilem, quæ esset principium intellectionis. Igitur.

Sexto. Quia tunc non oporteret in intellectu ponere aliquem habitum. Tenet consequentia. Quia habitus non ponitur præcise ad patiendum, et maxime in passo summe disposito ad formam; non enim oportet facilitari ad recipiendum, quod in se est summe dispositum. Sed intellectus summe est dispositus ad quamcumque intellectionem; quia nihil habet contrarium. Igitur non oporteret ponere aliquem habitum in intellectu, si solum esset passivus

respectu intellectionis, et species esset activa illius.

Septimo. Quia, si species intelligibilis esset ratio formalis omnis intellectionis, nunquam aliqua complexio intellectus esset falsa, cui assentitur tanquam veræ. Probatur consequentia : Quia, si species intelligibilis causat intellectionem effective, et naturalis causa non agit nisi secundum naturam illam qua est in actu, species intelligibilis nunquam causabit aliquam actionem in intellectu, nisi conformem ipsi speciei, et ita nunquam causabit compositionem falsam, repugnantem rationi terminorum, quorum species sunt in intellectu; aut si quodam modo potest, sicut per unum oppositum cognitum potest aliud oppositum cognosci, hoc non est nisi quia per unam compositionem veram, potest cognoscere oppositam esse falsam ; sed nunquam eadem species causabit aliquam intellectionem falsam tanquam veram, vel e converso. — Et si dicat quod species false repræsentat opposita, ideo causat falsam intellectionem in intellectu, sequitur quod (α) eadem species manens eadem (β), nunquam potest causare assensum oppositum; et ita non poterit intellectus eamdem complexionem comprehendere, nunc ut veram, nunc ut falsam (γ).

Octavo. Quia, si sic, non apparet quomodo fiat discursus intellectualis, sive syllogizando vel arguendo, si species causat omnem intellectionem ; non enim est intelligibile quomodo talis species causat omnem discursum.

Nono. Quia, secundum Philosophum, intellectio est actio immanens. — Et si dicatur quod intelligere, secundum modum significandi grammaticalem, significat active, et intelligi passive; tamen, secundum rem, intelligere est passio, et quod intelligitur est agens. Quid autem intelligere habeat de ratione actionis? Dicitur quod intelligere significat aliquid, non ut habet esse in subjecto absolute in se, sed quasi tendens ad alterum, ut in (δ) objectum, sive ut in terminum ; et quia actionis est procedere ab agente, et tendere in passum, ideo tales perfectiones, quæ in re sunt passiones tantum, dicuntur actiones immanentes, hoc est, in eo manentes, quod denominatur ab eis per modum actionis (ε). — Contra. Philosophus, distinguens actionem a factione, 6. *Ethicorum* (cap. 4), et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), assignat diversa principia propria actioni et factioni; quod non oporteret, si intelligeret quod illud quod significat esse actionem esset passio : quia tunc non oporteret sibi assignare principium activum proprium. Non enim oporteret prudentiam esse habitum activum, sicut ars est habitus factivus, si actio nihil esset nisi forma quædam recepta in eo quod dicitur agens.

Decimo. Quia, si sic, non apparet quomodo causabuntur intentiones logicæ, vel relationes rationis, si species intelligibilis causat omnem intellectionem. Quodlibet enim causatum ab eâ, erit reale; quia illa dicitur intellectio realis, quæ causatur immediate a re, vel specie repræsentante rem in se. Igitur nulla intellectio causabit intentiones logicas, vel relationes rationis; quia intellectus, nullo actu suo poterit conferre objectum ad aliud; quæ collatio causat relationem rationis, vel intentionem illam in objecto.

Undecimo. Quia, si sic, non apparet quomodo intellectus reflectatur super actum suum, aut quomodo erit in potestate reflectentis. Actus enim primus, est objectum secundi actus; ergo movet intellectum ad illum actum, et est in illo. Si enim species causans aliquam intellectionem, habet naturaliter causare reflexionem super illum actum, pari ratione et reflexionem reflexionis; et sic in infinitum. Si autem non habet causare reflexionem, sed tantum actum absolutum, et postea (α) occurrat alia species, non videtur possibile assignare quomodo posset esse aliqua reflexio super aliquem actum.

V. Argumenta Durandi. — Ulterius arguunt Durandus et quidam alii (apud Aureolum, dist. 35, q. 1, art. 1), probando quod actus intelligendi, nihil absolutum addat ad potentiam, sed tantummodo respectum ad objectum.

Primo sic. Illa quæ ex opposito distinguuntur, non possunt esse unum et idem. Sed actus primus et actus secundus distinguuntur, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 2); et actus primus est forma absoluta. Ergo actus secundus et operatio erit forma respectiva.

Secundo. Si operatio sit forma absoluta, proceditur in infinitum, cum omnis forma absoluta possit habere operationem. Sed hoc est inconveniens. Ergo non est possibile quod operatio intellectus sit forma absoluta.

Tertio. Sicut se habet lucere ad lucens, sic intelligere ad intelligens; utrumque enim est actus immanens, lucere quidem ipsius lucis, et intelligere ipsius intellectus. Sed manifestum est quod lucere non est aliquod absolutum additum luci, sed differt in solo modo significandi. Igitur nec intelligere, aliquid addet ad intellectum.

Quarto. Omne absolutum potest Deus separare, et facere sine subjecto. Sed non potest intelligere ab intellectu separare. Igitur non est aliquod absolutum.

Quinto. In nullo absoluto possunt adunari contraria. Sed eodem actu sentiendi videtur album et nigrum. Igitur videre non potest poni aliqua forma absoluta ; et multo minus intelligere.

(α) *in.* — Ad. Pr.
(β) *eadem.* — Om. Pr.
(γ) *nunc ut veram, nunc ut falsam. — nec ut ubique velut falsam* Pr.
(δ) *in.* — Om. Pr.
(ε) *dicuntur esse actiones immanentes.* — Ad. Pr.

(α) *et postea.* — *ut prius* Pr.

VI. Argumenta Joannis de Ripa. — Ulterius arguit Joannes de Ripa, in suis *Determinationibus*, probando quod intelligere, vel percipere, non sit formaliter aliquid productum a potentia intellectiva creata.

Primo sic. Quia intellectus divinus non est formaliter activus vel passivus. Igitur nec intellectus creatus. Antecedens supponit se probasse. Sed consequentiam probat : quia esse intellectivum creaturæ, est quædam participatio et imitatio intellectus divini ; et ideo, si attendatur esse perfectionem in intellectu creato penes participationem et propinquitatem ad esse intellectivum immensum, igitur, sicut intellectivum immensum sic est formaliter perceptivum quod est neutrum ad esse activum et passivum, ita omne intellectivum creatum.

Secundo sic. Si quodlibet perceptivum posse, est formaliter activum, et non econtra, scilicet quod non omne esse activum, est per se activum; ergo esse perceptivum, ad esse activum aliquid addit. Vel ergo illud est esse formaliter activum ; et tunc sequitur quod posse perceptivum, est magis activum posse, quam quandocumque activum posse non perceptivum; quod notum est esse falsum. Si autem illud esse non est formaliter activum, ergo esse perceptivum, ut sic, non est formaliter activum. Et idem argumentum potest fieri de esse passivo.

Tertio sic. Si posse perceptivum intellectivum, est formaliter activum ; vel igitur realiter in esse productivum ; et hoc patet esse falsum. Si intentionaliter, præcise contra. Nam quodlibet esse activum reale, majorem perfectionem ponit realem in re, quam esse activum intentionale. Sed non quodlibet activum reale, est majoris perfectionis realiter, immo formaliter, quam esse perceptivum. Ergo esse perceptivum, non est formaliter esse activum intentionaliter. Major patet : nam quodlibet esse activum, per quod perfectius continetur creatura, cæteris paribus, est esse activum perfectius; sed nullum esse intentionale, est tam perfectum sicut esse reale ; igitur, etc. Minor patet : nam esse perceptivum et intelligibile, est perfectio specierum superiorum ; esse vero activum, indifferenter respondere potest inferioribus speciebus. — Quod etiam perceptivum non sit substantialiter passivum, probatur : Nam esse perceptivum, est denominatio perfectionis simpliciter; sed esse passivum, est denominatio imperfectionis, in quocumque ente ; igitur, etc.

Secundo loco, probat quod nulla perceptio creaturæ, est formaliter aliquid activum a potentia perceptiva.

Primo. Quia si aliqua qualitas, per hoc quod agitur ab intellectu, est intellectio (α), sequitur quod quidquid intellectus immediate continet causaliter, est immutativum vitaliter intellectus. Ergo eadem est omnino continentia vitalis et causalis, in intellectu ; et per consequens, posse intelligere, est formaliter posse activum ; et posse activum intellectus, est formaliter posse perceptivum ; cujus oppositum est probatum.

Secundo. Si aliqua qualitas est intellectio, hoc est quia est similitudo objecti, in qua repræsentative relucet objectum. Sed ad hoc quod intellectus intelligat per hujusmodi qualitates, sufficit quod talis qualitas inexsistat intellectui, et sit sufficiens similitudo objecti ; nam tunc objectum sufficienter repræsentatur intellectui. Sed per agere intellectus, talis qualitas non plus habet quod sit similitudo objecti, quam per agere objecti ; immo minus, cum talis qualitas sit similitudo objecti essentialiter; et ideo a quocumque habeatur vel agatur, dummodo sit, remanet æque similitudo. Ergo, dato quod intellectus non agat, dummodo talis qualitas inexsistat intellectui, sufficienter est intellectio.

Tertio. Si per agere intellectus, talis qualitas est intellectio ; ergo, si intellectus agat secundum ultimum sui posse ad hujusmodi qualitates, talis qualitas est summa intellectio possibilis correspondere intellectui. Consequens est falsum ; nam, cum intellectio naturalis magis sit in potestate intellectus quam supernaturalis, staret aliquam visionem naturalem, esse perfectiorem cognitionem intellectus visione beatifica.

Quarto. Sequitur quod visio intenderetur penes agere intellectus ; ergo, quantumcumque variaretur lumen gloriæ, dummodo remaneret idem gradus influxus intellectus, semper remaneret idem gradus visionis. Consequens est omnino absurdum ; nam tunc intellectus potius beatificat se active, quam beatificetur a Deo immediate, vel per quodcumque donum collatum.

Quinto. Sequitur quod, data tali qualitate, quæ est visio beatifica, per remissionem agere intellectus, hujusmodi qualitas non remissa, nec aliter inexsistens, informative remitteretur in esse visionis ; et per consequens, tale agens ad hujusmodi qualitatem esse visibilem, est intellectus. Ergo intellectus totaliter beatificat se active et effective ; quoniam, si aliqua concurrunt ad hujusmodi qualitatem, non tamen ad ipsam esse visibilem.

Sexto. Nam sequitur quod quidquid est vel esse potest immediate terminus agere intellectus, potest esse intellectio ; et consimiliter, quidquid potest esse immediate terminus volitionis. Consequens est falsum ; nam cum immediatus terminus actionis voluntatis et intellectus divini ad extra, sit creatura, sequitur quod creatura est intellectio et volitio ipsi Deo. — Confirmatur. Nam A qualitas, per hoc est cognitio, quia agitur a potentia cognitiva ; ergo, a quacumque potentia cognitiva A agatur immediate, erit ejus cognitio ; ergo, si A immediate agitur ab intellectu divino, A erit sibi cognitio. Et similiter de

(α) *intellectio*. — *intellectus* Pr.

voluntate. Ergo, cum quælibet creatura immediate agatur a Deo per intellectum et voluntatem, sequitur quod quælibet est cognitio et volitio. Immo, sequitur quod quælibet creatura est infinite cognitio et volitio. Si enim penes agere intellectus attenditur esse cognitionis, et non penes suum esse essentiale, sequitur quod quidquid est infinite ab intellectu, quantumcumque sit finitum in esse, erit infinite cognitio. Ergo, cum quælibet creatura infinite sit a Deo per intellectum et voluntatem, infinite est cognitio et volitio.

Septimo. Nam si sic, cum esse intellectivum creaturæ sit quædam participatio increati intelligere, sequitur quod proportionaliter est in Deo. Ergo intelligere divinum est intelligere, quia agitur a divino intellectu. Consequens est falsum.

Octavo. Nam, secundum Philosophum, intellectus possibilis non est aliquo modo activus; est tamen perceptivus. Ergo nihil est perfectio alicui potentiæ, per hoc quod agitur ab illa potentia perceptiva.

Tertio loco probat quod stat aliquid esse intellectionem intellectui creato, et tamen non informare intellectum.

Primo sic. Nam, de facto, aliquid est vitalis perceptio animæ humanæ unitæ carni, et non informat, scilicet actus potentiæ sensitivæ : quia talis actus non informat immediate animam, nec potentiam vitalem, sed organum, vel compositum ex organo et potentia visiva ; et tamen immediate immutat animam, vel potentiam. Quod enim immediate immutet animam, patet : quia stat animam non uniri informative corpori, et tamen vitaliter immutari per sensationes; ergo. Assumptum patet de animabus damnatis in inferno, quæ, secundum Augustinum, 12. *de Civitate Dei*, patiuntur dolorem corporalem per ignem corporalem. Alibi etiam ponit quod omnis dolor primo inest animæ, et quod ipsa sola dolet, quamvis aliquando doleat in corpore. Quod autem hujusmodi sensationes non sint immediate subjective in anima, patet : nam tales qualitates sunt materiales et extensæ ; ergo non sunt subjective in anima rationali. Quod enim sint materiales, patet : nam si essent qualitates indivisibiles et inextensæ, tunc, cum pes læditur, non plus esset dolor in pede, quam in alia parte corporis, nec anima plus doleret in pede, sed in seipsa; cujus oppositum ostendit Augustinus, et experientia docet. Patet ergo differentia inter vitalem immutationem et habitudinem in formis : quoniam per vitales sensationes, corpus, et non anima, informatur; e converso vero, anima, et non corpus, immutatur vitaliter; compositum vero vitaliter immutatur, sed per animam ut per partem sui vitalem, cui primo competit.

Secundo ad idem. Quia impossibile est aliquod (α) per informationem correspondens alicui, esse eligibilius in subjecto in quo est, quam sit eligibile in se ; nam impossibile est aliquam formam per sui communicationem intensius perficere aliquid, quam in se sit perfecta. Sed quælibet sensatio, vel cognitio, aut vitalis immutatio, est in se quædam essentia non vitalis, secundum suum esse essentiale ; et tamen vitaliter habetur a potentia vitaliter immutata per ipsam. Ergo perfectius habet tale esse potentia, quam habeat dicta forma. Ergo nulla potentia vitalis, in quantum hujusmodi, habet illam formam informative, sed perfectiori modo, puta intentionaliter et perceptive.

Tertio sic. Quidquid per sui communicationem reddit aliquid aliquale, prius est essentialiter tale; sicut albedo prius est essentialiter albedo, quam reddat aliud album formaliter per sui communicationem ; et prius habet actum albedinis in se, quam aliquid habeat talem actum per sui communicationem. Sed nulla cognitio, vel volitio, est qualitas prius in se hujusmodi ; aliter per prius esset sibi visio, vel cognitio, quam alteri. Igitur. — Confirmatur. Nam nulla res per communicationem sui potest fieri ita unum in aliquo, sicut est unum in sui natura ; igitur nulla potest communicare formaliter alteri, esse quod non correspondeat sibi essentialiter, respectu suæ naturæ ; igitur, si videre non correspondet alicui qualitati in se consideratæ, sequitur quod sola informatione non potest reddere aliquid formaliter tale. — Confirmatur. Quoniam si qualitas quæ est visio, per communicationem sui esse reddit potentiam formaliter videntem, sequitur quod videre, tamquam actus formalis, per prius corresponderet sibi essentialiter et objective, quam tali potentiæ cognitivæ ; et sic qualitas separata videret.

Quarto. In Deo intellectus est forma perceptiva, et tamen nec passiva, nec receptiva. Ergo intellectus creatus, cum sit quædam participatio divini intellectus, est potentia formaliter perceptiva, et non receptiva. Ergo, si habitudo receptivi necessario est sibi annexa cum alia, una (α) est habitudo ejus ut potentiæ perceptivæ ad actum, et alia ut potentiæ subjectivæ ; et per consequens, cum in divinis communicatio sub gradu immenso, puta habitudinem primam esse sine secunda, non est contradictio, ita non est contradictio (β), ut potentia creata actuetur ut potentia perceptiva, quod est per vitalem immutationem, absque hoc quod subjective informetur.

Quinto. Propter realem identitatem divini intellectus ad suum intelligere, non requiritur informatio, ad hoc quod intellectus divinus intelligat ; sed bene in creaturis. Igitur, si in creaturis intellectus transiret in realem identitatem, vere intelli-

(α) *esse.* — Ad. Pr.

(α) *una.* — Om. Pr.
(β) *ita non est contradictio.* — Om. Pr.

geret modo quo intelligit intellectus divinus. Ergo nunc, cum actus intelligendi non sit minus idem sibi ipsi quam tunc intellectus esset idem realiter actui, sequitur quod nunc talis actus intelligit in sui natura, immo perfectiori modo quam intellectus intelligat; quoniam ipse essentialiter et identice, intellectus vero solum informative. Ergo intellectus noster non intelligit nunc per informationem illius actus intelligendi; et (α) sequitur quod ille actus intelligit.

Sexto. Stat A potentiam, respectu B operationis vitalis, habere summam unitatem essentialem, et B incipere vel desinere esse intellectionem, A uniformiter manente in esse essentiali. Igitur B non reddit potentiam intelligentem, propter sui identitatem; et multo minus per informationem potentiæ, reddet eam formaliter intelligentem. Assumptum probatur. Sit enim A aliqua separata intelligentia : sicut ipsa est habitualis notitia sui, per hoc quod est per se intellectualis, sufficienter præsens intellectui; ita potest esse sui cognitio actualis, sicut patet per Augustinum, 6. *de Trinitate.* Sit ergo A anima separata, habens B verbum adæquatum : de sua essentia B est idem essentialiter cum A; tamen stat B esse et non esse verbum actuale ipsi A; stat enim eam esse, et nihil cognoscere actu; sicut patet de anima conjuncta corpori. Ergo stat cum ista identitate essentiali, quod B incipiat esse cognitio ipsi A. Quod autem anima, vel substantia separata, sit notitia sui, dicit esse de mente Augustini, 9. *de Trinitate,* cap. 2, sic dicentis : *Est,* inquit, *quædam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia ejus, quod est proles ejus, ac de seipsa verbum ejus, et amor; et hæc tria unum et una substantia.*

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 1, art. 2) multipliciter, vel saltem aliorum argumentis consentit.

Primo sic. Posita causa, ponitur effectus. Sed anima intellectiva unitur materiæ, et individuatur per eam secundum sic ponentes. Ergo arctabitur, et limitabitur, et tolletur ab ea virtus cognitiva, quamdiu unitur materiæ, si conclusio illa procedat.

Secundo. Gaudium et tristitia, et cæteræ passiones quæ voluntati debentur, sunt quædam abstracta a materia. Sed manifestum est quod nec sunt cognitiva, nec cognitionis principia. Ergo non est verum quod immaterialitas det alicui quod sit cognitivum.

Tertio. Si immaterialitas est causa quod natura aliqua sit cognoscens : aut erit ratione privationis quam immaterialitas importat; aut ratione illius positivi in quo fundatur. Sed non potest dici primum; quia nulla privatio est causa positivi. Nec potest dari secundum; quia ipsamet natura intellectualis, est illud super quod fundatur privatio, ita quod intellectualitas inest illi naturæ in primo modo dicendi per se, sicut essentialis differentia; manifestum est autem quod differentia non habet causam nec medium, cum diffinitio et partes diffinitionis immediate dicantur de diffinito. Ergo, in nullo intellectu, verum est quod immaterialitas sit causa quod natura aliqua sit cognoscens.

Quarto. Eadem est ratio intelligibilis et intellectus (α), secundum eos. Sed intelligibile potest esse materiale; quia philosophia naturalis tractat de rebus materialibus. Ergo non apparet quod immaterialitas sit causa quod aliquid sit naturæ cognitivæ.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra primam conclusionem primo loco inducta, respondetur

Ad primum, negando majorem. Non enim res formaliter apparet per aliquid absolutum, sed per respectum. Sicut res formaliter dicitur visa vel scita per respectum visibilitatis, vel hujusmodi; ita res apparens, formaliter apparet per respectum apparentiæ, qui est respectus rationis rei cognitæ ad cognitionem, vel scientiam, vel cognoscentem. Concedo tamen quod intelligere est productio verbi, quod est fundamentum et causa illius respectus, et est ratio quod res actualiter appareat; sed species intelligibilis, est causa quod aliquid appareat habitualiter. Tunc igitur ad argumentum, conceditur quod res apparet actualiter per intelligere, sicut per illud quod est productio verbi, quod est proximum fundamentum apparentiæ. Et in hoc sensu negatur minor; species enim non facit rem actualiter apparere, sed est causa proximi fundamenti actualis apparentiæ, scilicet verbi.

Et ad illud quod dicit : si intellectus haberet naturaliter, etc.; — dico quod hoc non esset quia species faceret rem actualiter apparere, cujusmodi est species, sed quia illa species, ex quo esset connaturalis, non subesset imperio voluntatis, immo semper actuaret intellectum, quantum posset; illa autem sic actuante intellectum, nulla alia species posset eum actuare; quia, sicut impossibile est idem corpus simul diversis figuris terminari, ita impossibile est intellectum simul diversis speciebus actuari, ut dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 85, art. 4 : quia « impossibile est idem subjectum simul per-

(α) *et.* — Om. Pr.

(α) *intellectus.* — *intellecti* Pr.

fici pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles, sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res, quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo (α) quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus, ad intelligendum diversa in actu. » Idem ponit, q. 58, art. 2; et dat exemplum (ad 2um) de corpore respectu figurarum, et de intellectu respectu specierum.

Sed forte dicet aliquis, quod ex hoc sequitur quod nunquam intellectus habeat nisi unam speciem; et sic, vel non intelligit nisi illud cujus illa est species, vel, si aliud intelligat, prima species corrumpetur; et ita videtur quod species non manet in intellectu, nisi dum actu intelligit; quod videtur error Avicennæ. — Respondet sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 74, dicens quod « intellectus est in actu perfecto secundum species intelligibiles, cum considerat actu per eas; cum autem non considerat actu per eas, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum ». — Hæc ille. — Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 2, ad 5um. — Similiter, *de Veritate*, q. 8, art. 14, dicit : « Omnes species intelligibiles, sunt unius generis, quantumcumque res quarum sunt, sint generum diversorum; omnes enim eamdem potentiam intellectivam respiciunt. Et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu; et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum completum et perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem. Sed in actu perfecto plurium specierum, intellectus simul esse non potest. Ad hoc autem quod actu intelligat, oportet quod sit in actu perfecto illius speciei secundum quam intelligit; et ideo est impossibile quod secundum diversas formas, simul et semel actu intelligat. Omnia ergo quæ in diversis formis intelliguntur, non potest simul intelligere; illa vero quæ intelligit per eamdem, potest simul intelligere. » — Hæc ille.

Cum ulterius arguitur in argumento, quod si tam species intelligibilis quam actus intelligendi facit rem apparere, sequitur quod bis appareat; — dico quod non sequitur nisi quod appareat habitualiter et actualiter; nec illud est plus inconveniens, quam quod aliquid sciatur simul habitualiter et actualiter.

Ad secundum dicitur per idem. Non enim intelligere, est illud habere, sed intueri actualiter quod prius erat præsens in habitu et habitualiter apparebat. Argumentum autem procedit ac si tam species quam actus intelligendi, rem faceret actualiter apparere; tunc enim sequerentur illa inconvenientia, quæ numerat opponens.

Ad tertium dicitur quod species est similitudo habitualis; intelligere autem non est similitudo, sed est productio actualis similitudinis. Et ita intelliguntur omnes auctoritates, dicentes quod notitia est similis objecto; accipitur enim ibi notitia pro verbo, et non pro actu cognoscendi. — Et ad primam probationem, dicitur quod inconveniens esset ponere similitudines duas habituales aut actuales ejusdem speciei; sed hoc non ponimus. — Ad secundam, dico quod illæ sunt diversarum specierum et non ejusdem speciei; verbum enim, seu conceptio formata per intellectum, est alterius speciei a specie intelligibili; nec est inconveniens, si sit perfectior et nobilior secundum speciem, quam species intelligibilis. Et ad probationem, dico quod non oportet quod effectus æquivocus sit nobilior causa instrumentali, nec quod illa causa sit eo nobilior; sed sufficit quod causa principalis sit nobilior. Sic autem est in proposito : quia anima, quæ est principale agens producens intellectionem et conceptionem seu verbum, est nobilior illa conceptione seu verbo; et non solum anima, immo etiam intellectus agens, qui speciem imprimit intellectui possibili, est nobilior quam illa conceptio. Causa autem quare pono speciem præviam actui differre secundum speciem a conceptione, est ista : quia ex eadem specie intelligibili possum multa cogitare de homine, et multas conceptiones diversas formare, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 8, art. 13, ad 2um, et *de Malo*, q. 16, art. 8, ad 2um, etc.

Ad quartum dicitur quod cum dicitur : intentio est comprehensio, est prædicatio per causam; quia intentio, si sumatur pro specie intelligibili, est illud quo intellectus intelligit, id est, intellectionem producit; et sic est causa comprehensionis. Et eodem modo dicitur ad secundum, quod cum dicitur : recipere intentiones est intelligere, est prædicatio per concomitantiam. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 76 : « Propria operatio naturalis hominis est intelligere, quæ non completur sine passione quadam, in quantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec est etiam sine actione, in quantum intellectu sagens facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod operatio intellectus possibilis, est cum passione, et cum actione intellectus agentis. Non tamen est illa passio per essentiam, nec illa actio intellectus agentis; cum sint diversæ potentiæ, intellectu sagens et intellectus possibilis, secundum eum, ibidem, cap. 77, ubi ostendit quomodo agens se habet ad possibilem, sicut ars ad materiam, et sicut lumen ad diaphanum, et quomodo intellectus noster habet istas duas virtutes; cujus exemplum ponit de oculo aliquorum animalium, qui cum hoc quod est diaphanus et colorum

(α) *ergo*. — Om. Pr.

susceptivus, etiam habet tantum de luce, quod potest sufficienter illuminare sua objecta.

Sciendum autem quod, cum dixit quod operationem intellectus possibilis comitatur actio intellectus agentis, quæ est facere intelligibilia in actu, non est intelligendum quod quandocumque intellectus possibilis operatur, quod agens faciat novas species, aut quod intellectus possibilis noviter recipiat. Unde ipse dicit, cap. 73 : « Intellectus possibilis, sicut et quælibet alia substantia, operatur secundum modum suæ naturæ : secundum autem naturam suam, est forma corporis; unde intelligit quidem immaterialia, sed respicit ea in quodam materiali; cujus signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularium ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasmata quibus indiget, ante speciem intelligibilem; et alio modo, postquam receperit speciem intelligibilem. Ante enim, indigebat eo ut ab eo accipiat speciem intelligibilem ; unde se habet ad intellectum possibilem ut objectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento, sive fundamento suæ speciei ; unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens. Secundum enim imperium intellectus, formantur in imaginatione phantasmata convenientia tali speciei intellectuali, in quibus resplendet species intelligibilis, sicut exemplar in exemplato sive in imagine (α). » — Hæc ille. — Et post, in eodem capitulo, dicit quod « cum intellectus possibilis est factus in actu per speciem intelligibilem receptam, potest agere per seipsum, ut dicit Aristoteles, 3. *de Anima* (t. c. 8). Unde videmus quod illud cujus scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare, cum volumus; nec impedimur propter phantasmata, quia in potestate nostra est formare phantasmata accommodata considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi, sicut in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere actum liberi arbitrii, propter impedimentum phantasiæ et memorativæ. Et propter hoc dicit Aristoteles, in 8. *Physicorum* (t. c. 32), quod ille qui jam habet habitum scientiæ, licet potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens; sed ipse potest exire in actum considerationis, prout vult ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod intellectus possibilis quandoque intelligit, quando nec ipse aliquam intentionem recipit noviter, nec intellectus agens aliquid noviter causat; licet in principio, quando intellectus possibilis accipit scientiam, ibi concurrat intentionis novæ per intellectum agentem causatio, et illius intentionis ab intellectu possibili receptio. Dicit enim sanctus Thomas, ibidem, cap. 77 : « Actio, inquit, intellectus agentis in phantasmata, præcedit receptionem intellectus possibilis; anima enim intellectiva non est in potentia ad similitudinem rerum quæ sunt in phantasmatibus, per modum illum quo sunt ibi, sed secundum quod illæ similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractæ a conditionibus individuantibus et materialibus, ex quo fiunt intelligibiles in actu. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod de verbis Averrois, in hoc loco, non est multum curandum; cum ipse, in hac materia de intellectu possibili, perniciosum dogma tradiderit, ut ostendit egregius sanctus Doctor, per totum secundum *Contra Gentiles*.

Et sic patet ad argumenta primo inducta.

Ad illa quæ secundo loco inducuntur, respondetur.

Ad primum quidem, quidquid sit de majore, negatur minor. Dico enim quod per agere vel actum intellectus possibilis, producitur verbum rei, quod est fundamentum actualis apparentiæ rei intellectæ : ita quod res quæ apparet quasi habitualiter per speciem intelligibilem, in illo verbo per actum intelligendi producto, apparet expresse et in actu in prospectu intelligentis. Nec oportet quod actus intelligendi sit aliquid quo res formaliter dicitur apparens vel objici, nec quod sit fundamentum illius respectus apparentiæ vel objectus; sed sit productio verbi, quod est illius apparentiæ fundamentum. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 53, dicit : « Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quamdam intentionem rei intellectæ, quæ est ratio ipsius, quam significat diffinitio. Et hoc quidem est necessarium, eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et præsentem; in quo cum intellectu imaginatio convenit. Sed intellectus hoc amplius habet, quod intelligit etiam rem separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non exsistit; et hoc non posset esse, nisi intellectus sibi formaret prædictam intentionem. Hæc autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intellectualis operationis, est aliud a specie intelligibili, quæ est forma intellectus et principium intelligibilis operationis; licet utrumque sit rei intellectæ similitudo. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo per illud verbum, res intellecta, quæ secundum rem est absens intellectui, vel forte non exsistens in rerum natura, nisi (α) materialis et solum in potentia intelligibilis, fit præsens intellectui in esse objectivo, et intellecta in actu, sicut per speciem erit intelligibilis in actu. — Et cum dicit arguens quod agere et pati, vel recipere, cum sint respectus, non possunt facere res apparentes in esse naturæ; — nego sibi; actio enim creaturæ non dicit solum respectum, sed motum vel mutationem cum respectu, ut alias dictum est (dist. 27, q. 1, concl. 1).

(α) *imagine*. — *imaginatione* Pr.

(α) *nisi*. — *nihil* Pr.

Nec dico etiam quod illud agere sit illud quo res formaliter apparet, sed ut supra.

Ad secundum dico quod, si excludatur omne agere, tam immanens quam transiens, nullum erit intelligere, nec aliqua apparentia objectiva. Non tamen dico quod illud agere, vel illa actio aut operatio actualis, sit semper ab intellectu realiter distincta, nisi in creaturis. In Deo enim est divina essentia, ut probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 45, ubi nominat divinum, immo omne intelligere, actum intelligentis, et actum secundum, et operationem intelligibilem. Et cap. 46, dicit : « Divina operatio intellectualis, est ejus essentia. » Et 2. *Contra Gentiles*, cap. 10, dicit : « Si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant sed maneant in agente, respectu harum non dicitur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, et non secundum rei veritatem; hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle; intellectus igitur et voluntas, in Deo, non sunt ut potentiæ, sed ut actiones. » — Hæc ille. — Et sic patet quod arguens ponit casum implicantem contradictoria.

Ad tertium dico quod intellectus in actu, dicit in creatis quid compositum, modo quo dicit Commentator; quod etiam approbat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1 : « Sicut, inquit, ex forma naturali qua aliquid habet esse, et ex materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. » — Hæc ille. — Sed tamen arguens decipitur. Aliud enim est intellectus in actu, quam intelligere; sicut aliud est calidum, quam calefacere. Licet ergo intellectus in actu sit quid compositum, non tamen intelligere.

Ad quartum negatur antecedens. Et ad probationem, dicitur quod illæ duæ similitudines sunt alterius et alterius rationis. Et conceditur quod verbum et species intelligibilis sic se habent, quod verbum est perfectius specie intelligibili. Non tamen continet speciem intelligibilem virtualiter; non enim oportet omne perfectius continere virtualiter illud quod est imperfectius. — Dico ulterius, quod nullum inconveniens est duo accidentia esse in eodem subjecto primo, et unum esse perfectius alio. — Dico ulterius, quod intellectio actualis non est similitudo rei, sicut false supponit arguens.

Ad quintum dico quod anima per unam potentiam est assimilabilis uni objecto, duplici similitudine : una quasi habitualiter; alia vero actualiter et expresse. Dico tamen quod visio actualis non est similitudo objecti; sed Augustinus quandoque vocat visionem, illud quod est principium vel terminus visionis.

Ad sextum patet per idem.

Ad septimum dico quod species ponitur in intellectu ut constituat ipsum in actu primo, ut possit exire in actum secundum. — Dico ulterius, quod per actum intelligendi non ponitur immediate objectum in esse præsenti potentiæ, sed per speciem, aut per verbum; nam intellectio non est per modum speculi aut formæ, sed effluxus et operationis.

Ad octavum negatur minor. Et ad probationem, dico quod auctores quandoque nominant habitum nomine actus secundi; unde Commentator quandoque nominat sensationem, illud quod est sensationis principium, scilicet speciem; potest enim dici sensatio habitualis.

Ad nonum dico quod non sufficit, ad rationem comprehensionis, adhibere objectum in esse objectivo, etc.; sed requiritur quod sit actio immanens, consequens talem præsentiam objecti. Hoc autem non convenit speciei intelligibili.

Ad decimum dico quod species intelligibilis (α) ponitur in ratione elicitivi actus cum intellectu. Et ad improbationem, dicitur, sicut ibi dicebatur, quod non est inconveniens effectum excedere in perfectione suam causam partialem; et hoc modo species est causa actus intelligendi. — Et ad primam replicam, dico quod non est inconveniens actionem simplicem reduci, tanquam in principium quo, in potentiam et in habitum potentiæ; quia non respiciunt actionem consimiliter; sed potentia respicit substantiam actus, habitus autem modum actus, ut dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 1, art. 2 (q[la] 2, ad 2[um]). — Ad secundam replicam, dico quod intellectus possibilis, licet sit in potentia pura respectu intelligibilium formarum, est tamen actus in genere entium, et alicujus actionis principium; licet sit causa indeterminata, quæ nunquam exiret in actum, nisi determinaretur per speciem intelligibilem ad hanc actionem vel illam.

Ad undecimum negatur minor; unde species soni, licet dicatur auditio, non tamen auditio quæ est perceptio, sed quæ est actus primus auditus. Dico ulterius, quod bene stat intellectum esse locum specierum, quia scilicet diu conservat species, et cum hoc subjectum intellectionis. Dico ulterius, quod illa propositio, intelligere est pati, est vera per concomitantiam, non autem per essentiam; quia scilicet intelligere fit præcedente passione intellectus ab intelligibili, non autem quod intellectio sit passio. Dico ulterius, quod Aristoteles dat ordinem inter actum primum qui est species, et actum secundum qui est operatio. Nec valet glossa; quia generaliter, per *considerare* intelligit omnem actum secundum, sive in sensu, sive in intellectu; unde sensationem actualem comparat vigiliæ et considerationi, 2. *de Anima;* nec est cura de vocabulo considerationis, an solum dicatur proprie de actu componendi et dividendi, aut non.

(α) *non.* — Ad. Pr.

Ad duodecimum dico quod Commentator, in illis locis, sumit comprehensionem pro habitu, et non pro actu; sicut sæpe facit Augustinus, dicens animam semper se intelligere; quod est omnino falsum, loquendo de intelligere, quod est actualis consideratio, ut sæpe dicit sanctus Thomas, 1. *Sent.*, in materia de imagine.

II. Ad argumenta Henrici. — **Ad primum** Henrici, dicitur quod species immediate impressa ab objecto sensibili, est singularis in esse et in repræsentando; quia objectum sensibile immediate imprimit in potentiam organicam, scilicet potentiam sensitivam exteriorem vel interiorem; et ideo species ibidem recepta, sequitur conditiones materiales subjecti. Sed species impressa intellectui possibili, non immediate imprimitur ab objecto exteriori, sed a phantasmate et intellectu agente. — Et cum dicitur quod si objectum imprimeret, non imprimeret nisi speciem singularem, etc.; — dico quod hoc falsum est. Si enim objectum immediate ageret in intellectum possibilem, illa species esset universalis in repræsentando naturam sine conditionibus individuantibus; quia nec ejus repræsentatio esset limitata per subjectum, scilicet intellectum possibilem, cujus est recipere formas universales, nec per agens, scilicet objectum, quia ratio agendi talem speciem, est ipsa natura specifica, et non principia individuantia. Unde quod species impressa sensui sit singulariter repræsentativa, hoc procedit ex materialitate susceptivi, et non ex parte agentis. — Et cum dicitur contra hoc, quod actio objecti est singularis, etc.; — dico quod consequentia non valet. Licet enim sit actio singularis, non tamen est per illud quod singularizat subjectum et individuat; et ideo species tali actione causata, licet sit in esse singularis, non tamen in repræsentando; quia solum repræsentat illud quod est in objecto ratio agendi, scilicet naturam specificam, et non principia individuantia. Et de hoc alias proxime dicetur.

Ad secundum negatur major. Dico enim quod prius natura species est præsens ipsi potentiæ, quam objectum sit eidem præsens; quia objectum non est præsens potentiæ intellectivæ, nisi per suam similitudinem; sicut ponit Anselmus, in libro suo *Monol.*, cap. 36, ubi sic ait: *Nulli dubium est creatas substantias multo aliter esse in seipsis, quam in nostra scientia. In seipsis namque sunt per ipsam suam essentiam; in nostra vero scientia, non sunt earum essentiæ, sed earum similitudines. Restat igitur ut tanto verius sint in seipsis, quam in nostra scientia, quanto verius sunt alicubi per suam essentiam, quam per suam similitudinem.* — Hæc Anselmus.

Ad tertium dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate*, q. 9, art. 4: « Species intelligibilis tripliciter est in intellectu: primo modo, quasi medio modo (α) inter potentiam et actum, quando scilicet est in habitu; secundo, ut in actu perfecto quantum ad intelligentem; et hoc est quando intelligens actu cogitat secundum formam quam penes se habet; tertio, in ordine ad alterum; et transitus quidem de uno ad alterum, est quasi de potentia in actum, per voluntatem. Ipsa enim voluntas angeli, facit ut intellectus ejus actualiter se convertat ad formas quas habebat quasi in habitu; et similiter, voluntas facit ut intellectus angeli adhuc perfectius fiat in actu formæ (β) penes ipsum exsistentis, ut non solum secundum se, sed in ordine ad alium perficiatur. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 107, art. 1: « Voluntas, inquit, movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter: primo modo, habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus (14. *de Trinit.*, cap. 6 et 7) dicit; secundo modo, ut actu consideratum, vel conceptum; tertio autem modo, ut ad aliud consideratum. Manifestum est autem quod de primo gradu transfertur ad secundum intelligibile per imperium voluntatis; unde in diffinitione habitus dicitur: quo quis utitur, cum voluerit. Similiter etiam, de secundo gradu transfertur ad tertium per voluntatem. » — Hæc ille. — Et q. 57, art. 4, dicit sic: « Ex sola voluntate dependet quod aliquis actualiter consideret aliquid; quia, cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo exsistentes, utitur eis, cum vult. » — Hæc ille. — Idem dicit, *de Malo*, q. 16, art. 8 « Usus, inquit, specierum intelligibilium, qui est actualis cogitatio, dependet ex voluntate; utimur enim speciebus habitualiter in nobis exsistentibus, cum volumus. » — Idem ponit, *de Veritate*, q. 8, art. 13. — Ex quibus patet ad argumentum. Licet enim species intelligibilis, sit principium intellectionis, non tamen principale; sed ipsa potentia intellectiva. Et ideo species illa non semper causat actum intelligendi, quantumcumque naturaliter agat ad illum, sed solum quando intellectus utitur ea; quod est per (γ) imperium voluntatis; licet prima intellectio præcedat omnem actum volendi. Potest ergo intellectus uti una specie, et non alia, secundum quod diversimode movetur a voluntate, et ex phantasmate, et multis aliis occasionibus.

Ad quartum dico quod, sicut sæpe dictum fuit, non est impossibile multas formas unius generis, informare eamdem potentiam, in actu incompleto, medio inter puram potentiam et actum perfectum. Hoc modo autem sunt multæ species intelligibiles simul in intellectu; non autem in actu perfecto, non exspectante ulteriorem actum.

(α) *medio modo.* — *mediocriter* Pr.
(β) *formæ.* — Om. Pr.
(γ) *per.* — Om. Pr.

Ad quintum dico quod intellectus patitur ab objecto, reali passione, quæ est salus et perfectio; licet non patiatur passione abjiciente aliquam dispositionem subjecto connaturalem, nec recipiat formam objecti, secundum eumdem modum essendi quem habet in objecto. Et ideo illa passio dicitur intentionalis, quia intellectus non recipit colorem secundum esse quod habet color in superficie, sed secundum alium modum.

Ad sextum dico quod non est simile de voluntate et intellectu : quia intellectus possibilis, est potentia passiva; ideo non potest agere, nisi fiat in actu per speciem objecti sui; voluntas autem est potentia activa. Et iterum, voluntas non oportet quod immediate recipiat ab objecto speciem objecti; quia sufficienter objectum est sibi præsens, in intellectu. Dico tamen quod voluntas recipit ab objecto sibi præsentato per intellectum, quamdam impressionem, quæ est principium omnium aliorum actuum; quæ quidem impressio dicitur spiritus amoris. Et de hoc alias dictum fuit (dist. 10).—Ad confirmationem, patet per idem : nam aliter oportet objectum esse præsens intellectui, quam voluntati, cum cognitio non fiat nisi præcedente assimilatione intellectus ad intelligibile; et ideo præsentia intelligibilis in phantasmate, non sufficit ad intellectionem.

Ad septimum dico quod causa quæ ibidem assignatur, quare sensus recipit speciem sensibilis, non valet. Sed generalis causa quare tam sensus quam intellectus recipiunt speciem objecti, est ista : quia scilicet sunt potentiæ activæ et passivæ; non possunt autem agere, nisi fiant in actu primo per speciem, quam recipiunt ab objecto. Unde sanctus Thomas, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 1, ubi quærit : utrum anima recipiat species, quibus cognoscit, a rebus extra animam, sic ait : « In agentibus, distinguendum est. Est enim quoddam agens, quod de se sufficiens est ad inducendum formam suam in patiens; sicut ignis sufficiens est ad calefaciendum de se. Quoddam vero agens est, quod non sufficit de se ad inducendum formam suam in patiens, nisi superveniat aliud agens; sicut calor ignis non sufficit ad complementum nutritionis, nisi per virtutem animæ nutritivæ; unde virtus animæ nutritivæ est principaliter agens, calor vero ignis instrumentaliter. Similiter est diversitas ex parte patientis. Quoddam enim est patiens, quod in nullo cooperatur agenti : sicut lapis, cum sursum projicitur; vel lignum, cum ex eo fit scamnum. Quoddam vero patiens est, quod agenti cooperatur : sicut lapis, cum deorsum projicitur; et corpus hominis, cum sanatur per artem. Et secundum hoc, res quæ sunt extra animam, tripliciter se habent ad diversas animæ potentias. Ad sensus enim exteriores, se habent sicut sufficientia agentia, quibus patientia corpora non cooperantur, sed tantum recipiunt. Quod autem color non per se possit movere visum, nisi lux superveniat, non est contra illud quod dictum est; quia (α) tam lux quam color, inter ea quæ sunt extra animam computantur. Sensus autem exteriores suscipiunt tantum a rebus per modum patiendi, sine hoc quod aliquid cooperentur ad sui formationem; quamvis jam formati, habeant propriam operationem, quæ est judicium de propriis objectis. Sed ad imaginationem res quæ sunt extra animam cooperantur, ut agentia sufficientia. Actio enim rei sensibilis non sistit in sensu, sed exinde pervenit usque ad imaginationem vel phantasiam; tamen imaginatio est patiens, quod cooperatur agenti; ipsa enim imaginatio format sibi aliquarum rerum similitudines, quas nunquam sensus percepit, ex his tamen quæ sensu percipiuntur, componendo ea et dividendo; sicut imaginamur montes aureos, quos nunquam vidimus, ex hoc quod vidimus aurum et montes. Sed ad intellectum possibilem comparantur (β) res exteriores, sicut agentia insufficientia. Actio enim ipsarum rerum sensibilium, nec in imaginatione consistit, sed phantasmata ulterius movent intellectum possibilem; non autem ad hoc ex seipsis sufficiunt, cum sint in potentia intelligibilia; intellectus autem non movetur, nisi ab intelligibili in actu; unde oportet quod superveniat actio intellectus agentis, cujus illustratione phantasmata fiant actu intelligibilia; sicut illustratione lucis corporalis, fiunt colores actu visibiles. Et sic patet quod intellectus agens, est principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili. Phantasmata autem, quæ a rebus exterioribus accipiuntur, sunt quasi agentia instrumentalia. Intellectus etiam possibilis comparatur (γ) ad res quarum notitiam accipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti; multo enim magis potest intellectus formare quidditatem rei quæ non cecidit sub sensu, quam imaginatio. » — Hæc ille.

Ad octavum dico quod, licet tam sensus quam intellectus recipiat species objectorum, sicut subjectum recipit formam, tamen specialiter intellectus dicitur esse locus specierum; quia potius conservat species, quam sensus, cum species intelligibiles non corrumpantur ad corruptionem subjecti, vel transmutationem ejus, sicut quandoque contingit in sensu; loci autem est conservare locatum.

Ad nonum dico quod, secundum prædicta in responsionibus argumentorum Aureoli, intellectus conjunctus non potest considerare per species quas penes se habet, nisi se convertat ad phantasmata; et hoc contingit, quia modus operandi proportionatur modo essendi, ut ibi diffuse dictum est.

III. Ad argumenta Godofridi. — **Ad primum**

(α) *quia.* — *quod* Pr.
(β) *comparantur.* — *cooperantur* Pr.
(γ) *comparatur.* — *cooperatur* Pr.

Godofridi, negatur minor. Dico enim quod potentia cognitiva, est in potentia ad actum primum et secundum. — Et ad dictum Augustini, dico quod ipse vocat ibi visionem, actum primum visus; non autem loquitur de actuali visione.

Ad secundum dico quod illa est prædicatio per causam, quia scilicet receptio et passio est causa intellectionis; non autem vere per essentiam; ut dicit prima conclusio.

Ad tertium negatur major. Potentia enim cognitiva, cum sit passiva, est in potentia ad duo, ut dictum est.

Ad quartum dico quod major est falsa, ut patuit in solutione septimi præcedentis Henrici, ubi fit distinctio de passo multiplici.

Ad quintum dico quod similitudo non valet, quia intelligere est actio immanens; ideo non oportet quod objectum ejus patiatur per eam, sicut agens agit.

Ad sextum dico quod non sufficit ad hoc quod aliquid intelligat, quod causet intellectionem; sed requiritur quod agat per eam sibi immanentem; quod non contingit de phantasmate, vel intellectu agente (α).

Ad septimum dico sicut ad secundum. Vel potest dici quod Simplicius loquitur de intelligere, prout dicit actum primum intellectus, non prout dicit secundum.

IV. Ad argumenta aliorum. — **Ad primum** Scoti, dico quod Augustinus non vult quod actualis visio, a corpore immediate gignatur, sed mediate; quia scilicet causat speciem in oculo, quæ est principium visionis. Hanc solutionem intendit sanctus Thomas, *de Malo*, q. 16, art. 11, ad 2um.

Ad secundum dico quod Aristoteles accipit ibi auditionem, non pro actuali sensatione soni, sed pro actu primo auditus; et ille est species causata a sonabili corpore in auditu; sicut quandoque habitus nominatur nomine sui actus, cujus est principium.

Ad tertium dico quod species non est totalis causa sensationis, sed sensus in actu, qui dicit compositum ex potentia et specie sensibili; et illud est perfectius visione. Et ita dico de specie intelligibili, respectu intellectionis. Hanc solutionem intendit sanctus Thomas, 1^{a} 2^{æ}, q. 51, art. 2, ad 3um.

Ad quartum dico quod species intelligibilis non habet rationem potentiæ; sed ipse intellectus habet rationem potentiæ. Cujus causa est : quia, licet tam intellectus quam species intelligibilis concurrant in productione actus intelligendi, tamen intellectus principaliter respicit substantiam actus, species autem modum actus; unde, quod ille actus sit intellectio, habet ab intellectu; quod autem sit habitus objecti hujus (β) vel illius, habet a specie.

(α) *agente*. — *possibili* Pr.
(β) *hujus*. — Om. Pr.

Ad quintum negatur consequentia. Nec probatio valet : quia species intelligibilis non est totale principium intellectionis, sed partiale; et iterum, licet intellectus sit in potentia contradictionis ad speciem intelligibilem, tamen naturaliter inclinatur ad eam, sicut propria potentia ad proprium actum.

Ad sextum negatur consequentia. Et ad probationem, dico quod falsum supponit, scilicet quod totale effectivum intellectionis sit species intelligibilis, et quod intellectus possibilis se habeat mere passive; quod negatur.

Ad septimum negatur consequentia. Nec probatio habet apparentiam, nisi diceremus quod sola species intelligibilis causat intellectionem; quod non dicimus. Immo, intellectus utitur ea, cum voluntas vult. Et ideo, quia intellectus potest componere diversas species, quas penes se habet; ideo quandoque false componit, quandoque vere.

Ad octavum patet per idem. Procedit enim solum contra ponentes speciem intelligibilem præcise causare intellectionem.

Ad nonum dico quod intelligere est actio immanens ipsi potentiæ intellectivæ, non habitui, vel speciei intelligibili; quia principalius agens est potentia, quam habitus, vel species.

Ad decimum dico quod si sola species intelligibilis causaret actum intelligendi, consequentia ibi facta haberet apparentiam; non autem nunc : nam intellectus per speciem intelligibilem causat intellectionem, et iterum reflectit se super actum suum, et comparat rem extra ad illa quæ sunt in intellectu, et inde causantur relationes rationis.

Ad undecimum dico, ut prius, quod non sola species causat actum secundum, sed intellectus cum ea, per imperium voluntatis; et ideo intellectus potest causare unam reflexionem solam, vel plures, sicut voluntas voluerit. Si autem sola species causaret intellectionem, cum voluntas non moveat eam, nec immediate utatur ea, non apparet quomodo esset status in reflexionibus, quin irent in infinitum, si aliqua fieret.

V. Ad argumenta Durandi. — **Ad primum** Durandi, dicitur quod est fallacia consequentis, arguendo sic : ista distinguuntur; ergo distinguuntur isto modo, scilicet sicut respectus ab absoluto. Dico enim quod, licet actus primus et secundus distinguantur, non tamen illo modo; sed sic quod actus primus est potentialis respectu secundi, secundus autem est actus ultimatus, non exspectans ulteriorem actualitatem in subjecto.

Ad secundum negatur consequentia; non enim omnis forma est principium operationis, ut patet de quantitate. Et in proposito, dico quod sola illa forma est principium operationis, quæ exspectat ulteriorem actum potentiæ ipsius receptivæ; non autem forma quæ est ultimus actus, cujus est operatio.

Ad tertium dico quod similitudo non valet; nam lucere est actus primus, et intelligere actus secundus. — Dico ulterius quod lucere differt realiter a luce, sicut esse a forma.

Ad quartum dico quod intelligere posset per Dei potentiam separari, tamen nihil tunc intelligeret per illud intelligere; et loquor de intelligere prout dicit actum intelligendi, non prout dicit esse illius formæ cum relatione ad intellectum.

Ad quintum dico quod contraria adunari possunt in eodem subjecto intentionali et in anima, quia ibi non contrariantur; secus de adunatione extra animam, in esse reali.

VI. Ad argumenta Joannis de Ripa. — **Ad primum** eorum quæ Joannes de Ripa primo loco contra eamdem conclusionem objicit, dicitur quod in Deo intelligere est actio, et similiter velle; licet illa actio non sit elicita vel producta a potentia. Unde Commentator, 12. *Metaphysicæ,* commento 39, dicit : « Deus habet vitam, quia actio intellectus est vita; hoc nomen enim, vita, dicitur de comprehensione; et cum actio intellectus est comprehensio, ergo actio intellectus est vita ». Similiter, commento 51, dicit : « Manifestum est quod primum principium nobilissimum non acquirit nobilitatem, nisi per suam actionem, quemadmodum est in eis quæ intelligunt; quoniam non acquirunt nobilitatem, nisi per actionem intellectus. » Et ibidem, dicit quod intelligere Dei est ejus actio, et est sua substantia. Et, 2. *Cœli,* commento 17, dicit : « Omne quod habet actionem in se, est spirituale, non corporeum, et necesse est ut actio rei divinæ sit æternitas; actio enim rei divinæ est ipsa, et suum esse, cum non sit propter aliud. » — Hæc ille. — Dico ergo quod intelligere, in Deo, est actio intellectus divini; nec sequitur, si in Deo intelligere sit actio non differens, nec producta ab intellectu, quod ita sit in nobis; quia intellectus et intelligere non dicuntur univoce de Deo et creatura. Dico tamen quod intelligere, ut intelligere est, non habet de sua ratione quod sit productum ab intellectu, nec habet quod sit idem cum intellectu; sed abstrahit ab utroque, illo modo quo analogum abstrahere potest a suis inferioribus. Tamen, sicut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 4, aliquid est de ratione inferioris, quod non est de ratione superioris; ut rationalitas est de ratione hominis, non autem animalis in communi. Ita in proposito : de ratione intelligere creati, est quod sit quid procedens ab intellectu facto in actu, licet non sit de ratione actus intelligendi in communi considerati.

Ad secundum dico quod potentia perceptiva creata, addit ad potentiam activam, aliquam differentiam contrahentem rationem potentiæ. Illa autem differentia, sumenda est ex actu potentiæ perceptivæ. Actus autem vel actio potentiæ perceptivæ, est actio immanens, procedens ex potentia assimilata suo objecto. Hoc est ergo quod addit potentia perceptiva ad potentiam activam : quia scilicet est potentia activa, actione immanente elicita per speciem objecti. — Et cum dicit arguens, quod si illud quod additur, sit esse formaliter activum, etc.; — dico quod illud quod superadditur, non dicit formaliter activum, sed est quædam specificatio activitatis; sicut rationalitas non dicit in sua ratione animalitatem, sed specificat animalitatem; cum quo tamen stat, quod homo qui superaddit rationalitatem ad animalitatem, sit formaliter animal. Ita in proposito : potentia perceptiva est formaliter activa, licet differentia constitutiva potentiæ perceptivæ non dicat formaliter activitatem, sed modum activitatis.

Ad tertium dico quod potentia perceptiva creata, est activa et productiva realis qualitatis, quæ est perceptio et cognitio. Est tamen aliqua perceptiva activa intentionaliter, in quantum producit intentiones rerum; quæ quidem intentiones sunt res in se, sed sunt intentiones respectu objecti quod repræsentant. — Et cum arguens probat quod potentia perceptiva non sit activa realiter, quia hujus falsitas manifeste apparet; — dico quod falsum est. Potentia enim perceptiva, licet per suum agere non transmutet materiam exteriorem, tamen producit in se veram qualitatem. — Cum autem probat quod non sit activa intentionaliter, quia tunc esset ignobilior potentia activa realiter, etc.; — dico quod consequentia non valet. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 82, art. 3, res quæ sunt infra animam nostram, meliori modo sunt in anima quam in seipsis, ut sunt res generabiles et corruptibiles; sed res quæ sunt supra animam nostram, meliori modo sunt in seipsis quam in anima nostra : quia omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; si ergo recipiens habeat melius esse quam receptum in se habeat, meliori modo erit in recipiente quam in se. Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 50, dicit : « Formæ rerum sensibilium, perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus; sunt enim simpliciores, et ad plura se extendentes; per unam enim formam hominis intelligibilem, cognoscit intellectus omnes homines. » — Hæc ille. — Dico igitur arguenti, quod non omne esse reale est perfectius quam intentionale; ac per hoc, nec oportet quod omne quod agit realiter, sit perfectius activo intentionali. Unde perfectior potentia est intellectus agens, qui facit calorem intentionalem, quam virtus ignis, quæ facit calorem realem. Et similiter, perfectior est intellectus possibilis formativus verbi rosæ, quam virtus rosarii rosæ realis productiva. Dico enim quod rosa intentionalis perfectior est, quantum ad aliquid, quam sit ipsa rosa, in quantum scilicet est immaterialis, et intelligibilis actu, et incorruptibilis, et actus primus intellectus, et principium intellectionis, quæ est actus nobilissi-

mus; quorum nullum potest rosa exterior; licet rosa exterior sit quoad aliqua perfectior, scilicet in quantum est substantia, et illa species est accidens.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducit, dicitur quod non omne productum ab intellectu immediate, est intellectio; nam verbum producitur ab intellectu possibili, et tamen non est intellectio. Item, intellectus agens producit species intelligibiles, quarum nulla est intellectio. Sed conceditur quod omnis actio immanens intellectui, est intellectio, sive sit eadem intellectui, sicut in Deo, sive producta ab eo, ut in creatura. — Cum autem arguens dicit se probasse quod potentia perceptiva, non est formaliter activa; — dico quod male probavit.

Ad secundum negatur major. De ratione enim intellectionis, non est quod sit similitudo, sed quod sit actio immanens agenti, per speciem et similitudinem objecti actionis.

Ad tertium dico quod talis qualitas non habet quod sit intellectio, ex hoc quod est ab intellectu possibili, sed ex hoc quod est ab intellectu in actu; intellectus autem in actu, dicit quid compositum ab intellectu possibili et habitu intellectuali, sive ille habitus dicatur species, sive lumen gloriæ; et ideo argumentum non capit mentem nostram. Dico enim quod intellectum agere secundum ultimum sui posse, intelligitur dupliciter. Uno modo, secundum ultimum sui posse considerati ex parte naturalis potentiæ, quæ est intellectus possibilis; et tunc dico quod ex illa parte non (α) habetur intensissima, nec optima intellectio, quia intensio et nobilitas est in actu, non solum ex potentia, immo ex habitu. Alio modo, potest intelligi quod agat secundum ultimum sui posse considerati ex parte habitus; et tunc dico quod nobilissima species intellectus creati est divina essentia, quæ tamen non tanto uniri potest intellectui creato, quin adhuc perfectius possit uniri; et ita nunquam potest intellectus isto modo agere secundum ultimum sui posse.

Ad quartum dico similiter, quod intensio actus quandoque procedit ex majori conatu potentiæ cum eodem habitu, aliquando autem ex majoritate habitus. Prima autem intensio non habet locum in beatis; nam beatus totum posse intellectus applicat ad Deum videndum, et utitur habitu gloriæ, quantumcumque potest uti; nec beatus potest uti illo citra ultimum sui posse, quia hoc non potest sibi apparere bonum. Secunda autem intensio ibi est; quia unus beatus elicit visionem intensiorem quam alius, quia habet intensiorem habitum. — Et si quæratur : utrum, manente eodem habitu gloriæ, posset beatus intensius vel remissius videre, si posset ei ostendi sub ratione boni uti tali habitu diversimode, nunc intensius, nunc remissius; quidquid sit de hoc, constat quod est dare maximum gradum visionis, quem mediante illo habitu posset habere, vel saltem minimum, quem non posset; sed citra illum terminum, est dubium mihi. Et credo quod casus est impossibilis. Ipso tamen posito, adhuc dico quod ille habitus necessitat intellectum ad intensissime ipso utendum.

Ad quintum dico quod implicat contradictionem, visionem beatificam non remitti, et remitti agere intellectus ad videndum Deum; illa enim visio est ipsummet agere.

Ad sextum dico quod consequentia non valet. Non enim dicimus quod aliqua qualitas, ex hoc habeat rationem intellectionis, quia est terminus agere intellectus; sed dicimus quod omnis qualitas, quæ est actio immanens intellectus, est intellectio. Et ideo patet quod argumentum et confirmatio nihil valent in proposito.

Ad septimum dico quod similitudo non valet; quia, licet intelligere creaturæ sit participatio divinæ intellectionis, non est sibi univoca, sicut nec aliquid commune Deo et creaturæ.

Ad octavum dico quod intellectus possibilis, in quantum hujusmodi, non est activus; sed intellectus in actu, est activus, et est compositus ex intellectu possibili et specie objecti, sicut dicit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1 : « In intellectu, inquit, oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens, est quasi compositum ex utroque. » Idem ponit in multis aliis locis.

Ad primum eorum quæ tertio loco inducit, negatur antecedens. Et ad probationem, dico quod omnis sensatio est subjective in composito ex organo et potentia sensitiva; et nulla talis perceptio, nec aliqua consimilis in specie, primo immutat animam, sed compositum ipsum (α). — Et ad illud quod dicitur de animabus separatis, dico quod, licet anima separata doleat, non tamen dolore sensitivæ partis : quia in ea non remanent actualiter potentiæ sensitivæ, nisi sicut in radice, secundum quod probat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 3, art. 3, q[la] 1; sed ille dolor est in potentia volitiva. — Et cum dicit quod secundum Augustinum, omnis dolor inest animæ, etc.; — dico quod Augustinus non intendit quod dolor sensibilis primo sit in anima; tunc enim contradiceret Philosopho dicenti, 1. *de Anima* (t. c. 64), quod *dicere animam gaudere vel tristari, est sicut dicere eam texere, vel ædificare;* sed vult quod anima est principalis causa omnium illarum passionum, quia ipsa est qua vivimus, sentimus, appetimus, etc.

Ad secundum dico quod omnis actio intellectus est vita, secundum quod allegatum est supra per Commentatorem. Et ita dico de aliis operationibus potentiæ vitalis.

(α) *non.* — Om. Pr.

(α) *ipsum.* — *id* Pr.

Ad tertium dico quod forma non subsistens non est ens, sed entis; nec habet proprie esse, sed dat esse subjecto, vel composito quod constituit; et ideo major est falsa. Unde albedo, nullo modo est alba, nec candor candidus. Ita in proposito : licet intellectus per informationem alicujus qualitatis habeat esse intelligens, et dicatur intelligere, non tamen illa forma dicetur aut erit intelligens, sed intellectio; sufficit enim quod forma sit talis in abstracto, quale est subjectum per ejus informationem in concreto. — Ad primam confirmationem, dico quod consequentia nullam habet apparentiam. Licet enim albedo magis sit una sibi quam subjecto, tamen ipsa non est alba, sed (α) facit subjectum album. — Ad secundam confirmationem, dico quod, licet esse visionis intimius sequatur visionem quam subjectum visionis, sicut proprius actus propriam formam, tamen secus est de hoc quod dico, esse videntem; nam esse videntem, non solum dicit actum formæ visionis, immo dicit actum illum cum habitudine ad potentiam visivam et ad objectum; et ideo, licet visio separata a subjecto, secum ferret illud esse quod prius participatur a subjecto, non tamen per illud esse ipsa esset videns; sicut nec albedo separata, esset alba; cum enim dico, esse album, plus dico quam esse albedinis.

Ad quartum dico quod intellectus divinus et intellectus creatus non conveniunt in aliquo univoco; ideo affirmare in intellectu creato ea quæ sunt in divino, non oportet. — Dico ulterius, quod habitudo potentiæ subjectivæ, et habitudo potentiæ perceptivæ, in intellectu creato, non sunt penitus disparatæ; immo secunda includit primam in sui ratione. Licet enim potentia perceptiva, ut sic, non sit subjectiva, tamen potentia perceptiva creata, est formaliter subjectiva; aliquid enim est de ratione inferioris, quod non est de ratione superioris.

Ad quintum dico quod, si intellectus creatus identificaretur suæ intellectioni, vere intelligeret per eam. Intellectio autem non intelligit per seipsam; quia ad intelligendum non sufficit actus intelligendi, sed requiritur actus, et illud cujus est actus, scilicet intellectus; sicut ad esse album requiritur albedo, et dealbabile. Nunc autem intellectio non est actus sui, sed intellectus. Unde, si per impossibile Deus esset intellectio, et non esset intellectus, ipse nihil intelligeret.

Ad sextum negatur antecedens. Nec probatio valet. Concedo enim quod anima, vel angelus, potest esse notitia sui habitualis, id est, tenere locum speciei, vel habitus; non autem potest esse actualis notitia sui. Nec hoc vult Augustinus. Quomodo autem intelligenda sint verba Augustini, dictum fuit in quæstione de imagine.

(α) *sed.* — *et* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra secundam conclusionem inducta, respondetur :

Ad primum quidem, dicitur quod ratio de immaterialitate, bona est; et eam ponit Avicenna in sua *Metaphysica.* — Et cum dicitur quod anima, etc.; — dico quod anima, licet sit forma materiæ, non tamen est immersa materiæ, nec ab ea apprehensa. Tamen, quia naturaliter est forma materiæ, limitatior est secundum suam naturam, quam angelus; ideo est infima inter substantias intelligibiles. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 69 : « Non oportet substantiam intellectualem, esse formam materialem, quamvis ejus esse sit in materia; non enim est in materia, sicut materiæ immersa, vel a materia totaliter comprehensa (α), sed alio modo, ut dictum est. » — Hæc ille. — Quomodo autem hoc debeat intelligi, ostendit c. 68 : « Quamvis enim sit unum esse formæ et materiæ, non tamen oportet quod materia semper adæquet esse formæ; immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus; unumquodque enim operatur secundum quod est; unde forma (β) cujus operatio superexcedit conditionem materiæ, et ipsa, secundum dignitatem sui esse, superexcedit materiam. Invenimus enim aliquas infimas formas, quæ in nullam operationem possunt, nisi ad quam se extendunt qualitates quæ sunt dispositiones materiæ, ut calidum, frigidum, humidum, et siccum, rarum, densum, grave, et leve, et his similia, ut formæ elementorum; unde istæ sunt formæ materiales omnino, et immersæ totaliter materiæ. Super has autem inveniuntur formæ mixtorum corporum, quæ, licet non extendant se ad aliqua operata quæ non possunt compleri per qualitates prædictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute corporali, quam sortiuntur ex corporibus cœlestibus, quæ consequitur (γ) eorum speciem, sicut adamas trahit ferrum. Super has iterum inveniuntur aliquæ formæ, quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quæ excedunt virtutem prædictarum qualitatum, quamvis qualitates prædictæ organicæ ad harum operationes deserviant; sicut sunt animæ plantarum, quæ etiam assimilantur non solum virtutibus corporum cœlestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum cœlestium, in quantum sunt principia motus rebus viventibus, quæ movent seipsas. Super has formas inveniuntur aliæ formæ

(α) *comprehensa.* — *apprehensa* Pr.
(β) *forma.* — Om. Pr.
(γ) *consequitur.* — *consequuntur* Pr.

similes superioribus substantiis, non solum in movendo, sed in aliqualiter cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organicæ prædictæ qualitates deserviunt; tamen hujusmodi operationes non complentur, nisi mediante organo corporali; sicut sunt animæ brutorum animalium; sentire enim et imaginari non complentur calefaciendo, aut infrigidando, licet hæc sint necessaria ad debitam organi dispositionem. Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis, etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere; et sic est potens in operationem quæ completur absque organo corporali omnino. Et hæc est anima intellectiva; nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, excedat conditionem materiæ corporalis, nec sit similiter totaliter comprehensa a materia, aut eidem immersa, sicut aliæ formæ materiales; quod ejus operatio intelligibilis ostendit, in qua non communicat materia corporalis. Quia tamen ipsum intelligere animæ humanæ indiget potentiis quæ per quædam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori, ad complendam (α) speciem humanam. » — Hæc ille. — Ex quo patet quæ immunitas a materia requiritur ad intellectualitatem, et quæ non.

Quod autem anima humana, ex hoc quod est materiæ unita, etiam arctetur, patet, ibidem. Dicit enim sanctus Thomas quod « anima humana est quidam horizon et confinium corporeorum et incorporeorum, in quantum est substantia incorporea, corporis tamen forma. Hoc autem modo, mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis, contingere supremum inferioris generis; sicut quædam infima in genere animalium, parum excedunt vitam plantarum; sicut ostrea, quæ sunt immobilia, et solum tactum habentia, etiamque terræ in modum plantarum affiguntur. Unde et beatus Dionysius dicit, in 7 cap. *de Divinis Nominibus*, quod *divina sapientia conjungit fines superiorum principiis inferiorum*. Est igitur accipere supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum æqualiter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quæ tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum. » — Hæc ille. — Et ideo, quia est forma corporis, ad hoc arctatur, quamdiu est in corpore, quod non recipit naturaliter species intelligibiles, nisi a phantasmatibus abstrahendo; sed exuta a corpore, intelligit « per species ex influentia divini luminis participatas, sicut et aliæ substantiæ separatæ, licet inferiori modo; unde, tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur », sicut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 1, ad 3[um], et 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 1, et 2. *Contra Gentiles*, cap. 81.

Ad secundum dico quod non oportet omne quod est a materia separatum, esse intellectivum; oportet enim quod sit quid subsistens, ut probat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 51. Gaudium autem et tristitia sunt accidentia. — Sed si dicatur quod saltem ex quo sunt separata a materia, erunt intelligibilia in actu; — Conceditur istud, si loquaris de gaudio et tristitia quæ sunt in voluntate: quia illa sunt a materia separata, et inextensa, sicut voluntas, eorum subjectum; et illa cognoscuntur ab intellectu, qui est radicatus in (α) eadem essentia animæ cum illa voluntate, ut dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 87, art. 4; nec requiritur alia species intelligibilis qua cognoscantur, sed cognoscuntur per eorum essentiam, quæ sufficienter est præsens intellectui. Si autem loquaris de gaudio et tristitia quæ sunt in sensualitate, illa non sunt a materia separata, sicut nec sensualitas, quæ est actus organi materialis. — Aliter potest dici quod voluntas, et illa quæ sunt in ea, sunt quidem intelligibilia secundum se, sed non uniuntur intellectui; sicut, secundum sanctum Doctorem, 2. *Contra Gentiles*, cap. 98, « substantia separata, quamvis sit secundum se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. » — Hæc ille. — Et ista est verior responsio.

Ad tertium dicitur quod cum dico: immaterialitas est ratio intellectivitatis, non intelligo quod privatio, vel privatum, sit ratio intellectivitatis; sed circumloquor unum positivum oppositæ conditionis ad materialia, scilicet spiritualitatem, quam non possum intelligere nisi per comparationem ad materialia. Illa autem spiritualitas est ratio intellectivitatis; et intellectualitas est ejus propria passio, scilicet substantiæ spiritualis, et non ejus diffinitio aut differentia; cujus oppositum fingit argumentum.

Ad quartum negatur minor. Omne enim intelligibile (β), est immateriale, secundum esse quod habet in anima; verbum enim rei, vel species exsistens in anima, est quodammodo quidditas rei intellectæ, secundum esse intellectum, ut dicit sanctus Doctor, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2. Res autem quæ intelligitur, quandoque habet esse materiale; sed illa non est primum quod intelligitur, ut post dicetur, sed verbum rei.

Et sic finitur primus articulus.

(α) *complendam*. — *explendam* Pr.

(α) *in*. — *ab* Pr.
(β) *intelligibile*. — *intelligere* Pr.

ARTICULUS II.

AN DEMONSTRATIVE PROBARI POSSIT QUOD INTELLIGERE PROPRIE SIT IN DEO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Deus est intellectivus.

Probatur ista conclusio ex tertia conclusione primi articuli : Omnis substantia immaterialis, est intellectiva. Deus est substantia immaterialis, immo infinitæ immaterialitatis et spiritualitatis. Ergo est intellectivus. Istam probationem facit sanctus Thomas 1 p., q. 14, art. 1 ; et 1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 1 ; et *de Veritate*, q. 2, art. 1 ; et 1. *Contra Gentiles*, cap. 44.

Secundo arguit idem sic : « Deo nulla perfectio deest, quæ in aliquo genere entium inveniatur ; nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, sicut ex superioribus patet, scilicet cap. 18 et 28. Inter perfectiones autem rerum, potissima est quod aliquid sit intellectivum ; nam per hoc ipsum est quodammodo omnia, habens in se omnium perfectiones. Igitur Deus est intelligens. »

Tertio sic : « Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto ; nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formæ in rebus particularibus exsistentes, sunt imperfectæ, quia particulariter, et non secundum communitatem suæ rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis, et non particulatis. Tales autem formæ non possunt esse nisi intellectæ, cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate, nisi in intellectu ; et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint (α) subsistentes ; sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem. »

Secunda conclusio est quod intellectus, in Deo, non se habet ad intelligere, ut potentia ad actum.

Hanc ponit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 10 : « Potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non secundum respectum ad actionem, nisi (β) secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. Unde, si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem (α) actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo, non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. » — Hæc ille.

(α) *si sint.* — *et* Pr.
(β) *nisi.* — *nec* Pr.

Tertia conclusio est quod intelligere Dei est sua essentia.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 45, sic : « Intelligere est actus intelligentis, in ipso exsistens, non in aliquod extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum. Non enim aliquid patitur intelligibile, ex hoc quod intelligitur ; sed intelligens perficitur, ex hoc quod intelligit (β). Quidquid autem est in Deo, est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus ; nam Deus est ipsa essentia, et suum esse. Igitur intelligere Dei est divina essentia. »

Secundo sic : « Actus secundus est perfectior quam actus primus, sicut consideratio quam scientia. Scientia autem, vel intellectus Dei, est ipsa ejus essentia ; cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius ; et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis ; unde non erit primum. »

Tertio sic : « Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens, non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad illud, sicut potentia ad actum. Et ita potentia erit in Deo et actus ; quod est impossibile, ut supra probatum est, scilicet cap. 16. »

Istas tres rationes ponit in dicto capite 45. Et easdem in virtute ponit, 1 p., q. 14, art. 4, præsertim tertiam ; et 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 35, art. 1).

Quarta conclusio est quod Deus non intelligit alia specie intelligibili quam sua essentia.

Istam probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 46 : « Species, inquit, intelligibilis, est formale principium operationis intellectualis ; sicut forma cujuslibet agentis, est principium suæ operationis propriæ. Divina autem operatio intellectualis, est ejus essentia, ut ostensum est. Esset igitur aliquid aliud divinæ essentiæ principium et causa, si alia intelligibili specie quam sua essentia, intellectus divinus intelligeret. »

Secundo sic : « Species intelligibilis, est similitudo alicujus intellecti. Si igitur in intellectu divino

(α) *autem.* — *etiam* Pr.
(β) *si intelligens perficiatur.* — Ad. Pr.

sit aliqua species intelligibilis, præter essentiam ipsius, erit similitudo alicujus intellecti; aut igitur divinæ essentiæ, aut alterius rei. Divinæ quidem essentiæ non potest esse; quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem. Nec etiam potest esse in intellectu alia species, præter essentiam illius, quæ sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei, vel a se, vel ab alio (α). Non autem a seipso : quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens, quod non suam, sed alterius similitudinem induceret in patiente; et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio; esset enim aliquod agens prius eo. Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis, præter ejus essentiam. »

Tertio sic : « Species intelligibilis, in intellectu præter ejus essentiam exsistens, esse accidentale habet; ratione cujus, scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem, non potest esse aliquod accidens, ut supra ostensum est. Igitur non est in ejus intellectu aliqua species, præter divinam essentiam. » — Has ponit ibidem.

Item, 1 p., q. 14, art. 2, probat eamdem conclusionem, isto medio, quod « cum Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentia; neque quod species intelligibilis, sit aliud a substantia divini intellectus; sed ipsa species intelligibilis, est ipse intellectus divinus ».

B. — OBJECTIONES

CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Sed contra secundam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 1, art. 3), probando quod, nec secundum verum modum intelligendi, in Deo sit ponenda ratio intellectus.

Primo. Quia nullam rationem debet intellectus noster Deo attribuere, quæ sonet (β) imperfectionem. Non enim est solum perfectissimum ens reale, immo perfectissimum intelligibile, et perfectissimo modo; est enim id quo majus excogitari non potest, re aut ratione. Sed ratio intellectus est imperfecta, cum sit potentialis. Igitur non debet resolvi divinum intelligere in intellectum et intelligere; immo erit ibi intelligere absque intellectu.

Secundo. Nulla qualitas creata, est magis pure intelligere, quam sit Deus; alioquin aliqua perfectio simpliciter, esset intimior creaturæ quam Deo; quod est omnino impossibile. Sed illa qualitas, quæ dicitur actualis intellectio, ita pure est intelligere, quod est irresolubilis in rationem intellectus et intellectionis. Ergo multo minus Deus. Unde, sicut illa qualitas, si esset subsistens, esset purum intelligere sine intellectu, ita intelligendum de Deo est.

Tertio. Intellectus non potest alicui attribuere rationem sui oppositi sine falsitate; non enim potest resolvere albedinem in rationem albedinis et nigredinis. Sed actus purus et ratio potentiæ opponuntur. Ergo impossibile est quod intellectus noster resolvat sine falsitate divinum intelligere, quod est realiter actus purus, in rationem intellectus potentiæ, et in rationem actus intelligendi.

Quarto. Non minus repugnat Deo quod ponatur in eo ratio potentiæ intellectivæ, quam ratio materiæ : quia intellectus est materia in genere intelligibilium, nec aliquam naturam habet in actu, nisi quod possibilis est vocatus, ut dicit Philosophus, 3. *de Anima* (t. c. 18), et Commentator, ibidem. Sed in tantum Deus est actus purus, quod non potest intellectus sine falsitate considerare in eo rationem materiæ. Ergo, pari ratione, in tantum est purum intelligere.

C. — SOLUTIONES

AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad omnia ista, dicitur quod bene probant quod divinus intellectus non se habet ad suum intelligere, sicut potentia ad suum actum; et quod intellectus qui hoc intelligit, falsus est. Sed non probant quin Deus sine falsitate possit intelligi ut intellectus et ut intelligere. Unde in Deo est aliquid correspondens utrique rationi, scilicet rationi intellectus, et rationi intellectionis. Verumtamen ratio intellectus duo includit in creatis, scilicet : potentialitatem, et illa non convenit Deo; item, rationem actus primi, quæ est perfectio naturæ fixa et quiete manens, et quantum ad hoc convenit Deo. Similiter, ratio intellectionis, in creatis, includit imperfectionem, scilicet dependentiam ab actu primo, et quemdam fluxum; et quantum ad hoc, non competit Deo. Includit etiam rationem actus ultimi, qui non est ulterius complebilis per alium actum; et ita competit Deo. Et secundum hoc, rationes vadunt viis suis.

Ad argumentum factum in principio quæstionis, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 2, ad 2um, quod « moveri et pati sumuntur æquivoce, secundum quod intelligere dicitur moveri, vel pati. Non enim intelligere est motus qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti, exsistens in ipso agente. Taliter autem accipiendo motum, concedit Augustinus, 8. *Super Gen. ad litteram* (cap. 20), quod spiritus creator movetur, non per tempus, nec per locum. Accipit enim motum large, pro omni operatione, prout intelligere et velle

(α) *vel a se, vel ab alio*. — *ab aliquo* Pr.
(β) *in*. — Ad. Pr.

dicuntur quidam motus, ut exponit sanctus Thomas, 1 p., q. 9, art. 1, ad 1um. Pati autem non est de ratione intellectionis, nisi illius quæ procedit de potentia in actum. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 56, art. 1, ad 3um, dicit quod « pati convenit intellectui, secundum quod est in potentia; unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quod intelligit seipsum ». — Hæc ille. — Et multo minus in Deo, cum non solum essentia divina sit forma intelligibilis in actu, sicut essentia angeli; immo est ipse intellectus divinus; quod non convenit essentiæ angelicæ, quæ non est intellectus suus. Dico igitur quod tunc intelligere est moveri et pati, quando intellectus procedit de potentia in actum; non autem ubi intellectus et intelligere est actus purus, sicut est in Deo.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

QUÆSTIO II.

UTRUM ESSENTIA DIVINA SIT OBJECTUM ADÆQUATUM SUI INTELLECTUS

Iterum circa eamdem distinctionem quæritur : Utrum essentia divina sit objectum adæquatum sui intellectus.

Et arguitur quod non. Deus cognoscit alia a se; igitur quæstio falsa. Antecedens patet ex fide.

In oppositum arguitur sic. Actus cognitivus sumit distinctionem et speciem ab objecto, et dependet ab ipso quodammodo, ut patet, 2. *de Anima* (t. c. 33). Sed divinus intellectus non dependet ab aliquo extra se. Igitur objectum illius intellectus non est aliquid extra se; et sic, quæstio vera.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo, videbitur de objecto divini intellectus. In secundo, videbitur de conditionibus divinæ scientiæ.

ARTICULUS I.

DE OBJECTO DIVINI INTELLECTUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod sola divina essentia est primum et (α) per se principale objectum divini intellectus.

Istam conclusionem probat sic sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 48 : « Illa res solum est per se et primo ab intellectu cognita, cujus specie intelligitur; operatio enim proportionatur formæ quæ est operationis principium. Sed illud quo Deus intelligit, nihil aliud est quam sua essentia, ut probatum est. Ergo intellectum ab eo primo et per se, nihil aliud est quam ipsemet. » — Secundo sic : « Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet, secundum illud quod est primo et per se intellectum; cum hoc sit ejus objectum. Si igitur aliud a se intelligeret, quasi per se et primo intellectum, ejus operatio intelligibilis speciem et nobilitatem haberet secundum illud quod est aliud ab ipso. Hoc autem impossibile est, cum sua operatio sit ejus essentia, ut ostensum est. Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se, sit aliud ab ipso. » — Tertio sic : « Intellectum est perfectio intelligentis. Secundum hoc enim intellectus est perfectus, quod in actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum eo quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab eo, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius; quod est impossibile. » — Has rationes ponit ibidem in forma.

Eamdem conclusionem tenet, 1 p., q. 14, art. 5.

Secunda conclusio est quod Deus cognoscit alia a se sicut in essentia sua visa.

Istam probat, ibidem, cap. 49 : « Effectus cognitio sufficienter habetur per cognitionem causæ; unde scire dicimur unamquamque rem, cum causam cognoscimus. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat. » — Secundo sic : « Similitudo omnis effectus, in sua causa aliqualiter præexsistit; cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse secundum suam naturam sit intellectualis, similitudo causati sui erit in eo intelligibiliter. Quod autem in aliquo (α) est per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a (β) seipso vere intelligit. » — Hæc ille.

Istam autem rationem magis explicat, *de Veritate*, q. 2, art. 3, ubi dicit : « Sciendum, inquit, quod, cum omne agens agat in quantum est actu, oportet quod illud quod per agens efficitur, aliquo modo sit in agente; et inde est quod omne agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum recipientis; unde, si principium activum sit materiale, effectus ejus est in eo quasi materialiter, quia velut in virtute quadam materiali; si autem sit immateriale activum principium, et

(α) et. — Om. Pr.

(α) *aliquo*. — *eo* Pr.
(β) *a*. — Om. Pr.

effectus ejus erit immaterialiter in eo. Dictum est autem supra quod secundum hoc aliquid cognoscitur ab alio, secundum quod in eo recipitur immaterialiter. Et inde est quod principia activa materialia (α) non cognoscunt suos effectus, quia effectus sui non sunt in eis secundum quod cognoscibiles sunt, quia materialiter; sed in principiis activis immaterialibus effectus sunt secundum quod cognoscibiles sunt, quia immaterialiter (β). Unde omne principium activum immateriale cognoscit suum effectum; et inde est quod in libro *de Causis* dicitur quod intelligentia cognoscit id quod est sub se, in quantum est causa ejus (γ). Unde, cum Deus sit rerum immateriale principium activum, sequitur quod apud ipsum sit earum cognitio. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit, 1 p., q. 14, art. 5.

Tertia conclusio : **Quod Deus cognoscit res alias a se propria cognitione, id est, non solum in communi, sed etiam in quantum sunt ab invicem distinctæ.**

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 50, sic : « Nihil in aliqua re esse potest, quod non sit a Deo causatum, mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur ejus effectus. Quidquid igitur est in quacumque re, potest cognosci, cognito Deo, et omnibus causis mediis quæ sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit, et omnes causas medias quæ sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, jam ostensum est. Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est; quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est; et sic de omnibus mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quidquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quæ sunt in re, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus habet cognitionem, secundum quod sunt ab invicem distinctæ. » — Hæc ille. — Istam rationem etiam ponit, *de Veritate*, q. 2, art. 4; et 1 p., q. 14, art. 6. — Secundo sic : « Distinctio rerum non potest esse a casu; habet enim certum ordinem. Oportet ergo ex alicujus causæ intentione, distinctionem esse in rebus. Non autem ex intentione alicujus causæ per necessitatem naturæ agentis; quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per necessitatem naturæ agentis, intentio potest esse ad multa, in quantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicujus cognoscentis. Videtur autem proprium esse intellectus, rerum distinctionem considerare; unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum posuit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicujus causarum secundarum; quia omnes hujusmodi causæ sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur hoc, primæ causæ, quæ per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem rerum omnium. Ergo Deus cognoscit res ut distinctas. » — Tertio sic : « Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa potest haberi; sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi, constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se, cognoscit naturam universalem entis, non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra probatum est, oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod **Deus cognoscit res singulares.**

Istam probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 65 : « Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci; sicut cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata, sicut Socratis essentia ex hoc corpore et ex hac anima; ut essentia hominis universalis, ex anima et corpore; ut patet, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 34); unde, sicut hæc cadunt in diffinitione hominis universalis, ita, illa caderent in diffinitione Socratis, si posset diffiniri. Cuicumque igitur adest cognitio materiæ, et eorum per quæ materia designatur, et formæ in materia individuatæ, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia, oportet quod intelligat omnia quæ sunt quocumque modo in sua essentia; in qua quidem in virtute sunt omnia quæ esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non possunt esse aliena, cum materia sit ens in potentia, et accidens sit ens in alio. Dico igitur Deo cognitionem singularium non deesse. » — Secundo : « Natura generis non potest cognosci, nisi ejus differentiæ primæ et passiones propriæ cognoscantur; non enim perfecte sciretur natura numeri, si par et impar ignorarentur. Sed universale et singulare sunt differentiæ vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam entis communem, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale, si cognosceret inten-

(α) *materialia*. — *naturalia* Pr.
(β) a verbo *sed*, usque ad *immaterialiter*, om. Pr.
(γ) *ejus*. — *ei* Pr.

tionem universalitatis, et non cognosceret rem universalem, ut (α) hominem, aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare, si cognosceret rationem singularitatis, et non cognosceret hoc aut illud singulare. » — Tertio sic : « Agens est honorabilius patiente et acto, sicut actus potentia. Forma igitur quæ est inferioris gradus, non potest producere (6) suam similitudinem in gradum altiorem ; sed forma superior potest producere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem ; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formæ corruptibiles in istis inferioribus; virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti. Hoc tamen interest quod in cognitione humana, assimilatio fit per actionem rerum sensibilium in vires cognitivas humanas; in cognitione autem divina, e converso per actionem formæ intellectus divini in res cognitas. Forma igitur sensibilis rei, cum sit per suam materialitatem individuata, suæ singularitatis similitudinem producere non potest in hoc quod est omnino immateriale, sed solum usque ad vires quæ organis materialibus utuntur. Ad intellectum vero perducitur per virtutem intellectus agentis, in quantum omnino a conditionibus materiæ exuitur. Et sic similitudo singularitatis formæ sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formæ intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima ad quæ pertingit causalitas sua, pervenit usque ad singularitatem formæ sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia; non autem humanus. » — Hæc ille.

Istam rationem explicat in *de Veritate,* q. 2, art. 5 : « Intellectus humanus non cognoscit formas singularium; Deus autem cognoscit. Cujus diversitatis ratio manifeste patet, si consideretur diversa habitudo quam habet ad rem, similitudo rei quæ est in intellectu nostro, et similitudo rei quæ est in intellectu divino. Illa enim quæ est in intellectu nostro, est accepta a re secundum quod res agit in intellectum nostrum, agendo per prius in sensum. Materia autem, propter debilitatem sui esse, quia est in potentia ens tantum, non potest esse principium agendi. Et ideo res quæ agit in animam nostram, agit solum per formam. Unde similitudo rei, quæ imprimitur in sensum nostrum, et per quosdam gradus depurata usque ad intellectum pertingit, est tantum similitudo formæ. Sed similitudo rerum, quæ est in intellectu divino, est effectiva rei. Res autem, sive forte, sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo. Et secundum hoc, similitudo omnis rei in Deo præexsistit, secundum quod res illa a Deo participat esse. Unde similitudo immaterialis, quæ est in Deo, non solum est similitudo formæ, sed materiæ. Et quia, ad hoc quod aliquid cognoscatur, requiritur quod similitudo ejus sit in cognoscente, non autem per modum quo est in re, inde est quod intellectus noster non intelligit singularia, quorum cognitio ex materia dependet; quia non est in eo similitudo materiæ; non autem propter hoc quod similitudo est in eo immaterialiter. Sed intellectus divinus, qui habet similitudinem materiæ, quamvis immaterialiter, potest singularia cognoscere. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit, 1 p., q. 14, art. 11.

Et nota quod omnes istæ demonstrationes fundantur super hoc quod similitudines rerum sunt in Deo intelligibiliter; quod cognoscitur ex hoc quod Deus est causa omnium; et non fundantur super hoc quod Deus est creativus rerum, sicut quidam false putant. Sciendum etiam quod aliud est habere propriam cognitionem de re, et cognoscere illam in singulari. Primo modo enim cognoscere, est cognoscere rem secundum propriam rationem speciei suæ; sed ad secundum requiritur quod cognoscatur materia individualis, vel illud quod individuat naturam specificam, quidquid sit illud.

Quinta conclusio est quod creaturæ intellectæ a Deo, sunt intellecta respectu divini intellectus.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 2 : « Sciendum, inquit, quod intellectum dupliciter dicitur, sicut et visum. Primum est ipsa species rei visibilis in pupilla exsistens, quæ est etiam perfectio videntis, et principium visionis, et medium rei visibilis. Est etiam visum secundum, quod est ipsa res extra visum exsistens. Similiter primum intellectum, est similitudo rei intellectæ in intellectu exsistens; et secundum intellectum, est ipsa res, quæ per similitudinem illam intelligitur. Si ergo consideretur intellectum primum, nihil aliud intelligit Deus nisi se; quia non recipit species per quas cognoscat, sed per essentiam suam, quæ est similitudo omnium rerum, cognoscit. Sed si accipiatur intellectum secundum, sic non tantum intelligit se, sed alia. Secundum primum modum, dicit Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 51), quod Deus intelligit tantum se. » — Hæc ille.

Illam autem similitudinem, scilicet de primo intellecto et secundo intellecto, ponit, *de Veritate,* q. 3, art. 2, ubi dicit quod species qua intellectus formatur ut intelligat in actu, est primum quo intelligitur. Ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam, operari jam potest, formando rerum quidditates, et componendo et dividendo. Unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius; per quod

(α) *ut.* — *aut* Pr.
(6) *vel perducere.* — Ad. Pr.

tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris. Et sic est secundum quo intelligitur. » — Hæc ille. — Et ibidem, sic ait : « Forma in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma quæ est intelligentis in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti ab eo. Alio modo, ita quod sit terminus actus intelligendi, sicut artifex intelligendo excogitat formam domus, et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi, ut sit primum quo intelligitur, sed magis se habet ut intellectum quo intelligens aliquid operatur; nihilominus tamen, forma prædicta est secundum quo intelligitur, quia per formam excogitatam artifex intelligit quod operandum est. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit in forma, *de Potentia Dei*, q. 9, art. 5 : « Illud, inquit, quod est per se intellectum, non est res illa cujus notitia per intellectum habetur; cum illa quandoque sit intellecta in potentia tantum, et sit extra intelligentem, sicut cum homo intelligit res materiales, ut lapidem, vel animal, aut hujusmodi, cum tamen oporteat quod intellectum sit in intelligente, et unum cum ipso. Neque etiam intellectum per se, est similitudo rei intellectæ, per quam informatur intellectus ad intelligendum. Intellectus enim non potest intelligere, nisi secundum quod fit actu per hanc similitudinem; sicut nihil aliud potest operari secundum quod est in potentia, sed secundum quod fit actu per aliquam formam. Hæc igitur similitudo se habet in intelligendo, sicut intelligendi principium, ut calor est principium calefactionis; non sicut intelligendi terminus. Hoc ergo est primo et per se intellectum, quod intellectus in seipso concipit de re intellecta, sive illud sit diffinitio, sive aliqua enunciatio, secundum quod ponuntur duæ operationes intellectus, in 3. *de Anima* (t. c. 22). Hoc autem ab intellectu conceptum interius, dicitur verbum. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, 1 p., q. 85, art. 2, dicit quod « illud quod primo intelligitur a nobis, est res, cujus species intelligibilis est similitudo ». Et q. 87, art. 3, dicit quod « illud quod primo cognoscitur ab intellectu nostro, est natura rei materialis ». — Sed illud non repugnat prædictis. Nam, q. 85, in art. 2, non intendit nisi quod species quæ est principium intelligendi, non est illud quod primo intelligitur. In quæstione autem 87, art. 3, intendit quod actus intelligendi non primo intelligitur ab intellectu nostro; sed natura rei materialis intelligitur prius quam species intelligibilis et quam actus intelligendi. Cum quo stat quod verbum interius conceptum de re, sit primum quod intelligitur, sicut illud ad quod immediate actus intelligendi terminatur. Sed res extra etiam intelligitur eodem actu quo intelligitur verbum. Et ideo quodlibet eorum potest dici primum intellectum, hoc est, per primum actum intellectus cognitum. Nam talis conceptio est « similitudo essentiæ rei, et est quodammodo quidditas et natura rei, secundum esse intelligibile, et non secundum esse naturale », prout est in rebus, secundum quod dicit sanctus Thomas, 8. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2. Actus autem intelligendi et species intelligibilis non cognoscitur (α) nisi per actum secundum, scilicet reflexum, qui supponit actum rectum. Et sic apparet quod non est in dictis illis contradictio.

Sciendum quod non credo ipsum ex intentione posuisse, quod primum visum ab oculo corporali sit species quæ est in pupilla; sed solum exempli causa. Quod patet : quia, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 5, ad 3um, dicit quod « visus particularis non potest cognoscere nisi illud cujus species spiritualiter in pupilla potest accipi; et ideo visus non potest comprehendere actum suum ». — Ex quo patet quod sola colorata potest videre, vel lucida, quia solum illorum species in visum recipiuntur, et non actum suum, nec species qua informatur, secundum mentem ejus. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 23, q. 1, art. 2, ad 3um, dicit quod inter potentias animæ, solus intellectus reflectitur supra se, cognoscendo naturam sui et eorum quæ ipsius sunt. Addit etiam quod, licet una potentia sensitiva possit cognoscere actum alterius, nulla tamen talis potentia potest reflecti supra se, cognoscendo actum suum; « quia oporteret quod instrumentum quo cognosceret se, caderet medium inter ipsam potentiam et instrumentum quo cognoscebat prius. » — Hæc ille. — Istud autem æque concludit de specie, sicut de actu vel potentia. Sicut enim oporteret quod organum esset medium inter potentiam et actum suum, si illum cognosceret; ita arguitur de specie. Et hujus causa est : quia sensibile positum supra sensum, non facit sensationem. — Item, *Quodlibeto* 10, q. 4, art. 1, ubi quærit : utrum anima, quidquid intelligit, intelligat in prima veritate, — dicit, in responsione ad 2um : « Illud quo cognoscimus sicut instrumento, oportet nobis esse primo notum; et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad quæ naturaliter comparatur intellectus agens, sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator, 3. *de Anima*. Sed illud quo cognoscimus sicut forma cognoscentis, non oportet esse notum; quia nec oculus videt lucem, quæ est de ejus (β) compositione, nec speciem per quam videt. Et ita non est necessarium, ut quicumque intelligit aliquid, intelligat intellectum suum, quo intelligit, vel lumen intelligibile. » — Hæc ille. — Ex quo patet mens ejus.

(α) *cognoscitur*. — Om. Pr.
(β) *ejus*. — Om. Pr.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta quorumdam. — Sed contra primam conclusionem arguitur (apud Aureolum, dist. 35, q. 2), probando quod non sola essentia divina sit primum objectum sui intellectum.

Primo. Quia nulla potentia attingit aliquid, quod non participat formaliter rationem sui objecti; ut patet quod visus non cognoscit nisi coloratum vel luminosum. Sed divinus intellectus attingit creaturas, quæ non sunt sua essentia formaliter. Ergo sua essentia non est objectum adæquatum sui intellectus.

Secundo. Nulla potentia cognitiva ponit differentiam inter suum formale objectum et alia; visus enim non distinguit inter colorem et dulcedinem vel saporem, sed hoc pertinet ad sensum communem qui cognoscit utrumque. Sed divinus intellectus ponit differentiam inter essentiam suam et omnia creata; novit enim Deus quod per essentiam differt ab eis. Ergo sua essentia non est objectum adæquatum suæ intellectionis vel scientiæ.

Tertio. Nullus intellectus angelicus vel humanus est nobilior divino intellectu. Sed ens, secundum suum totum ambitum, est objectum intellectus angelici vel humani. Ergo multo fortius erit objectum intellectus divini; cum potentia nobilior habeat objectum universalius et latius; sicut patet quod (α) sensus communis habet objectum latius quolibet sensu particulari, et imaginatio latius quam sensus communis, et intellectus universalius quam imaginatio aut sensus.

Quarto sic. Habitus metaphysicæ est maxime proprius ipsi Deo; dicit enim Philosophus, 1. *Metaphysicæ*, quod habet maxime hunc Deus; unde Deus scientiarum est. Sed constat quod metaphysica habet totum ambitum entis pro objecto adæquato, ut patet ex 4. et 6. *Metaphysicæ*. Ergo et divina scientia habet illud pro objecto, et non solum essentiam suam.

Quinto. Scientia divina non subalternatur nostræ metaphysicæ. Sed subalternaretur, nisi scientia Dei haberet pro objecto adæquato totalem ambitum entis; quia tunc objectum divinæ scientiæ clauderetur sub objecto nostræ scientiæ, cum divina essentia contineatur sub ente. Ergo idem quod prius.

Sexto. Illud est objectum divini intellectus, et sub illa ratione, sub qua divina intellectio terminatur ad illud. Sed divinus intellectus intelligit lapidem sub ratione lapidis, et rosam sub ratione rosæ, et universaliter omnia sub propriis rationibus. Ergo omnia sunt objecta divini intellectus sub propriis rationibus, et per consequens ens secundum totum suum ambitum.

Septimo. Nobilissimæ potentiæ debet assignari nobilissimum objectum. Sed ens secundum totum suum ambitum, claudit nobilitatem divinæ essentiæ, et ultra hoc nobilitates et perfectiones omnium creatorum. Ergo videtur quod sit formale objectum divini intellectus.

Octavo. In omni potentia habente objectum primarium et secundarium, objectum illud habet rationem objecti adæquati, quod claudit utrumque; sicut patet (α) quod intellectus noster cognoscit primo materialia, secundo vero immaterialia et abstracta, et ideo habet pro objecto adæquato aliquid commune ad illa, scilicet ens vel verum. Sed divinus intellectus cognoscit essentiam suam primo; creaturas vero tanquam objecta secundaria. Ergo aliquid commune Deo et creaturæ, est objectum adæquatum ipsius.

Nono. Nulla potentia cognoscit aliquid sub ratione universaliori, quam sit sua ratio objectiva. Sed Deus cognoscit se non solum sub propria ratione divinitatis : immo in quantum ens. Ergo objectum adæquatum ipsius non est propria ratio divinitatis, sed ens, in quantum ens.

§ 2. — Contra secundam conclusionem et ultimam

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem et ultimam, arguit Aureolus (dist. 35, q. 2, art. 1), probando quod nulla creatura terminat divinum intelligere, nec ut objectum primarium, nec ut secundarium.

Primo sic. Impossibile, inquit, est, quod est perfectionis in Deo, dependere a non Deo; quia bonorum nostrorum non indiget. Sed si intellectio divina terminaretur ad creaturas, illa intellectio, cum sit quædam Dei perfectio, dependeret a non Deo; quia ab ipsis creaturis positis in esse prospecto, vel relucentibus in essentia sua tanquam in speculo; impossibile enim est intellectionem (β) terminatam ad aliquod objectum, manere sine illo objecto. Igitur nulla intellectio est in Deo, quæ terminetur ad creaturas positas in esse prospecto.— Et confirmatur. Quia omnis perfectio quæ est in Deo, æque esset in eo, circumscripto omni esse creaturæ, sive reali, sive intentionali et diminuto. Cum igitur intellectio, si qua sit in Deo quæ terminetur ad creaturas in esse intentionali positas, non maneret æque (γ) in eo, si tolleretur hujusmodi esse intentionale, patet quod nulla talis intellectio est in Deo. — Forte dicetur quod creatura in tali esse intellecto posita, non est aliud a divina essentia, in qua relucet; et ita intellectio divina non dependet a non Deo. Hæc autem

(α) *sicut patet quod.* — *et quod* Pr.

(α) *patet.* — Om. Pr.
(β) *intellectionem.* — *intentionem* Pr.
(γ) *maneret æque.* — *valeret esse* Pr.

evasio non procedit. Creatura enim in tali esse posita, habet esse diminutum tantum et intentionale. Essentia vero divina habet esse principalissimum reale. Quare differt ab essentia, tanquam creatura, sub esse diminuto posita, a Creatore. Si igitur inconveniens reputatur quod divina essentia dependeat coexigenter a creatura, prout ponitur in esse reali, multo fortius debet impossibile reputari, quod ab ea dependeat prout est posita sub (α) esse diminuto. — Ulterius forte dicetur quod intellectio non dependet ab objecto secundario, sed ab objecto primario; unde, sublata omni creatura, et omni ejus esse, adhuc divina intellectio maneret, terminata ad divinam essentiam, ut ad objectum primarium. Hæc autem evasio non procedit. Aut enim tunc remaneret Deus intelligens creaturas per intellectionem terminatam ad essentiam suam, nec procedentem ulterius in creaturas; et tunc habetur propositum, scilicet quod illa intellectio qua creaturas intelligit, non terminatur ad eas. Si autem non (β) intelligeret eas, sic procedit ratio, scilicet quod intellectio quæ est Deus, sic dependeret a creatura, quod, ipsa circumscripta, remanere non posset.

Secundo sic. Impossibile est divisionem continui deficere vel cessare. Sed manifestum est quod, si divinus intuitus aliquid extra se attingeret objective, ponendo illud in esse prospecto, de necessitate divisio continui esset evacuata in intuitu divino et prospectu. Aut enim tantummodo ponerentur, in ipsius intuitu, omnes partes continui divisæ et distinctæ, ut non relinquatur ulterior divisio; et sic habetur propositum, quod divisio continui erit evacuata. Aut ponerentur tantum aliquæ partes sub certo numero, quarum quælibet erit divisibilis ulterius. Quod esse non potest. Quia tunc divinus intuitus esset in potentia, et posset sibi aliquid accrescere, dividendo videlicet unamquamque illarum partium; quinimmo (γ) posset sic dividendo procedere in infinitum, sicut et noster intellectus. Ergo impossibile est quod aliud a Deo ponatur in ejus intuitu vel prospectu in actu; qua ratione namque aliquid poneretur, omnes partes continui ponerentur.

Et confirmatur : quia, si divinus intuitus, intelligendo lineam ac dividendo eam in partes, quamlibet divisionem poneret in prospectu, oporteret dare unum de tribus : aut quod in ipsius prospectu essent partes indivisibiles, ex (δ) quibus linea componeretur (ε), et in quas per divinum intuitum scinderetur; aut quod essent partes divisibiles, et sic divino intuitu aliquid posset accrescere; aut quod solummodo totalitas continui esset actu (ζ) in ipsius prospectu, partes vero in potentia reducibili ad actum successive, reductione quæ nunquam cessaret, sicut accidit in nostro intellectu; et hoc totum est impossibile. Quare necesse est quod si continuum et ejus partes intelligantur a Deo, quod tamen in ejus intuitu non ponantur. Et idem est de omnibus aliis a se quæ intelligit.

Tertio sic. Si res extrinsecæ a Deo quas intelligit, ponerentur in ejus intuitu et prospectu, sequeretur quod in divino intuitu esset objective magnitudo quædam infinita actualiter. Principium namque mathematicum est, quod magnitudo crescit in infinitum, et quod cuilibet magnitudini potest fieri additio. Cum igitur divinus intellectus plus possit quam humanus, noster autem potest ad quamcumque magnitudinem datam addere, necesse est quod divinus hoc possit. Aut igitur procedit continue successive; quod esse non potest, nisi sit in potentia et imperfectus, sicut noster. Aut stat in aliqua magnitudine finita; et tunc, non stat, quia ad omne finitum potest fieri additio; unde contradictio est quod stet in aliqua magnitudine, et finita. Aut stabit in magnitudine (α) infinita objecta suo prospectui, cui est impossibile fieri additio. Et sic propositum habetur. Sed manifestum est quod hoc est omnino impossibile, scilicet magnitudinem infinitam esse in divino prospectu; quia qua ratione ibi poneretur, eadem ratione a Deo posset conduci in effectum; quod est impossibile. Igitur res extrinsecæ, cum intelliguntur, non sunt in ipsius prospectu.

Quarto sic. Si res aliæ a Deo ponerentur in ejus prospectu et intuitu objective dum intelliguntur, sequitur quod omnes species numerorum essent actu positæ in ejus intuitu; intelligit enim Deus omnes numeros. Sed manifestum est quod processum numerorum in infinitum esse evacuatum et exivisse ad actum, etiam (β) in divino prospectu, impossibile est. Quia, aut sistitur in numero finito; et sic ille est in potentia ut sit radix cubiti, vel quadrati, et per consequens quadratus ejusmodi (γ), aut cubitus, aut duplus possibilis est. Aut sistitur in numero infinito, et hoc est contradictio, cum numerus non sit aliud nisi totitas quædam et inclusio multitudinis; unde idem est esse numeratum, et esse tot, quod evidenter clausionem et finitionem includit. Si dicatur quod illa multitudo in qua residet divinus intellectus vel intuitus, non est mensurata aliquo certo numero, sed est multitudo non numerata; hoc non tollit rationem. Divinus namque intuitus attingit in actu omnem multitudinem numeratam, discedentem (δ) ab illa multitudine non numerata; et per consequens attingit ultimum numerum, a quo statim proceditur ad illam multitudinem infini-

(α) *sub.* — *ab* Pr.
(β) *non.* — *nunc* Pr.
(γ) *quinimmo.* — *quamvis* Pr.
(δ) *ex.* — *in* Pr.
(ε) *componeretur.* — *poneretur* Pr.
(ζ) *actu.* — Om. Pr.

(α) ***et finita. Aut stabit in magnitudine.*** — Om. Pr.
(β) ***etiam.*** — Om. Pr.
(γ) ***ejusmodi.*** — ***ejus*** Pr.
(δ) ***discedentem.*** — ***descendentem*** Pr.

tam, si (α) ita sit quod ponat in prospectu omnes species numerorum. Sed manifestum est quod talem numerum impossibile est reperiri, qui immediate discedat a multitudine infinita, vel ex quo immediate sit transitus ad eamdem. Dato enim tali numero, cum sit finitus, adhuc potest fieri sibi additio in infinitum, antequam consurgat illa multitudo infinita. Igitur divinus intuitus non ponit in actu omnes species numerorum.

Quinto. Tu supponis quod in perfectionibus specificis potest procedi in infinitum, ita quod una species potest fieri nobilis, et alia nobilior prima, et tertia nobilior secunda, et sic in infinitum. Si igitur hoc sit verum : aut tota ista multitudo specierum est in divino intuitu actualiter et sine processu; aut non actualiter, sed sub quodam processu ; aut nullo modo. Non primum; quia tunc divinus (β) intuitus haberet in suo prospectu aliquam creaturam, in infinitum distantem a prima specie. Aut enim intuetur quamlibet distantem modo finito a prima specie; et sic non erit processus possibilis in infinitum in speciebus, cujus oppositum tu dicis. Aut intuetur aliquam distantem in infinitum in nobilitate et perfectione, et per consequens illa erit in infinitum nobilis et perfecta; quod est impossibile. Nec potest dari secundum, scilicet quod tota illa multitudo sit in divino intuitu sub quadam successione et processu; quia tunc erit potentialis et imperfectus. Quare relinquitur quod nullo modo.

Hæc sunt argumenta ejus ad probandum quod nihil aliud a Deo terminat ejus intuitum per modum objecti primarii, vel secundarii.

Secundo loco probat (Ibid.), contra eamdem conclusionem, quod creaturæ non sunt in divino intuitu, sicut objecta relucentia in divina essentia.

Primo sic. Quandocumque aliquid aspicitur in aliquo tanquam in speculo, tunc est ibi alius actus videndi, et alia species sive ratio, qua videtur speculum, et qua videtur res in speculo; sicut manifeste patet quod speculum videtur per speciem repræsentantem vitrum (γ) et figuram ejus ac formam, res autem videtur per speciem propriam; licet concurrant in eodem oculo simul species rei et species speculi. Sed, secundum te, divinus intellectus intuetur creaturas in sua essentia quasi in speculo relucentes. Igitur per aliam similitudinem videt creaturas quam per essentiam, alioquin essentia non se habebit ut speculum. Cum igitur non per aliam similitudinem videat creaturas, patet quod essentia non se habet per modum speculi.

Secundo sic. Deus non intelligit creaturas per reflexionem; actus enim reflexus videtur imperfectior quam directus. Sed si divinus intuitus primo ferretur in essentiam, et inde procederet ad creaturas quasi per quoddam speculum, videret eas per reflexionem; quæ enim videntur in speculo, videntur per lineam reflexam. Igitur idem quod prius.

Tertio sic. Impossibile est aliquid relucere objective, nisi potentiæ cognitivæ et per actum cognitivum. Sed, secundum te, creaturæ relucent in divina essentia speculariter, et divinus intellectus ex hoc intelligit; ita quod talis relucentia est causa quod intelligantur. Ergo prius cognoscuntur quam intelligantur, cum tale relucere in divina essentia non sit aliud quam cognosci et esse apparens. Non est ergo ponenda talis relucentia specularis.

Quarto sic. Sicut se habet intellectio ad intellectionem, sic intellectum ad intellectum et intuitum ad intuitum. Sed intellectio qua Deus intelligit creaturam, non est aliud ab intellectione qua intelligit suam essentiam. Igitur intuitum per intellectionem qua intelligitur creatura, non est aliud quam intuitum per intellectionem qua intelligitur essentia. Sed constat quod res lucens in speculo est alia a speculo. Non igitur lucet creatura in Deo tanquam in speculo. Immo non est aliud Deum intelligere creaturas, quam intelligere suam propriam essentiam; ita quod non sint ibi duo intuita, sed unum solum, videlicet divina essentia ; qua cognita, ipsa non solum est cognita, immo et omnis creatura; non quidem ut lucens in ipsa, quasi per intuitum intuita, quia essent duo intuita et duæ intuitiones.

Quinto. Non alia intellectione (α) intuetur Deus creaturam, quam illa qua intuetur essentiam suam; immo vidisse essentiam suam, est vidisse omnem creaturam. Sed vidisse (β) speculum, non est vidisse rem in speculo; immo sunt diversi termini et diversa vidisse. Ergo creaturæ non videntur a Deo per essentiam suam (γ) tanquam per speculum.

Sexto. Ratio speculi in hoc consistit quod est reflectens similitudinem, per quam fit visio, ad oculum videntem. Sed manifestum est quod divina essentia non (δ) recipit similitudinem creaturæ, nec eam reflectit. Ergo nullo modo habet rationem speculi.

Septimo dicit quod rationes suprapositæ primo loco, concludunt manifeste quod creaturæ in divina essentia tanquam in speculo non relucent; nec sunt in divino intuitu tanquam objecta secundaria. Quare illud poni non potest. — Hæc ille.

Tertio loco, probat (Ibid.) ista quæ dixit esse secundum mentem beati Augustini.

Primo sic. Dicit enim Augustinus, 83. *Quæstionum*, q. 46 : *Non extra se quidquam positum Deus intuebatur, ut secundum illud constitueret quod constituebatur; nam hoc opinari, sacrile-*

(α) *si*. — *et* Pr.
(β) *divinus*. — Om. Pr.
(γ) *vitrum*. — *intellectum* Pr.

(α) *intellectione*. — *intuitione* Pr.
(β) *omnem creaturam. Sed vidisse*. — Om. Pr.
(γ) *suam*. — Om. Pr.
(δ) *non*. — Om. Pr.

gum est. Sed manifestum est quod si creaturæ relucerent in divina essentia tanquam objecta secundaria, tunc aliquid extra se positum intueretur, extra, inquam, positum, non situaliter, sed entitative; quia creatura in tali esse posita, non est ipse Creator. Ergo sacrilegum est quod creaturæ reluceant in Deo tanquam objecta secundaria.

Secundo. Rationes illæ quæ sunt in mente Creatoris, ad quas divinus intellectus aspicit, et quibus intuitis dicitur intuita creatura, hæ, inquam, sunt incommutabiles ac principales, respectu creaturarum; et *ipsæ* (α) *vere sunt, quia æternæ sunt; quarum participatione fit, ut sit, quidquid est, quoquomodo* (β) *est,* secundum Augustinum, ibidem. Sed manifestum est quod creaturæ, si relucerent tanquam objecta secundaria, non haberent istas conditiones; quia nec vere essent, sed tantum intentionaliter et diminute; nec essent principales respectu creaturarum, immo essent ipsæmet creaturæ in esse diminuto; sed nec creaturæ essent per participationem illarum, cum nihil participet se. Unde istæ conditiones non possunt competere nisi divinæ essentiæ; quæ essentia, principalis ac incommutabilis est, et participatione ejus est quidquid est. Ergo rationes illæ, ad quas aspicit divinus intellectus, quibus cognitis dicuntur ab eo cognitæ creaturæ, non sunt illæ creaturæ tanquam objecta secundaria relucentes, sed sunt ipsamet essentia divina, qua cognita a Deo vere dicuntur cætera cognita excellenter et eminenter.

Tertio sic. Visio illarum rationum est beatifica naturæ intellectivæ (γ). Sed hoc non esset, si hujusmodi rationes essent creaturæ tanquam objecta secundaria (δ) relucentes; quia visio solius divinæ essentiæ est beatifica. Ergo rationes illæ, quas Deus aspicit, quibus visis visa est omnis creatura, sunt ipsamet divina essentia.

Quarto sic. Augustinus distinguit, *super Genesim ad litteram* (lib. 4, cap. 22 et 23), duo genera visionum, unum quidem rerum in proprio genere et in seipsis, et aliud in Verbo. Sed manifestum est quod, si relucerent in divina essentia tanquam objecta secundaria, ita quod divinus intuitus primo ferretur in divinam essentiam, et deinde procederet ac protenderetur ad creaturam, tunc ipsæ creaturæ viderentur in se et in proprio genere. Quamvis enim ratio videndi, scilicet divina essentia, esset aliquid extra proprium genus earum, hoc tamen non impedit quin viderentur in proprio genere objective, quemadmodum res quæ cognoscuntur per speciem, in proprio genere cognoscuntur (ε), quamvis species, quæ est ratio videndi vel cognoscendi, non sit infra genus rei cognitæ. Per illam igitur, secundum mentem Augustini, Deus non sic intelligit creaturas, quod sint in ejus prospectu tanquam objecta secundaria; sed quia, intelligendo suam essentiam, intellecta est omnis creatura æquipollenter et eminenter. — Hæc ille. — Et sic finaliter post pauca (Ibid., art. 2) dicit quod non est aliqua multitudo intellectorum in Deo, nec creaturæ ut intellectæ ponunt numerum cum divina essentia ut intellecta, sed est penitus unum simplicissimum intellectum.

Quarto loco, dicit quod rationes adductæ pro secunda conclusione et pro aliis, non concludunt contra philosophos. Omnes enim illæ rationes supponunt unum quod illi negarent, scilicet quod Deus sit causa efficiens rerum.

(α) *ipsæ.* — *ideo* Pr.
(β) *quoquomodo.* — *quando* Pr.
(γ) *beatifica naturæ intellectivæ.* — *beatissima veræ intelligentiæ* Pr.
(δ) *secundaria.* — *singularia* Pr.
(ε) *cognoscuntur.* — Om. Pr.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — **Primo** contra quartam conclusionem arguit (Ibid., q. 4, art. 3) dicens, quod illa opinio non bene assignat modum quo Deus cognoscit singularia. Quamvis enim, inquit, ex divina activitate possit probari a priori, quod divinitas sit similitudo et exemplar, non solum quoad formam, immo quoad materiam; materia vero, secundum te, non est principium individuationis, nisi in quantum est individuata. Est autem hoc commune omnibus individuis ejusdem speciei, scilicet quod quodlibet componitur ex hac materia et ex hac forma. Et per consequens, Deus habet similitudinem omnium individuorum quoad materiam et quoad formam. Non tamen probatur quod divina essentia repræsentet individua, ut signata sunt et distincta, sed potius prout conveniunt in natura specifica, quæ componitur ex materia et forma; aut in ratione individui vagi, in quantum quodlibet est aliquod hoc compositum ex aliqua hac materia et ex aliqua hac (α) forma. Quandocumque (β) enim aliqua sunt sic similia quod nihil est in uno quod non reperiatur in alio similiter, impossibile est quod aliquid sit similitudo illius, quin sit similitudo alterius, et per consequens non ducit distincte in unum, nec in aliud, sed in ambo sub ratione unius et indistincti; et ita ducit in aliquod commune ad ista. Sed sic est de individuis ejusdem speciei quæ similia sunt; quia sicut unum habet materiam et formam, ita et reliquum; et quodlibet habet eam signatam; nec aliquid est dissimile in uno ad illud quod reperitur in alio; non enim esse hoc et illud, ponit aliquam dissimilitudinem, cum aliud similiter sit hoc. Ergo impossibile est quod divinitas sit similitudo ducens sufficienter in cognitionem individuorum, in quantum distincta et signata sunt. Et universaliter non est

(α) *hac.* — *humana* Pr.
(β) *Quandocumque.* — *quandoque* Pr.

verum quod aliqua similitudo ducat in aliqua, ut distincta, nisi illa sint aliqualiter dissimilia. — Hæc ille.

Secundo loco dicit (Ibid., q. 4, art. 2) istam positionem deficere in rationibus quibus probantur conclusiones. Dicit enim quod *prima ratio* pro ista conclusione, non demonstrat contra Commentatorem, contra quem sanctus Thomas arguit. Diceret enim Commentator quod singularia non continentur virtualiter in Deo, nec materia, nec forma, nisi quatenus est exemplar; quia Deus non est efficiens, secundum Commentatorem. Et dato quod esset efficiens, tamen diceret quod non cognoscit res per hoc quod est efficiens, alioquin intelligeret discursive; sed pro eo quod est exemplar uniforme hujus materiæ et illius, et hujus formæ et illius. Et ideo non repræsentat ut hoc vel illud, sed tantum absolute, secundum Commentatorem. — Et si dicatur quod saltem probatur quod si efficit singulare, quod illud cognoscit; — non valet. Quia Commentator respondet, in tractatu *de Somno et vigilia*, loquens de motore cœli, quod dat perfectiones universales, et materia recipit eas particulares. Unde non oportet quod agens intendat particulare signatum, sed individuum vagum solum. Non enim generans hominem, præintelligit illum signatum quem generat; sed intendit facere quemdam. Et similiter artifex qui facit ensem, non præintelligit distincte et determinate ensem illum signatum quem fabricavit; sed quasi vage aliquem ensem. Individuum autem vagum sapit naturam universalis; quia communicabile est. Tale autem a Deo intelligitur, secundum Commentatorem. Ait enim, in tractatu illo, quod omnia individua quæ habent determinatum ordinem et determinatum esse, sunt intellecta apud formam abstractam. Unde dicit quod novit mores naturales, aut mores positos a lege, et omnia quæ possunt habere regulam aliquam essentialem. Et propter hoc dicit, 12. *Metaphysicæ* (com. 52), quod Deus est sollicitus de omni dispositione in qua communicant singularia.

Ad secundam rationem dicit quod peccat per fallaciam æquivocationis. Universale enim et singulare possunt accipi pro intentionibus universalitatis et singularitatis, vel pro eo quod est universale vel singulare. Deus autem, secundum Commentatorem, novit intentiones hujusmodi, et scit quod multi sunt homines signati; quia talis scientia universalis est. Et ita novit universalitatem et singularitatem, non tamen illud quod est singulare, aut signatum.

Ad tertiam dicit quod illa ratio tollit seipsam. Propter hoc enim similitudo singularis usque ad intellectum non pertingit, quia per actionem intellectus agentis a conditionibus materialibus separatur. Similitudo autem immaterialis et separata non repræsentat singulare; alioquin, si possit repræsentare, non tollit actio intellectus agentis, quin similitudo singularis possit perduci usque ad intellectum possibilem; quod tamen ratio ista fingit. Sic (α) igitur immaterialitas est causa quod aliqua similitudo non repræsentet singulare. Sed similitudo intellectus divini, quæ est quidditas sua, est summe a conditionibus materiæ liberata. Igitur singulare repræsentare non potest. Et iterum, dato quod similitudo divinitatis usque ad singularia et minima pertingat, ipsa tamen tantum repræsentat, in quantum habent eamdem similitudinem, cum sint similia; et per consequens, per istam, ut distincta non possunt cognosci, sed tantum ut similia in specifica ratione.

II. Argumenta Warronis. — Ulterius arguit Warro de Marra (apud Aureolum, dist. 35, q. 4, art. 1), contra hoc quod ponit illa conclusio, scilicet quod intellectus noster non intelligit singulare directe. Arguit enim.

Primo sic. Conversio intellectus ad aliquid, non est aliud quam intelligere illud; non enim intellectus convertitur facialiter, aut situaliter, cum sit abstractus, sed tantum per actum suum. Sed intellectus noster, secundum te, necessario convertitur ad phantasma, antequam intelligat universale; nec potest universale intelligere, nisi ad phantasma convertatur. Ergo necesse est quod si debeat universale intelligere (β), præintelligat, ordine naturæ saltem, ipsum phantasma quod est particulare; cum conversio ad phantasmata sit prior, ordine naturæ, quam intellectio (γ) universalis in phantasmate.

Secundo sic. Speculari non est aliud quam intelligere. Sed Aristoteles dicit quod intelligentem est necesse phantasmata speculari. Ergo necesse est quod intellectus cognoscat phantasmata, et prius, ordine naturæ, quam aliud in phantasmate.

Tertio sic. Formare syllogismum expositorium, videtur pertinere ad intellectum; discurrere (δ) enim et syllogizare, actus est intellectus. Sed in syllogismo expositorio, medium est signatum et singulare. Ergo cognoscere singulare signatum, pertinet ad intellectum.

Quarto sic. Potentia non ponit differentiam inter aliqua, quin cognoscat illa; sicut patet quod sensus particularis non ponit differentiam inter suum sensibile et sensibile alterius sensus, sed sensus communis qui apprehendit utrumque. Sed manifestum est quod intellectus differentiam ponit inter universale et particulare. Ergo utrumque cognoscit. — Et si dicatur quod verum est quod universale cognoscit per se, singulare vero, ut conjungitur cum imaginatione; — non valet. Aut enim cum imaginatione conjungitur (ε), ita quod alium actum et aliam spe-

(α) *Sic.* — *Si* Pr.
(β) *intelligere.* — *præintelligere* Pr.
(γ) *intellectio.* — *conversio* Pr.
(δ) *discurrere.* — *dicere* Pr.
(ε) *cum imaginatione, non valet. Aut enim cum imaginatione conjungitur.* — Om. Pr.

ciem per quam cognoscit particulare, recipit intellectus in se, quamvis non nisi præsente phantasmate et imaginatione in suo actu exsistente; et sic æque directe intelligit universale sicut singulare, quia per propriam speciem et proprium actum, quamvis indigeat præsentia phantasmatis objective, nec hoc impedit directam intellectionem, cum universale nonnisi in phantasmate speculetur. Aut si apprehendit singulare mediante imaginatione, sequitur quod actus imaginationis et ejus species recipitur in intellectu; quod est omnino impossibile, cum idem actus non possit esse simul in pluribus subjectis. Aut nullum actum vel speciem respectu particularis recipit; et sic nullo modo intelligit, etiam reflectendo et convertendo se ad phantasmata. Et ita dari non poterit qualiter assignet differentiam inter universale et particulare; nec etiam qualiter formet hanc : Socrates currit; aut faciat syllogismum expositorium, in quo medium sumitur singulare.

Quinto. Quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior et amplius. Sed sensus apprehendit singulare. Ergo et intellectus; unde, sicut se habet intellectus ad omnem sensitivam apprehensionem, sic sensus communis ad particularem. — Hæc ille.

III. Argumenta Gregorii. — Item Gregorius (dist. 3, q. 3, art. 2).

Primo sic. Sumo, inquit, primam intellectionem intellectus; et quæro : aut per illam cognoscitur ipsa species abstracta universalis; aut phantasma singulare; aut res extra, una vel plures, quarum est illa species abstracta. Si dicat Thomas primum, manifeste contradicit sibi ipsi, qui, 1 p., q. 85, art. 2, ex intentione determinat quod species non intelligitur primo, sed secundario tantum, et per reflexionem, secundum quam intellectus intelligit suum intelligere et speciem quam intelligit; quod autem primo intelligitur, est res cujus est species intelligibilis similitudo, ut dicit; et sic species, non est quod intelligitur in prima intellectione, sed est quo res cujus est species intelligitur. Si dicat secundum, contradicit sibi, et habetur propositum; nam phantasma, secundum eum, est mere singulare, et non universale. Si tertium dicat, habetur propositum. Nam secundum veritatem, et secundum ipsum, quælibet res extra est mere singularis, et per consequens primum cognitum ab intellectu est singulare. Et si dicatur quod intellectus primo suo actu cognoscit rem extra, abstrahendo tamen eam a conditionibus individuantibus ejus; — contra : Aut res quam dicis abstrahi isto modo ab intellectu, et intelligi (α) prima intellectione, sumpta præcise secundum ea quæ pertinent ad rationem speciei, est aliqua res singularis; et habetur propositum : quod singulare primo intelligitur; nec talis abstractio impedit. Aut est communis pluribus; et hoc est contra eum. — Confirmatur. Quia hujusmodi intellectionem sic abstrahentem naturam a conditionibus individuantibus, valde difficile est habere, sicut quilibet potest experiri. Unde nullo modo potest esse prima notitia intellectus.

Secundo. Thomas dicit quod intellectus noster pro isto statu nullam rem materialem potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata; ita quod necesse est, ad hoc quod intellectus intelligat suum objectum proprium, scilicet naturam universalem in particulari exsistentem, quod convertatur ad phantasmata ipsorum singularium. Ad phantasmata autem non aliter convertitur intellectus, nisi ipsa intelligendo et inspiciendo, sicut ipsi etiam innuunt. Ex quo sequitur : primo, quod intellectus naturam universalem non intelligit nisi conversus ad phantasmata, et per consequens non directe, sed tantum per reflexionem, secundum eum, qui ideo dicit singulare per reflexionem tantum intelligi, quia non intelligitur nisi in intellectu convertente se ad phantasmata. Secundo, sequitur quod primum cognitum ab intellectu, est phantasma. Et ulterius, cum phantasma tantum repræsentet singulare, et singulariter, non abstrahendo a conditionibus individuantibus, secundum eum, sequitur quod phantasma, vel ipsum solum singulare, intelligatur, et non universale, aut saltem prius et directius. Ulterius, cum per nullam speciem receptam, possit cognosci aliqua res, quæ non sit prius in se cognita, sequitur quod ante notitiam rei in phantasmate, sit res ipsa singularis cognita in seipsa. Et cum notitia phantasmatis sit prior, vel simul, aut eadem, cum notitia ipsius universalis, secundum dicta ejus, sequitur quod simpliciter sit primo cognitum singulare extra.

Tertio. Aut intellectus noster non potest intelligere aliquam rem materialem, nisi abstrahendo eam a conditionibus materialibus; et tunc sequitur quod nunquam intelligit singulare, secundum eum; cujus tamen dicit oppositum. Aut potest intelligere etiam non abstrahendo; et tunc non habetur plus, quod prius intelligat singulare, quam universale vel quam econtra.

Quarto. Thomas dicit quod singulari materiali non repugnat intelligi, in quantum singulare est, sed in quantum materiale; et constat quod hoc non potest intelligere, nisi de cognitione directa et prima, quia intelligi indirecte et per reflexionem, non repugnat, secundum eum, singulari materiali et ut est materiale. Ergo ei repugnat primo intelligi, quia materiale præcise. Ergo hoc etiam repugnat naturæ materiali universali, cum illa, secundum eos, non (α) abstrahat a materia simpliciter, sed individuali tantum. Et per consequens, primum cognitum ab intellectu, non est universale.

(α) *et intelligi.* — Om. Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.

Quinto. Prima notitia intellectus, secundum eum, est notitia alicujus universalis, in quo plura continentur. Constat autem quod nulla res extra animam etiam qualitercumque intellecta, est tale totum, continens plura, continentia totius universalis, quamvis continentia totius integralis aliqua res plura contineat. Unde, per hoc quod aliqua res extra animam, intelligitur, non intellecto aliquo extrinseco sibi, sive sit conditio individualis, sive aliquid aliud, non fit commune pluribus rebus, plus quam sonus qui auditur nullo alio audito. Item, nullum exsistens in anima, sequens intellectionem, potest esse tale totum primo cognitum; ergo est aliquid in anima, præveniens intellectionem, saltem natura, si non tempore; et non videtur quid possit dici illud, nisi species rei extra. Et per consequens, primum cognitum ab intellectu, est species. Hoc autem repugnat dictis ejus.

Sexto. Prius intelligitur singulare mere intelligibile, verbi gratia, intellectio et volitio, quam universale illis commune; ergo prius intelligitur singulare sensibile, quam universale, talibus singularibus commune; et sic, singulare prius intelligitur quam universale. Antecedens patet. Quilibet enim, quantumcumque grossus et rudis, mox cum incipit habere usum rationis, novit, et nonnisi per intellectum, determinate suam volitionem, qua vult aliquam rem singularem determinate; et tamen constat quod non quilibet talis habet conceptum specificum vel alium illis singularibus proprium; nec omnium est tales conceptus abstrahere.

Septimo. Nam dicit Augustinus, 8. *de Trinitate,* c. 5, et 11, c. 6, quod notitia universalis secundum genus vel speciem, colligitur ex similitudine plurium singularium visorum in se. Et Commentator, 12. *Metaphysicæ,* commento 4, dicit quod « apud Aristotelem, universalia sunt collecta ex particularibus ad intellectum, qui accipit (α) inter ea similitudinem, et facit ea unam intentionem ». Ex quo patet quod intellectus intentionem universalem accipit, id est, considerat atque cognoscit (β) similitudinem inter particularia; et constat quod non potest eorum similitudinem cognoscere, nisi prius illa cognoscat.

Item, Eustratius, super 1. *Ethicorum,* c. 5, dicit quod post subsistentiam multorum, anima in seipsa facit subsistere universalia, et propter hoc *animal universale, aut nihil esse, aut posterius esse,* Aristoteles, in illis quæ *de Anima* (1, t. c. 8), dixit : nihil autem, quoniam secundum se quidem non subsistit; posterius autem, quoniam ad multorum exsistentiam et comprehensionem, ipsius sequitur intellectus. Ex quo patet quod cognitio universalis præsupponit cognitionem singularium. Nec est imaginandum quod una virtus comprehendat particularia et convenientiam ipsorum, et alia formet universale, non plus quam quod unus homo apprehendat singularia, et alius abstrahat universale illorum.

(α) *accipit.* — *incipit* Pr.
(β) *atque cognoscit.* — Om. Pr.

Octavo (ibid., q. 1, art. 1) sic. Per quamcumque virtutem cognoscimus singulare demonstratum non esse sensum nec intellectum, sive esse distinctum ab utroque illorum, cognoscimus ipsum singulare demonstratum, et sensum, et intellectum. Sed per intellectum cognoscimus, etc. Igitur per intellectum cognoscimus sensum, et intellectum, et ipsum singulare, secundum quod est hoc. Major patet; quoniam virtus distinguens inter aliqua, necessario apprehendit quodlibet illorum, ut declaratur, 2. *de Anima,* cap. *de Sensu communi.* Sed minorem probo. Constat enim quod nos certe cognoscimus hoc singulare sensibile, verbi gratia, hanc albedinem exsistentem in hoc pariete, non esse aliquam virtutem nostram sensitivam per quam sentimus, neque intellectum (α) per quem intelligimus, sed esse rem distinctam ab utroque. Sed hoc non possumus cognoscere per aliam vim ab intellectu, cum per nullam aliam possimus apprehendere intellectum, ut clarum est, et forte nec ipsam virtutem sensitivam. Igitur, etc.

Nono sic. Per intellectum cognoscimus sensum errare, judicando de aliquo singulari sensibili demonstrato; ergo per intellectum cognoscimus singulare sensibile demonstratum. Consequentia tenet. Nisi enim per intellectum cognosceremus hoc singulare sensibile demonstratum, et verum judicium haberemus de ipso, non cognosceremus per intellectum, quod sensus false judicaret de ipso. Antecedens probatur. Nam constat quod cognoscimus judicium sensus, quo judicat hunc sensibilem solem esse pedalis quantitatis, esse falsum. Et constat quod illud judicium esse falsum, per nullam virtutem sensitivam possumus cognoscere, cum nonnisi quodam discursu et (β) argumentatione, ex ejus distantia a visu nostro, hoc comprehendamus, quod est per operationem rationis. Ergo per rationem cognoscimus hoc. Nec in hoc casu potest dici quod ratio apprehendat solem tantummodo in universali et abstrahendo a situ, etc., cum ex distantia ejus ad nos, ratio hoc convincat, considerando hunc solem demonstratum, secundum quod est in hoc loco, puta tali sphæra, et secundum quod tanta distantia situali distat; sol autem (γ) absolute consideratus, non consideratur cum istis conditionibus. Quod si ratio sic abstracte consideraret, tali consideratione non cognosceret ipsum esse distantem vel propinquum; et per consequens, tali medio non concluderet ejus magnam quantitatem.

(α) *intellectum.* — *intellectionem* Pr.
(β) *ejus.* — Ad. Pr.
(γ) *sic.* — Ad. Pr.

Decimo sic. Si per intellectum non cognosceremus singularia sensibilia demonstrata, sequitur quod nulla principia scientiarum quæ per experientiam singularium sumuntur, possemus habere. Consequens est falsum. Consequentia probatur. Talia enim sumuntur ex experientia singularium, secundum Philosophum, 2. *Posteriorum* (t. c. 27); et 1. *Metaphysicæ* (cap. 1); ut : quia vidi quod hoc reubarbarum purgavit coleram, et vidi etiam quod hoc aliud, etc., tandem sumo hanc universalem : omne reubarbarum, etc. Constat autem quod eadem est virtus, qua habentur tales singulares notitiæ, et qua colligitur universalis, et non alia et alia; alioquin, ita sufficeret quod unus alius homo haberet singulares notitias, et ego ex talibus notitiis suis quas non haberem, sumerem propositionem universalem, simili modo quo dicit Philosophus, cum probat sensum communem; et tu posses habere præmissas, et ego inferre conclusionem. Hoc autem est (α) derisibile. Ergo relinquitur quod per intellectum habemus tales singulares notitias.

Undecimo sic. Prudentia est circa singularia, 6. *Ethicorum* (cap. 5); et ex altera propositione universali et altera singulari concludit conclusionem singularem; ut : nunc sic est hic agendum, etc. Talis autem deductio non potest fieri per sensum, cum non habeat universalem conceptionem. Nec potest dici quod universalis tantum sit nota per intellectum, et singularis sit nota soli sensui; quia, cum conclusio non concludatur ex altera tantum, ut patet, 1. *Priorum* (cap. 1), sed ex utraque simul, tunc nec per sensum, nec per intellectum inferretur conclusio, cum per eamdem vim cognitivam oporteat cognosci conclusionem et præmissas.

Duodecimo. Nam intellectus practicus, activus vel consiliativus, est circa singularia signata et demonstrata. Certum est, cum nec actio, nec consilium sint circa universalia, et nullus sensus est intellectus practicus, sed præcise pertinet ad partem animæ rationalem, secundum Augustinum, 12. *de Trinitate,* cap. 3; immo nec distinguitur ab intellectu contemplativo, nisi secundum officia, ut dicit ibidem, cap. sequenti. Ergo noster intellectus est cognitivus singularium ut singularia sunt.

Tertiodecimo. Constat quod de aliquo singulari determinate possumus loqui, et alius audiens potest determinate intelligere de quo loquimur; ergo intellectus potest apprehendere aliquod singulare determinatum. Antecedens notum est. Et tenet consequentia. Nam quicumque dicit aliquid verbo vocali, sciens quid dicit, prius verbo intellectuali ipsam rem apprehendit, quam voce significat, et non solum ipsam imaginem vocis significando; sicut experientia docet; et ponit Augustinus, 9. *de Trinitate,* cap. 7, ubi dicit quod in omnibus dictis et factis nostris tale verbum mentis præcedit. Et quod mentem accipiat pro intellectu, patet, quoniam ibi loquitur de mente, secundum quod per eam conspicimus æternam veritatem.

Quartodecimo. Anima separata cognoscit singularia; nec hoc potest aliquis theologus negare. Ergo et conjuncta illa cognoscit.

Quintodecimo sic. Cujuscumque et sub quacumque ratione virtus cognitiva inferior est apprehensiva, ejusdem et sub eadem ratione est apprehensiva superior. Patet in sensibus exterioribus et interioribus. Sed singulare apprehenditur sensu, et intellectus est virtus superior. Igitur, etc.

IV. Argumenta Aureoli. — Contra hanc conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 2, art. 4).

Et primo, probat quod oculus non primo apprehendat suam speciem qua informatur. Sed quia nec sanctus Doctor hoc intendit, ut dictum fuit, ideo de argumentis ejus supersedeo.

Secundo loco, probat quod nec illud quod primo loco intelligitur, sit species, aut conceptio intellectus.

Primo sic. Constat, inquit, quod intellectus experitur et vere judicat in suo intuitu, et judicat omne illud quod intuitum suum terminat. Sed manifestum est quod intelligens rosam, non experitur nec judicat in suo intuitu duos terminos, sed tantummodo unum; intelligens enim rosam, non distinguit speciem rosæ ab ipsa rosa, immo aliquibus videtur quod nec etiam species sint ponendæ, sed solus actus transiens in objectum. Ergo impossibile est quod species sit primum intellectum.— Et si dicatur quod propter similitudinem quæ est inter speciem et rem ipsam, intellectus decipitur, non potens distinguere inter rem et speciem, et ita apprehendit ambo ut (α) unum; — non valet quidem : tum quia in omni simplici intelligentia erit error et falsitas, cujus oppositum dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 31), et 9. *Metaphysicæ* (t. c. 22); tum quia non est aliud esse terminum intellectionis, vel intellectivi aspectus, quam aspici seu judicari; quare, si termini duo sunt, necessario sunt duo judicata; quare intellectus judicabit se duo intueri, scilicet similitudinem rei et ipsam rem.

Secundo ad idem. Superfluitas non est ponenda in rebus; quia frustra fit per plura quod potest fieri per pauciora, ut dicitur 1. *Physicorum.* Sed absque hoc quod intellectio prius terminetur ad speciem, immediate potest ad rem ipsam terminari. Non enim magis est difficile quomodo intellectio immediate in rem ipsam judicative tendat, quam quomodo postquam attingit speciem, ulterius protendatur ad rem ipsam. Sicut enim ipsa ultima processio non terminatur primo ad speciem aliquam,

(α) *est.* — Om. Pr.

(α) *ut.* — *et* Pr.

et deinde ad rem, sed immediate attingit rem; sic potest etiam dici de primo aspectu et intuitu intellectus. Ergo poni non debet quod species sit primum intellectum.

Tertio ad idem. Si species est illud ad quod primo terminatur intellectio, sequitur quod omnis propositio et omnis enuntiatio est falsa. Species namque prædicati non est species subjecti, in aliqua propositione. Intellectus autem enuntiat de hoc quod aspicit, cum dicit quod homo est animal, quod unum est aliud realiter. Si igitur aspicit species animalis et hominis, propositio est simpliciter falsa; immo et omnis intellectus componens, omnino erit falsus, si primo aspicit ad illa quæ componit. Sed hoc est absonum dicere. Igitur, et quod species sit primum intellectum. — Et si dicatur quod duæ species animalis et hominis non plus differunt quam homo et animal; — non valet; eo quod istæ species sunt duæ qualitates realiter distinctæ, exsistentes in anima subjective; homo vero et animal sunt duæ intentiones exsistentes in anima objective, quæ extra animam sunt penitus realiter unum et idem; propter quod vere enuntiatur quod homo est animal.

Tertio loco arguit contra eamdem conclusionem, cum dicit quod essentia in Deo habet rationem similitudinis et speciei.

Primo sic. Similitudo enim et species sunt ratio et medium cognoscendi, et non ipsum primo cognitum objective. Sed divina essentia non habet rationem medii, sive principii, respectu intellectionis creaturarum; quia in Deo intellectus non est potentia nec ratio secundum quam intellectus eliciat actum, cum divinum intelligere omnino sit subsistens, simpliciter inelicitum et re et ratione. Igitur dici non potest quod essentia divina se habeat ut species, et creaturæ sicut objecta cognita per eamdem.

Secundo ad idem arguit. Divina essentia pro eo dicitur se habere ut species et similitudo, quia est primo cognitum terminative, creaturæ vero exteriores denominative; aut quia est ratio cognoscendi, et (α) creaturæ sunt primus terminus illius cognitionis. Sed non potest dici primum; quia probatum est quod species non est primus terminus intellectionis, nec aliquo modo primum objectum. Nec potest dari secundum; quia tunc creaturæ essent primaria objecta intellectus divini; quod est contra Philosophum, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 51), et Augustinum, 83. quæstionum, q. 46, dicentem quod *nihil extra se positum intuebatur*. Non igitur divina essentia gerit similitudinem speciei.

(α) *et.* — *aut quia* Pr.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta quorumdam. — Ad argumenta contra primam conclusionem dicitur.

Ad primum quidem, dico quod Deus nihil cognoscit, quin participet divinitatem; non quidem per modum prædicationis; sed est quædam similitudo ejus, et continetur eminentissime in divinitate, quoad totam suam actualitatem qua cognoscibilis est.

Ad secundum dico quod nulla potentia ponit differentiam inter suum formale objectum et alia, nisi illa contineantur in formali ratione objecti, sicut inferius in superiori, vel alia continentia potiori. Eminentius autem divinitas continet omnem creaturam, quam ipsum ens commune contineat eas.

Ad tertium dico quod, licet objectum intellectus angelici sit universalius, secundum prædicationem, objecto divini intellectus, tamen objectum divini intellectus perfectissime continet, alia continentia quam prædicationis, totum ambitum entis, scilicet continentia actuali. Et ideo æque universalis est divina essentia, secundum actualitatem et virtutem, sicut ens secundum prædicationem.

Ad quartum dico quod metaphysica Dei est alterius rationis a metaphysica nostra. Et ideo non habet idem objectum formale.

Ad quintum dico quod, licet objectum divinæ scientiæ claudatur secundum prædicationem sub ente communi, tamen ens commune perfectiori modo clauditur in divinitate. Ideo ibi nulla est subalternatio.

Ad sextum dico quod non sufficit ad hoc quod aliquid sit formale objectum alicujus potentiæ, quod illa terminetur ad rem sub tali ratione; sed requiritur quod sit illud cujus specie primo informatur, et per quod omnia alia cognoscuntur a tali potentia vel virtute cognitiva. Hujusmodi autem non est ens commune; quia intellectus divinus non procedit de potentia in actum, sicut noster, ut primo intelligat communiora; immo quasi econtra, ut ita loquar, illud quod est actualissimum primo sibi objicitur, scilicet sua essentia, et non aliquid universale, aut commune potentiale. Rosa similiter non est primo intellectum a Deo.

Ad septimum dico quod divina essentia est nobilius objectum quam ens commune; quia est prius eo, sicut actus potentia. Et non econtra ens est prius Deo; quia totus ejus ambitus continetur in divinitate. Et hanc rationem assignat sanctus Thomas, in tractatu *de Genere* (cap. 1).

Ad octavum dico quod in Deo objectum primarium includit secundarium, perfectius quam aliquod commune includat illa duo. Nec requiritur ad

rationem objecti adæquati, adæquatio per prædicationem; sed sufficit adæquatio per virtualem continentiam.

Ad nonum negatur major, ubi objectum includit totum ambitum illius universalis, eminentius quam per prædicationem. Tunc enim talis potentia cognoscit rem sub universaliori ratione, quam sit ratio sui primi objecti, cognoscendo objectum suum, in quo continetur illud universale, non potentialiter aut confuse, sed actualissime, eminenter; universale autem continet inferiora sua potentialiter et indistincte.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem et ultimam

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ contra secundam conclusionem et ultimam primo loco inducta sunt, dico.

Ad primum quidem, negatur minor, secundum quod dicit ultima responsio (α) ibidem posita. Et quando improbatur illa responsio, dico quod, sublato omni esse creaturæ, Deus non intelligeret creaturam. Nec tamen sequitur quod intellectio qua Deus intelligit creaturam, dependeat coexigenter a creatura vel a non Deo; sed ab esse quod habet creatura in Deo. Verumtamen, ibi non est proprie dependere in divinis, nec coexigentia, scilicet cognitionis divinæ et sui primi objecti, quia sunt idem; nec etiam (β) respectu secundi. Tamen impossibile est quod Deus cognoscat creaturam, nisi illa haberet esse in Deo cognoscente. Et sic intelligo coexigentiam divinæ cognitionis, et illius esse creaturæ quod creatura habet in Deo; illud autem esse est Deus. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 6, dicit : « Cum quæritur utrum res verius sint in seipsis quam in Verbo, dicendum est quod ly *verius* potest designare veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designat veritatem rei, tunc procul dubio major est veritas rerum in Verbo quam in seipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est e converso. Verius enim prædicatur homo, de re quæ est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi; sed propter supereminentiam ipsius. » Et ibidem, dicit quod « creatura in Creatore est creatrix essentia, secundum Anselmum (*Monol.*, cap. 34) ». Et art. 8, dicit quod similitudo creaturæ in Creatore, est esse Creatoris. Et q. 2, art. 3, ad 3um, dicit : « Deus hoc modo cognoscit creaturas secundum quod sunt in ipso. Effectus autem in quacumque causa exsistens, non est aliud ab ipsa, si accipiatur illud quod est per se causa; sicut domus, in arte, non est aliud quam ipsa ars; quia secundum hoc effectus est in principio activo, quod principium activum assimilat sibi effectum; hoc autem est ex hoc ipso quo agit; unde, si aliquod principium activum agat per suam formam tantum, secundum hoc est effectus ejus in eo, secundum quod habet formam illam, nec effectus ejus erit distinctus a forma sua. Similiter nec in Deo, cum per suam essentiam agat, effectus ejus est in eo distinctus ab essentia sua, sed omnino unum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod esse quod habet creatura intellecta a Deo, in Deo, est divinum esse; et in hoc verum dicit prima responsio data ad argumentum. — Et cum hoc improbatur, quia illud esse creaturæ, etc.; — dico quod arguens falsum supponit, scilicet quod nos cum ipso teneamus quod intellectus divinus, vel alius intellectus, per intellectionem suam det rebus intellectis quoddam esse diminutum, distinctum ab esse intellectus et ab essentia speciei vel actus intelligendi. Tunc enim argumentum concluderet. Sed nos illud non ponimus. Negatur ergo quod esse quod habet creatura intellecta a Deo, sit diminutum. Illud enim esse non est nisi esse verbi, vel similitudinis creaturæ; licet hoc quod dico, esse intellectum, dicat in recto esse verbi, vel speciei, et in obliquo dicat respectum ad rem cujus est similitudo. Vel si concedatur quod creatura, ut intellecta a Deo, habet esse diminutum, illa diminutio est secundum prædicationem, quia, scilicet idea lapidis non prædicatur de lapide; non est autem diminutum secundum exsistentiam; immo verior est exsistentia lapidis in Deo, per suam ideam, quam sit exsistentia lapidis extra Deum per suam naturam. Et sic patet ad primum.

Ad secundum dico, negando minorem. Cum enim dico : creatura habet esse intellectum, vel prospectum, vel intuitum a Deo; non ex hoc pono creaturam habere aliud esse objectivum distinctum ab esse divino; sed dico esse divinæ essentiæ cum respectu ad rem cujus est similitudo. Et ideo non oportet quod, si omnes partes continui sint objecta secundaria (α) divinæ cognitionis, vel secundaria intellecta, vel habeant esse prospectum a Deo, quod sit aliqua pluralitas infinita partium vel divisionum in esse diminuto; sed solum quod divinum Verbum habeat infinitos respectus rationis ad infinitas partes continui a Deo intellectas. Talis autem (β) infinitas non est impossibilis, ut dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 2, art. 9, ad 4um. Quia tamen argumentum petit istam difficultatem : Quomodo Deus intelligit omnes partes continui; — dico, ad formam, quod Deus intelligit omnes illas partes, et omnes illæ sunt a Deo intuitæ. Et cum dicitur : ergo divisio continui in divino intuitu est evacuata; — dico quod habet duplicem sensum. Primus est

(α) *responsio.* — *et non* Pr.
(β) *nec etiam.* — Om. Pr.

(α) *secundaria.* — *sed alia* Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.

quod Deus cognoscit primam et ultimam divisionem continui; et iste sensus est falsus. Alius est quod Deus actualiter simul sine successione videt omnem divisionem continui possibilem; et iste est verus. Non tamen ex hoc sequitur quod intuitus divinus se arrestet ad aliquam divisionem continui, ita quod videat illam, et nullam aliam ulteriorem; nec quod videat aliquam partem, et nullam minorem. Sed eodem intuitu simul videt totum continuum, et medietatem continui, et dimidium medietatis; et, breviter, dimidium cujuslibet dimidii, sine fine; quia, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 69 : « Infinitum cognitioni repugnat, in quantum repugnat numerationi; nam partes infiniti numerari, secundum se est impossibile, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium, est intellectus successive cognoscentis partem post partem; non autem intellectus simul diversa apprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul, non magis impeditur cognoscere infinita quam finita. » — Idem dicit, *de Veritate*, q. 2, art. 9; et 1 p., q. 14, art. 12 (ad 1[um]); ubi dicit quod « Deus cognoscit infinita; non tamen per modum infiniti, scilicet numerando partem post partem. Infinitum enim quantitati congruit, secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 17). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum, secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum; quia quantacumque quantitatis partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipiendum ».

Ad confirmationem, dico quod secundum membrum divisionis est dandum. Divinus enim intellectus non videt in continuo aliquam partem, nec aliquas, nisi divisibiles. Nec tamen sequitur quod divino intellectui aliquid possit accrescere; quia divinus intuitus non sic videt partes divisibiles aliquas, quin videat iterum partes illarum partium, et partes partium in infinitum simul sine quacumque successione. Nec est dare aliquam partem continui, quin Deus videat partem illius; nec arrestatur ad aliquam partem. Et ideo non sequitur quod Deus videat in continuo aliquam partem indivisibilem; nec quod videat aliquam partem, cujus partem vel dimidium ignoret. Sicut, si aliquid tangeret simul omnia puncta continui, tangeret quamlibet partem, quantumcumque magnam vel parvam, secundum se totam; ita divinus intuitus totum penetrat continuum, non solum partes, immo puncta quælibet, et lineas, et superficies omnes, quæ insunt continuo, actu vel potentia, prospiciendo. Arguens autem imaginatur quod oporteat divinum intuitum ad aliquam partem terminari, vel aliquas partes, ultra quas nullas alias videat; sed imaginatio falsa est. Potest etiam dici quod quælibet pars continui in divino intuitu est divisibilis et indivisibilis : divisibilis quidem, quia habens partes; indivisibilis autem, quia quælibet est tantum distincta, quod tota ejus divisibilitas est reducta ad actum in esse intellecto.

Ad tertium negatur prima consequentia. Licet enim Deus videat tantam magnitudinem, et duplam, et triplam, et sic sine fine, non tamen oportet quod videat aliquam magnitudinem infinitam. Et ad probationem, dicitur quod divisio est insufficiens. Non enim oportet quod divinus intuitus stet ad aliquam magnitudinem finitam, vel infinitam; aut quod successive procedat in intelligendo majorem et minorem. Est enim dare medium, scilicet quod intuitus divinus non fertur in aliquam magnitudinem infinitam; sed infinitas magnitudines intelligit; et nulla maxima quam intelligit. Immo, quacumque data quam intelligit, adhuc majorem intelligit. Sed nulla est ibi successio in intelligendo parvam et magnam; nec aliquis terminus in intellectis secundum excessum eorum ad invicem.

Ad quartum conceditur quod Deus actualiter videt omnes species numerorum. Et cum probatur oppositum, dico quod falsum supponitur, scilicet quod oporteat intellectum divinum ad aliquem numerum sistere, quo nullum majorem intelligat; aut quod sit ibi successio. Nullum enim illorum oportet dare. Illa enim divisio forte sufficiens esset, si alia specie intelligerentur plura, et alia unum eorum; vel si pluribus speciebus intelligerentur plura quam pauca. Sed nullum illorum habet locum in proposito. Unde sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, c. 69 : « Quantitas, inquit, omnis in quadam multitudine partium consistit; et propter hoc, numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem sequitur, aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei, plura hoc modo cognoscuntur ut unum; cum non per diversas species, sed per unam speciem, quæ est Dei essentia, cognoscantur. Unde et simul multa cognoscuntur (α) a Deo. Et ita in Dei cognitione nullam differentiam facit pluralitas. Ergo nec infinitum quod quantitatem sequitur. Nihil ergo differt ad divinum intellectum, infinitorum et finitorum cognitio. » — Hæc ille.

Ad quintum dico, ad minorem, quod omnes species possibiles sunt in divino intellectu, et sunt in ejus intuitu et prospectu actualiter et sine processu. Et ad probationem, dico quod consequentia nulla est. Non enim sequitur : Deus videt infinitum processum specierum se proportionaliter excedentium; ergo videt aliquam infinitam speciem. Et breviter, omnia ista videntur procedere ex falsa logica. Sicut enim non sequitur : infinitæ partes sunt in continuo, quarum secunda est minor prima,

(α) *Unde et simul multa cognoscuntur.* — Om. Pr.

et tertia minor secunda, et quarta minor tertia, et sic in infinitum; igitur aliqua est infinite parva; — ita nec sequitur in proposito : infinitæ magnitudines sunt visæ a Deo, quarum secunda est major prima, et tertia major secunda, et quarta major tertià, et sic sine statu; igitur aliqua infinite magna, est a Deo visa; — vel, arguendo de speciebus se proportionaliter continue excedentibus : aliqua species est visa a Deo, et duplo perfectior, et triplo perfectior, et sic in infinitum; ergo aliqua infinite perfecta, est visa a Deo.

Et sic patet quod argumenta primo loco inducta, cassa sunt.

Ad ea secundo inducta dicitur.

Ad primum quidem, quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 12, art. 6 : « Nusquam invenitur dictum a sanctis quod Deus sit speculum rerum, sed magis quod ipsæ res creatæ sint speculum Dei : 1. Cor., 13, v. 12 : *Videmus nunc per speculum,* etc. » Cujus causam assignat : « Quia species rei invenitur in aliquo dupliciter: uno modo, sicut præexsistens ad rem cujus est species; alio modo, sicut a (α) re ipsa resultans. Id ergo in quo apparet species rei ut præexsistens ad rem, non potest proprie speculum dici, sed magis exemplar. Illud autem speculum potest dici, in quo rerum similitudines a rebus ipsis resultant. Rerum autem similitudines vel species, in Deo (β) præexsistunt. » — Hæc ille. — Verumtamen, quidquid sit de hoc, dico quod, secundum eum, ibidem, q. 2, art. 3, ad 3um, cum aliquid videtur in speculo, non alia specie sed eodem actu et eadem specie videtur utrumque. — Item, *de Veritate,* q. 8, art. 5, dicit quod per unam similitudinem speculi videntur omnia quæ relucent in speculo. Dicit etiam, ibidem, quod cum Socrates videt Herculem in statua, non fit illa cognitio per aliam similitudinem quam per similitudinem statuæ. — Item, 1 part., q. 14, art. 5, dicit quod illud quod videtur in speculo, videtur per speciem speculi. — Ex quibus patet quod major est neganda; et signanter in proposito, ubi speculum divinum, si sic dici meretur, non est aliud a specie rei in eo visæ, sed essentialiter et naturaliter omnia repræsentat, quæ per ipsum possunt videri. Forte enim in speculo artificiali, licet eadem specie (γ) videatur speculum et res in speculo, quando simul ab eodem videntur, ita quod speculum et speculatum concurrunt ad causandum eamdem speciem, tamen species speculi, quantum est de se, non est nata repræsentare hoc speculatum vel illud, sed concurrere ad istud aut aliud in causando eamdem speciem quæ utrumque repræsentet. Tamen in speculo naturali, secus est; quia ipsum natum est repræsentare et se et illud quod speculatur in eo; sicut patet de creaturis, quæ sunt specula in quibus relucet divina perfectio, et de divina essentia, quæ, si debet speculum dici, est speculum naturale respectu Dei, sed speculum voluntarium respectu creaturæ eam videntis, ut dicit sanctus Thomas, 2. *Sentent.,* dist. 11, q. 2, art. 2, ad 4um; et *de Veritate,* q. 12, art. 6.

(α) *a.* — Om. Pr.
(β) *in Deo.* — Om. Pr.
(γ) *specie.* — *re* Pr.

Ad secundum negatur minor, loquendo de speculo essentiali, id est, cujus essentia est similitudo rerum in eo visarum; illud enim non requirit reflexionem, sicut speculum artificiale.

Ad tertium dicitur quod falsum ibi assumitur, scilicet quod relucere in divina essentia non sit aliud quam cognosci. Licet enim sint idem secundum rem, differunt tamen secundum rationem; quia relucere dicit respectum ad speciem intelligibilem; cognosci autem dicit respectum ad actum cognoscendi.

Ad quartum negatur major. Nam non oportet quod, si intellectio qua intelligo imaginem sit eadem cum qua intelligo rem cujus est imago, quod ideo imago et res cujus est imago sint eadem res. Secundum enim Aristotelem, in *de Memor. et Reminisc.* (cap. 2), idem motus potentiæ sensitivæ est in imaginem et in illud cujus est imago. Concedo tamen quod si intellectio est eadem, quod ratio intellectorum est eadem; vel unum est ratio intelligendi alteri; sicut in proposito : nam divina essentia est ratio quod creaturæ intelligantur.

Ad quintum dico, ad minorem, quod videre speculum, non est videre rem in eo speculatam; quia divisim et seorsum potest utrumque videri. Dico tamen quod quando unum in alio videtur, præsertim in speculo essentiali, et super omnia, quando speculum videtur, non ut vitrum, vel ut lapis, aut talis essentia, sed ut speculum, tunc idem (α) est videre speculum, et rem in speculo; quia idem est motus in imaginem et in rem cujus est imago, quando scilicet motus est in imaginem, ut imago est, ut dicit Aristoteles, ubi supra, et sanctus Thomas, 3. *Sentent.,* dist. 9, q. 1, art. 2, q^la^ 2^a^, et in multis aliis locis.

Ad sextum dico quod arguit de speculo artificiali, non de naturali aut essentiali. De artificiali etiam dico quod, licet visibile causet speciem suam usque ad speculum, quod (β) solum repræsentat visibile et non speculum; tamen a speculo et visibili causatur una species utrumque repræsentans, quæ protenditur a speculo usque ad oculum. Sed de hoc non est magna cura ad præsens.

Ad septimum dicitur quod rationes supra positæ modicum valent, ut patuit omnibus Doctoribus qui post eum locuti sunt.

Ad ea vero quæ tertio loco inducuntur, respondetur. Et primo,

(α) *enim.* — Ad. Pr.
(β) *quod.* — *qui* Pr.

Ad primum dicitur quod, secundum sanctum Thomam, 1 p., q. 14, art. 5, ad 1um : « Verbum Augustini non sic est intelligendum quod nihil sit extra Deum quod Deus intueatur; sed illud quod est extra seipsum non intuetur nisi in seipso. » Secundum enim quod ibidem (in corpore articuli) dicit : « Dupliciter aliquid cognoscitur, uno modo in seipso, alio modo in alio. In seipso aliquid cognoscitur, quando cognoscitur per propriam speciem adæquatam ipsi cognoscibili; sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis. In alio autem, illud quod videtur per speciem continentis; sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi; vel quomodocumque aliter contingat aliquid in alio videri. Sic ergo dicendum est quod Deus videt seipsum in seipso, quia per essentiam suam; alia autem a se non videt in seipsis, sed in seipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab eo. » — Hæc ille. Idem ponit, in *de Veritate*, q. 2, art. 3, ad 10um, dicens : « Cum dicitur quod Deus extra se nihil intuetur, intelligendum est, sicut in quo intueatur, non sicut quod intueatur. Illud enim in quo omnia intuetur est in ipso. » — Et ad 5um, dicit : « Dupliciter aliquid intelligitur : uno modo, in seipso, quando scilicet ex ipsa re intellecta vel cognita formatur acies intuentis; alio modo aliquid videtur in altero, quo cognito, et illud cognoscitur. Deus ergo seipsum tantum cognoscit in seipso; alia vero non in seipsis cognoscit, sed cognoscendo essentiam suam. Et secundum hoc, Philosophus dicit quod Deus tantum seipsum cognoscit. Cui consonat Dionysius, in 7 c. *de Divinis Nominibus :* Deus, inquit, exsistentia cognoscit, non scientia quæ sit exsistentium, sed quæ sit suiipsius. » — Hæc ille.

Ad secundum dicitur quod illæ rationes non sunt creaturæ, sed divina essentia, quæ est ratio et idea creaturarum. Dico tamen quod illas rationes Deus intuetur in seipsis, creaturas autem intuetur in illis : unde ex hoc quod illas rationes aspicit, non excluditur quin aspiciat creaturas; licet creaturæ aliam habitudinem habeant ad divinam intuitionem, quam illæ rationes, ut dicit idem Doctor, ibidem, ad 6um : « Non est, inquit, eadem habitudo sui, et aliorum, ad medium quo cognoscit; quia ipse illi medio est idem per essentiam; res autem aliæ per assimilationem. Et ideo seipsum cognoscit per essentiam, alia vero per similitudinem. Idem tamen est quod est ejus essentia, et aliorum similitudo. » — Hæc ille. — Verumtamen, concesso quod rationes illæ sunt creaturæ in esse intellecto, ad modum quo dictum est in solutione primi, et modo quo dicit Anselmus quod creatura in Deo est creatrix essentia, adhuc haberent dictas conditiones quas negat arguens, creaturæ in Verbo. Haberent enim verum esse, et non diminutum; immo sunt vita Creatoris, et productivæ rerum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8, dicit : « Similitudo etiam creaturæ in Verbo est vita ejus; similiter etiam creaturæ similitudo est quodammodo ipsa creatura, per modum illum quo anima dicitur quodammodo omnia; unde, ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo, est productiva et motiva creaturæ in propria natura exsistentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducat: in quantum scilicet producitur in esse, a sua similitudine in Verbo exsistente. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod rationes illæ sunt beatificativæ, non in quantum ducunt in cognitionem creaturæ, sed in quantum ducunt in cognitionem Creatoris. Sciendum tamen quod, cum arguens dicit quod creaturæ relucentes tanquam objecta secundaria sunt illæ rationes, hoc sanum requirit intellectum. Non enim concedo quod illæ rationes sint objecta secundaria sic (α) quod sint proprie creaturæ; sed intelligo quod creaturæ, quæ sunt objecta secundaria divinæ intuitionis, relucent in illis rationibus, quæ sunt objecta primaria.

Ad quartum negatur minor. Cognosci enim in propria natura, non est aliud quam cognosci per aliquam formam creatam rei creatæ proportionatam; sicut cum angelus cognoscit lapidem per speciem sibi inditam, vel homo per speciem acquisitam. Sed cognosci in Verbo est cognosci per Verbum, scilicet quando viso Verbo cognoscitur natura rei creatæ. Ista est sententia sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 8, art. 16. Unde ad 3um, sic dicit : « Quamvis res expressius repræsententur in Verbo quam in formis intellectus angelici, tamen quia formæ intellectus angelici sunt rebus magis proportionatæ et quasi eis adæquatæ, ideo ista cognitio dicitur esse rerum in propria natura, et non prima, quæ est per cognitionem Verbi. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod arguens non vadit ad mentem Augustini; nec capit quid est videre aliquid in se, et quid sit videre in alio; et quid videre rem in propria natura, et videre rem in Verbo. Non enim videre aliquid in proprio genere, vel in propria natura, est protendere cognitionem usque ad naturam rei, vel terminare cognitionem ad naturam rei; hoc enim convenit omni cognitioni, tam matutinæ quam vespertinæ, tam in se quam in alio. Sed differentia ista attenditur ex parte medii cognoscendi, et non ex parte rei cognitæ, ut dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra, ad 9um; et 1 p., q. 58, art. 6; et 2. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 3.

Ad illud quod quarto loco dicit, contra eamdem conclusionem, scilicet quod rationes pro conclusione factæ, supponunt, etc.; — dico quod illud suppositum, fuit efficaciter a sancto Doctore probatum, contra philosophos illud negantes, ut patuit distinctione tertia.

(α) *sic*. — *nisi* Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quartam conclusionem **primo** inducta, dico quod ille modus est sufficiens ad declarandum, pro statu viæ, quomodo Deus singularia cognoscit in quantum signata et distincta, et quod divina essentia repræsentat individua, ut distincta, et non solum prout conveniunt in natura specifica. — Et cum probat oppositum, dico ad argumentum, quod minor est falsa. Illud enim quod est principium individuationis Socrati, non est simile illi quod Platonem individuat. Unde materia non est unius rationis in Socrate et in Platone. Nec eadem materia sub diversis formis. Unde sanctus Thomas, in tractatu *de Principio individuationis*, qui incipit : *Quoniam duæ sunt potentiæ cognitivæ in homine,* in fine siquidem tractatus, sic ait : « Sciendum, inquit, quod impossibile est formam uniri materiæ, quin sit particularis, et quin sequatur quantitas determinata. Per quem modum materia non est ultra communicabilis alteri formæ; quia hæc quantitas cum alia forma reperiri non potest cum eadem determinatione. Ideo materia non est communicabilis secundum eamdem rationem, sicut forma. Ratio enim materiæ sub aliqua forma, alia est a ratione ejus sub alia forma ; quia ratio sua certificatur per determinationem quantitatis, quæ diversa et diversa ratione requiritur ad diversas formas. Essentia tamen materiæ non diversificatur sub diversis formis, sicut sua ratio. Ratio enim materiæ non est una et communis, sicut sua essentia; sed diversa ratio. Et ideo communitas secundum essentiam tantum quæ est ipsius materiæ, et non secundum eamdem rationem, non impedit materiam esse principium individuationis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod in uno individuo est aliquid dissimile illi quod est in alio; cujus oppositum supponit minor argumenti.

Ad ea quæ secundo inducit contra eamdem conclusionem, dico quod rationes pro conclusione factæ, bonæ sunt. Nec responsio Commentatoris valet. — Cum enim dicit, *ad primam,* quod singularia non continentur virtualiter in Deo, hujus oppositum ostensum est insolubiliter, dist. 3. Cum dicit ulterius quod si cognosceret ex hoc quod est efficiens, esset ibi discursus ; — illud non valet. Sicut enim ostendit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 2, art. 3, ad 3um : « Ex hoc quod Deus cognoscit effectum per hoc quod essentiam suam cognoscit, non sequitur quod sit aliquis discursus in intellectu ejus. Tunc enim solum dicitur intellectus ab uno in aliud discurrere, quando diversa apprehensione utrumque apprehendit ; sicut intellectus humanus, qui alio actu apprehendit causam et ejus effectum, et ideo effectum per causas dicitur cognoscere et discurrere de causa ad effectum. Quando vero non alio actu fertur potentia cognitiva in medium quo cognoscit, et in rem cognitam ; tunc non est discursus in cognitione ; sicut cum visus cognoscit rem quæ resultat in speculo per speciem, non dicitur discurrere, quia idem est ferri in similitudinem et in rem quæ per talem similitudinem cognoscitur. Hoc modo autem Deus per essentiam suam effectus suos cognoscit ; sicut per similitudinem rei cognoscitur res ipsa. Et ideo una cognitione se et alia cognoscit. » — Hæc ille. — Et cum additur quod Commentator diceret quod divina essentia non est hujus individui causa, in quantum hoc ; — non valet ; quia probatum est quod Deus est causa, quantum ad illud quod facit hoc esse hoc ; et consequenter, similitudo illius quo hic est hic, præexsistit in Deo (α) intelligibiliter. — Ex quo patet etiam quod illa quæ subdit in solutione illa, non valent. Licet enim agens secundum non intendat hoc signatum, sicut faber hunc ensem, vel ignis hunc ignem, hoc est, quia, licet producat individuum, non tamen producit illud quod individuat individuum, scilicet materiam individui, sed illud per quod collocatur in specie, scilicet formam. Secus est de primo principio, quod causat totum quod est in individuo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 2, art. 5, dicit : « Scientia Dei quam de rebus habet, comparatur scientiæ artificis, eo quod est causa omnium rerum, sicut ars artificiatorum. Artifex autem, secundum hoc cognoscit artificiatum per formam artis quam apud se habet, quod secundum ipsam producit. Artifex autem non producit artificiatum, nisi secundum formam, quia materiam ad artificialia natura præparavit. Et ideo artifex per artem suam non cognoscit artificiata, nisi ratione formæ. Omnis autem forma universalis est. Et ideo ædificator per artem suam cognoscit quidem domum in universali, non autem hanc vel illam, nisi secundum quod per sensum ejus notitiam habuit. Sed si forma artis esset productiva materiæ, sicut et est formæ, per eam cognosceret artificiatum ratione formæ et ratione materiæ ; et ideo, cum individuationis principium sit materia, non solum cognosceret ipsum secundum naturam universalem, sed etiam in quantum est singulare quoddam. Unde, cum ars divina sit productiva, non solum formæ, sed etiam materiæ, in arte sua non solum exsistit similitudo formæ, sed etiam materiæ ; et ideo cognoscit res et quantum ad materiam et quantum ad formam. Unde non solum universalia, sed etiam singularia cognoscit. » — Hæc ille. — Simile ponit, q. 8, art. 11 ; et 1. *Contra Gentiles,* c. 50 et 65. — Et sic patet quod responsio quam dat, nulla est.

Iterum, nec responsio quam dat ad *secundam rationem,* valet. Non enim est in ea æquivocatio, sicut iste fingit, cum sanctus Thomas illam multi-

(α) *nonnisi.* — Ad. Pr.
(β) *artificiatum.* — Om. Pr.

plicitatem explicet, dicens quod non perfecte cognosceretur universalitas, si sola intentio universalitatis cognosceretur, nisi cognoscatur illa res cui attribuitur. Et similiter, imperfecte cognosceretur ratio singularitatis, si sola intentio illa cognosceretur, et non res illa cui attribuitur. Non enim attribuitur naturæ, nec homini, ut homo est; sed ut est hic vel ille. Ergo Deus cognoscit hunc et illum, ut hic vel (α) ille est. Ubi patet quod nulla est æquivocatio, sed demonstratio.

Iterum, responsio ad *tertiam rationem* nihil valet; immo expresse procedit ex non intelligentia dictorum sancti Doctoris. Non enim dicit sanctus Thomas quod similitudo immaterialis non possit repræsentare singulare; sed dicit quod species intelligibilis intellectus nostri non repræsentat singulare, quia est similitudo formæ et non materiæ rei, ut patet in illa tertia ratione. Et similiter, *de Veritate*, q. 8, art. 11, dicit : « Formæ quæ sunt in intellectu speculativo, fiunt in nobis quodammodo ex actione ipsarum rerum. Omnis autem actio est a forma. Et ideo, quantum est ex virtute agentis, non fit aliqua forma a rebus in nobis, nisi quæ sit similitudo formæ; sed per accidens contingit ut sit similitudo etiam materialium dispositionum, in quantum recipitur in organo materiali, quod materialiter recipit; ex quo contingit quod sensus et imaginatio singularia cognoscunt. Sed quia intellectus omnino immaterialiter recipit, ideo formæ quæ sunt in intellectu nostro, sunt similitudines rerum secundum formas tantum. Rationes vero ideales in Deo exsistentes, sunt effectivæ rerum, non solum quantum ad formam, sed quoad materiam; et ideo sunt similitudines rerum quantum ad utrumque. Et propter hoc per eas cognoscitur res a Deo, non solum in natura universali ex parte formæ, sed etiam in sua singularitate ex parte materiæ.» — Hæc ille. — Idem ponit, q. 2, art. 5 et 6, ut recitavi in ratione ad quam iste respondet. Et sic patet quod illa ratio se non tollit. — Et cum dicit ulterius, quod dato quod divina essentia repræsentaret rem quoad materiam, tamen quia individua sunt similia; — dico quod non sunt similia quantum ad materiam, ut supra dictum est.

II. Ad argumenta Warronis. — Ad ea quæ inducit Warro de Marra contra conclusionem istam, dico.

Et **ad primum** quidem, negatur major. Non enim intellectum converti ad phantasmata, est intelligere phantasmata, sed pati a phantasmate, et accipere ab eo speciem intelligibilem. Illa enim receptio est quædam continuatio intellectus ad phantasmata et quædam conversio; sicut etiam anima separata convertitur ad superiora, recipiendo lumen intelligibile ab eis, scilicet species intelligibiles a Deo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 6, dicit : « Phantasmata se habent ad intellectum nostrum, sicut sensibilia ad sensum; ut colores, qui sunt extra animam, ad visum. Unde, sicut species quæ est in sensu, abstrahitur a rebus ipsis, et per eam cognitio sensus continuatur ad ipsas res sensibiles, ita intellectus noster abstrahit speciem a phantasmatibus, et per eam ejus cognitio quodammodo ad phantasmata continuatur. Sed tamen hoc tantum interest, quod similitudo quæ est in sensu, abstrahitur a re ut ab objecto cognoscibili; et ideo res ipsa per illam similitudinem per se directe cognoscitur. Similitudo autem quæ est in intellectu, non abstrahitur a phantasmate sicut ab objecto cognoscibili, sed sicut a medio cognitionis, per modum quo sensus noster accipit similitudinem rei quæ est in speculo, dum fertur in eam, non ut in rem quamdam, sed ut in similitudinem rei. Unde intellectus noster non directe ex specie quam recipit, fertur ad cognoscendum phantasma; sed ad cognoscendum rem cujus est phantasma (α). Sed tamen per quamdam reflexionem redit etiam in cognitionem ipsius phantasmatis, dum considerat naturam sui actus, et speciei per quam intuetur, et ejus a quo speciem abstrahit, scilicet phantasmatis; sicut per similitudinem quæ est in visu a speculo acceptam, directe fertur visus in cognitionem rei speculatæ, sed per quamdam reversionem fertur per eamdem in similitudinem quæ est in speculo. In quantum ergo intellectus noster, per similitudinem quam accipit a phantasmate, reflectitur in ipsum phantasma quod est similitudo particularis, habet quamdam cognitionem de singulari, secundum continuationem quamdam intellectus ad imaginationem. » — Hæc ille.

Idem ponit, q. 10, art. 5 : « Cognitio, inquit, mentis humanæ fertur ad res naturales, primo secundun formam, et secundario ad materiam prout habet habitudinem ad formam. Sicut autem omnis forma, quantum est de se, est universalis, ita habitudo ad formam non facit cognoscere materiam, nisi cognitione universali. Sic autem considerata, materia non est individuationis principium; sed secundum quod consideratur materia in singulari, quæ est materia designata, sub determinatis dimensionibus exsistens; ex hac enim individuatur forma; unde Philosophus dicit, in 7. *Metaphysicæ* (t. c. 35), quod hominis partes sunt materia et forma, ut universaliter, Socratis vero forma (β) hæc et hæc materia. Unde patet quod mens nostra singulare directe cognoscere non potest. Sed directe cognoscitur a nobis singulare per virtutes sensitivas, quæ recipiunt formas a rebus in organo corporali, et sic recipiunt eas sub determinatis dimensionibus, et secundum quod

(α) *hic vel*. — Om. Pr.

(α) a verbo *sed* usque ad *phantasma*, om. Pr.
(β) *forma*. — Om. Pr.

ducunt in cognitionem materiæ singularis. Sicut enim forma universalis ducit in cognitionem materiæ (α) universalis, ita forma individualis ducit in cognitionem materiæ signatæ, quæ est individuationis principium. Sed tamen mens per accidens singularibus se immiscet, in quantum continuatur viribus sensitivis, quæ circa particularia versantur. Quæ quidem continuatio est dupliciter. Uno modo, in quantum motus sensitivæ partis terminatur ad mentem, sicut accidit in motu qui est a rebus ad animam; et sic mens singulare cognoscit per quamdam reflexionem, prout scilicet mens, cognoscendo objectum suum quod est aliqua natura universalis, redit in cognitionem sui actus, et ulterius in speciem quæ est actus sui principium, et ulterius in phantasma a quo est species abstracta; et sic aliquam cognitionem de singularibus accipit. Alio modo, secundum quod motus qui est ab anima ad res, incipit in mente, et procedit in partem sensitivam, prout mens regit inferiores vires; et sic singularibus se immiscet, mediante ratione particulari, quæ est potentia quædam componens et dividens intentiones individuales, quæ alio nomine dicitur *cogitativa*, et habet determinatum organum in capite, scilicet mediam cellulam capitis. Universalem vero sententiam quam mens habet de operabilibus, non est possibile applicari ad particularem actum, nisi per aliquam potentiam mediam apprehendentem singulare; ut sic fiat quidam syllogismus : cujus major est universalis, quæ est (β) sententia mentis; minor autem singularis, quæ est apprehensio particularis rationis; conclusio vero, electio singularis operis, ut patet per illud quod habetur, 3. *de Anima* (t. c. 58).» — Hæc ille.

Ex quibus patet qualis est ista continuatio et conversio intellectus ad phantasmata.

Ad secundum dico quod speculatio illa, qua dicit Aristoteles quod intelligentem necesse est phantasmata speculari, non est actus intellectus, sed imaginationis et phantasiæ. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 73 : « Ad imperium intellectus, formatur in imaginatione phantasma conveniens speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato vel in imagine (γ) sua.» Et illa operatio virtutis imaginativæ dicitur speculatio phantasmatis. Non enim dicit Aristoteles quod intellectus speculetur phantasmata, sed intelligens. Ille autem est homo, qui phantasiatur et intelligit. Et antequam intelligat, oportet quod phantasietur; et formato phantasmate, virtute intellectus agentis, phantasma movet intellectum possibilem ; intellectus autem possibilis, factus in actu per illam speciem, operationem intelligibilem producit, vel potius homo per intellectum. Sicut enim ipse dicit, *de Veritate*, q. 2, art. 6, ad 3um : « Homo præcognoscit singularia per imaginationem et sensum; et ideo potest applicare universalem cognitionem quæ est in intellectu, ad particulare. Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt; sed homo per utrumque, ut patet, 1. *de Anima* (t. c. 64). » — Hæc ille. — Sic ergo patet quomodo debet intelligi illa speculatio.

Ad tertium dico quod syllogismus expositorius cujus medium est singulare immateriale, formatur ab intellectu; sed si medium sit singulare materiale, formatur a ratione particulari, ut patet per prædicta. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 5, ad 2um, dicit quod « dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cujus est singulares intentiones componere ». — Hæc ille.

Ad quartum dico quod intellectus potest differentiam ponere inter universale et singulare, quia utrumque cognoscit; licet non utrumque directe, loquendo de singulari materiali. Unde sanctus Doctor, ubi supra, ad 3um, ostendit quomodo intellectus potest propositionem componere, cujus subjectum est singulare, et prædicatum universale : « Secundum hoc, inquit, intellectus potest de singulari et universali propositionem componere, secundum quod singulare per reflexionem quamdam cognoscit. » — Hæc ille. — Et ad solutionem quæ ibi datur, dico quod verum dicit in hoc quod singulare non cognoscitur ab intellectu, nisi mediante phantasia; dupliciter tamen, secundum quod allegatum fuit. — Et ad replicam, dico quod intellectus non habet propriam speciem, quæ sit respectu singularis in quantum est hoc vel illud, et non respectu naturæ communis; sed pro tanto dicitur cognoscere singulare reflexe, quia aliquam notitiam habet de phantasmate illius, et hoc juxta motum rerum ad animam; aut quia actus intelligendi movet virtutem cogitativam ad cogitandum de aliquo individuo, juxta motum animæ ad res. Nec tamen sequitur quod, si intellectus non habet propriam speciem respectu singularis, quod non habeat proprium actum respectu singularis; non tamen directum, sed reflexum. Ex eadem enim specie potest intellectus ferri in naturam communem directe, et in alia tria indirecte, scilicet in actum, et in speciem, et in phantasma, et quarto in singulare. Et sic patet quod intellectus potest ponere differentiam inter singulare et universale. Si autem negetur quod intellectus habeat actum proprium respectu singularis, tunc diceretur quod ipse homo, qui habet sensum et intellectum, ponit differentiam inter universale et singulare, cognoscendo universale per intellectum, et singulare per sensum, sicut dicebatur quod homo facit unum syllogismum, cujus majorem format per intellectum, et minorem per virtutem cogitativam. Et si dicatur

(α) *a verbo singularis* usque ad *materiæ*, om. Pr.
(β) *quæ est*. — Om. Pr.
(γ) *imagine*. — *imaginatione* Pr.

quod oportet esse eamdem potentiam, quæ discernit inter duo, scilicet album et nigrum, nam, 2. *de Anima*, Philosophus per illam rationem probat quod sit sensus communis præter particulares,—dico quod illa ratio verum habet, quando sunt actus ejusdem rationis, scilicet cognoscere hoc et illud; sicut cognoscere album et cognoscere nigrum continentur sub ratione cognitionis sensitivæ, quia utrumque expletur corporali organo. Secus est in proposito; quia intelligere fit sine organo, sentire autem nequaquam. Et ideo, discernere inter album et nigrum, pertinet ad eamdem potentiam; sed non discernere inter hominem et hunc hominem. Sed credo quod responsio prima sit melior; licet secunda possit haberi ex dictis sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 22, art. 10, ad 5um. De hoc etiam in sequentibus erit amplior sermo.

Ad quintum dicit sanctus Doctor, ibidem, q. 10, art. 5, ad 5um : « Dicendum, inquit, quod illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior; non tamen semper eodem modo, sed quandoque altiori modo, sicut intellectus quam sensus; sensus enim cognoscit quantum ad conditiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei quæ est in ipsis individuis. » — Hæc ille. — Eamdem responsionem dat, q. 2, art. 6, ad 4um. Et de omnibus istis ponit, 1 p., q. 86, art. 1. Item, 4. *Sentent.*, dist. 50, q. 1, art. 3.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii, dico quod illud quod primo intelligitur post verbum rei, est ipsa natura abstracta ab individualibus; quæ quidem est individua et singularis, secundum esse quod habet extra animam; sed est universalis, secundum esse quod habet in intellectu, ubi est per suam speciem communem multis. — Ad confirmationem, dico quod abstractio facta per modum enunciationis, difficilis est; utpote quod conciperetur esse homo sine loco, tempore, et situ, et materia individuali. Sed abstractio facta per modum diffinitionis, non est difficilis; utpote quod concipiatur humanitas, non concepta materia individuali ut est hæc; immo illa primo occurrit intellectui.

Ad secundum dico quod procedit ex rudi intellectu verborum sancti Thomæ. Non enim vult sanctus Thomas quod intellectus sic convertatur ad phantasmata, quod ipsa directe inspiciat. Sed dicit quod homo qui intelligit, non potest intelligere nisi phantasietur illud quod vult intelligere. Non ergo intellectus, sed homo intelligens speculatur phantasmata. Et ideo processus argumenti nihil valet.

Ad tertium dico quod intellectus conjunctus non intelligit aliquod materiale directe, nisi abstracte a conditionibus materialibus, quia non habet speciem repræsentantem conditiones individuantes. Sed reflexe intelligit singulare, et quasi arguitive; et de hoc satis dictum est prius.

Ad quartum dico quod singulari materiali repugnat directe intelligi, non quia est singulare, sed quia est materiale materia signata, et in sui ratione illam signationem includens. Natura autem communis, licet sit materialis, non tamen materia signata.

Ad quintum dico quod res extra animam, est totum universale in actu, secundum esse quod habet in anima; est tamen totum universale in aptitudine, secundum se considerata, et non secundum esse quod habet in singulari, sed ut abstrahit ab omni esse.

Ad sextum negatur consequentia : nam aliter est de singulari materiali quam de immateriali, ut dictum fuit prius. Similiter dico quod talia singularia, de quibus arguens loquitur, non intelliguntur directe, quantum ad quid est, per intellectum conjunctum, sed reflexe, ex objecto et per speciem objecti universalis.

Ad septimum dico quod universale contingit cognosci dupliciter. Uno modo, quia cognoscitur natura cui attribuitur universalitas, non cognita intentione universalis; utputa, quia cognoscitur animal, ut animal, non considerando de ejus communitate vel universalitate; et sic talis cognitio non præsupponit cognitionem singularium, sed præcedit. Alio modo contingit cognosci universale, quia cognoscitur natura communis, ut communis est, sic quod non solum cognoscitur animal, ut animal, sed ut est animal commune multis; et ista cognitio præsupponit cognitionem plurium quibus est commune. Et hanc distinctionem intendit sanctus Thomas, 1 p., q. 85, art. 3, ad 1um : « Universale, inquit, dupliciter potest considerari. Uno modo, secundum quod natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis; et cum intentio universalitatis, ut scilicet (α) unum et idem habeat habitudinem ad multa, proveniat ex abstractione intellectus, oportet quod secundum hunc modum, universale sit posterius; unde, in 1. *de Anima* (t. c. 8), dicitur quod *animal universale, aut nihil est, aut posterius;* sed secundum Platonem, qui posuit universalia subsistentia, secundum hanc considerationem, universale esset prius, quia particularia, secundum eum, non sunt nisi per participationem universalis subsistentis, scilicet ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet humanitatis vel animalitatis, prout invenitur in particularibus; et sic, secundum ordinem generationis et temporis, magis commune prius est, secundum naturam, sed, secundum ordinem perfectionis sive intentionis naturæ, est econtra. » — Hæc ille. — Ex quibus patet ad omnes auctoritates, quas arguens inducit. Dicitur enim ad illas, quod universale, sumptum primo modo, præsupponit cognitionem multorum; non autem universale sumptum secundo modo.

(α) *ut scilicet. — sit ut* Pr.

Ad octavum, responsum est prius in suo simili. Nam potest dici quod intellectus quo cognoscimus hanc albedinem non esse sensum nec intellectum, cognoscit quidem hanc albedinem per reflexionem, modo præexposito; vel non oportet esse eamdem virtutem quæ cognoscat hoc vel illud, sed sufficit esse eumdem hominem cognoscentem illa diversis virtutibus quodammodo continuatis ad invicem ut una aliam moveat, sicut est de virtute cogitativa et intellectu possibili in nobis; et ista est intentio Aristotelis, 3. *de Anima,* et Commentatoris, commento 9, ubi ait : « Necesse est quando aliquid comprehendit alietatem inter duo, ut sit unum uno modo et multa alio modo; quemadmodum sensus communis comprehendit alietatem (α) inter sensibilia, per diversam dispositionem, quia est plures sensus. Et talis est dispositio intellectus comprehendendo alietatem quæ est inter formas et individuum; comprehendit enim formas per se, et individuum per sensum. » Ita quod utrumque judicium refertur ad animam, tanquam ad centrum. Idcirco experitur differentiam eorum. Nec oportet quod apprehensio individui sit subjective in intellectu; sed tantummodo in imaginatione. Et tamen intellectus dicitur illa apprehensione cognoscere individuum, mediante sensu, pro eo quod quodammodo efficiuntur una virtus, sicut plures sensus efficiuntur unum in sensu communi. Unde intellectus differentiam assignans, dicitur formam apprehendere per se, individuum vero concomitative, propter identitatem animæ, ad quam utrumque judicium refertur.

Ad nonum patet per idem. Concedo enim quod intellectus judicat sensum errare circa hoc individuum solis demonstratum. Intellectus enim, ex sui continuatione ad virtutem cogitativam quæ dicitur intellectus passivus, potest syllogizare ex una universali et altera singulari, et concludere singularem propositionem, oppositam ei quam imaginatio formavit. Nec propter hoc oportet quod apprehensio individui sit subjective in intellectu possibili, sed in intellectu passivo, qui potest etiam syllogizare, licet non ex universalibus. Unde ad habendum tale judicium, sufficit identitas animæ habentis duas potentias continuatas modo prædicto, per quarum unam format propositionem universalem, per aliam vero propositionem particularem; immo quandoque per unam potentiam concipit subjectum, et per aliam concipit prædicatum; ut cum dicit : Socrates est homo.

Ad decimum negatur consequentia. Et ad probationem, dico, ut prius, quod non oportet eamdem esse virtutem quæ format præmissas in seipsa, et illam quæ infert conclusionem in se subjective; licet possit dici quod utrumque facit intellectus, licet unum per se, aliud per virtutem cogitativam. Et cum dicitur quod eodem modo potest dici quod unus homo formaret præmissas, et alius conclusionem; — dico quod similitudo non valet; quia virtus cognitiva unius hominis cum virtute cognitiva alterius, nullo modo sunt unum, sicut est in proposito. Cum etiam dicitur quod eodem modo posset dici ad rationem Aristotelis, scilicet quod non oportet esse eamdem virtutem quæ cognoscit sensibilia inter quæ distinguit, etc.; patet quod non est simile ex toto; quia sensus particulares ad invicem non habent continuationem, nisi ponatur aliqua virtus, quasi centrum eorum, scilicet sensus communis. Patet enim quod unus sensus particularis non movet alium, nec est superior ad illum; et ideo, si solum essent sensus particulares, nunquam idem homo posset cogitare differentiam inter album et dulce. Secus est in proposito.

Ad undecimum respondet sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 10, art. 5, ad 2um, dicens : « Dispositio sapientis de singularibus non fit per mentem, nisi mediante vi cogitativa, cujus est intentio circa res singulares. » — Hæc ille.

Ad duodecimum respondet, ibidem, ad 4um : Ratio, inquit, cognoscit in universali finem ad quem ordinat actum singularem, imperando (α) eum. Hanc autem cognitionem universalem, mediante vi cogitativa, ad singularia applicat.

Ad tertiumdecimum dico quod non quicumque loquitur vocaliter, prius loquitur mentaliter; sed sufficit eum loqui verbo imaginativæ aut cogitativæ virtutis. Et ad dictum Augustini, sufficit dicere quod mens loquitur de singularibus, mediante ratione particulari, quæ dicitur intellectus passivus, ut dictum fuit.

Ad quartumdecimum dico quod consequentia non valet. Nam anima separata alium modum cognoscendi habet quam conjuncta; cognoscit enim per species influxas, quæ sunt similitudines rerum quoad principia specifica et individuantia, ut ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 89, art. 4; et 4. *Sentent.,* dist. 50, q. 1, art. 3; et multis aliis locis.

Ad quintumdecimum dico quod non oportet virtutem altiorem eodem modo cognoscere objectum, sicut cognoscit inferior. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra (q. 10, art. 5), ad 5um, dicit : « Illud quod potest virtus inferior, potest virtus superior; non tamen semper eodem modo, sed quandoque alio altiori modo. Et sic intellectus cognoscere potest ea quæ cognoscit sensus (β), altiori tamen modo quam sensus; sensus enim cognoscit ea quantum ad dispositiones materiales et accidentia exteriora, sed intellectus penetrat ad intimam naturam speciei, quæ est in ipsis individuis. » — Hæc ille. — Dico etiam quod sufficit quod intellectus cogno-

(α) a verbo *inter duo* usque ad *alietatem,* om. Pr.

(α) *imperando.* — *in parando* Pr.
(β) *sensus.* — Om. Pr.

scat singularia, vel per reflexionem, vel mediante virtute cogitativa; et non oportet quod immediate per seipsum.

IV. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra hanc conclusionem dicitur. Et primo

Ad primum secundo loco inductorum, dicitur quod major est falsa. Non enim oportet quod intellectus, quandocumque intuetur duo quorum unum est ratio intuitionis alterius, judicet pro tunc se intueri duo, eodem actu quo videt illa duo; sicut patet quando aliquis videt arborem per speciem quæ resultat in speculo; tunc enim eadem visio terminatur ad speciem arboris et ad arborem; non enim fertur in speciem, ut est quædam qualitas, sed ut est imago; et ideo idem motus est in imaginem illam et in arborem. Sic in proposito : intellectus noster fertur in conceptionem rei, ut est imago rei, et non ut est qualitas, vel talis res; et ideo eodem motu fertur in verbum lapidis et in lapidem.

Ad secundum negatur minor. Nec probatio valet. Fingit enim ibi esse duas processiones, cum non sit nisi una secundum rem. Licet tamen sint duæ secundum rationem, tamen prima processio est ratio secundæ. Et ideo non est simile quod ibi inducitur; quia secunda non potest esse sine prima; quia quod intellectus terminetur ad aliquid extra, provenit quia terminatur ad aliquid intra per quod res extra est præsens intellectui.

Ad tertium negatur antecedens. Nec valet probatio. Licet enim conceptus subjecti sit alius a conceptu prædicati, tamen intellectus componens illos duos conceptus, non enunciat unum de alio, sed illud cujus unum est similitudo de illo cujus aliud est similitudo; non enim enunciat illud quod primo aspicit, sed illud ad quod finaliter et ultimate terminatur aspectus. Sicut, cum loquor vocaliter, dico verbum vocis et rem illius verbi, non tamen enuncio verbum de verbo, sed rem de re; quia dicere vocale terminatur finaliter ad rem verbo dictam. Et similiter in proposito.

Ad primum eorum quæ tertio loco contra eamdem conclusionem inducuntur, negatur major et minor. Major quidem, quia dicit quod species non primo est cognitum; loquendo de specie quæ se habet ut terminus intellectionis, quæ dicitur conceptio vel ratio rei intellectæ; si enim loquatur de specie actui prævia, quæ proprie nominatur species, conceditur quod dicit. Minor etiam negatur. Divina enim essentia est medium quo Deus cognoscit creaturas. Et licet non sit principium secundum rem divinæ intellectionis, tamen secundum nostrum modum intelligendi, qui concipimus alios intellectus in conceptibus intellectus nostri, et alias intellectiones in conceptibus nostrarum intellectionum, divina essentia se habet ut species, et intellectio ut actus intelligendi, et intellectus ut potentia; quia divina essentia in se habet unde assimiletur omnibus istis rationibus et conceptionibus, scilicet speciei intelligibili et actui intelligendi et potentiæ intellectivæ, licet istæ conceptiones a perfecta ejus repræsentatione deficiant. Nec aliter possemus apprehendere Deum esse intelligentem, nisi concipiendo ipsum habere aliquid simile speciei intelligibili nostri intellectus, et actui intelligendi, et intellectui, quæ sunt in nobis.

Ad secundum dico quod divina essentia pro tanto habet rationem speciei intelligibilis, quia per illam divinus intellectus est in actu primo, et est similitudo eorum quæ intellectus intelligit; quæ sunt conditiones speciei intelligibilis. Non tamen est distincta ab intellectu, nec est illud quo intellectus intellectionem elicit active; quia talia, licet conveniant speciei intelligibili nostræ, non tamen conveniunt ei ex hoc quod est species intelligibilis, sed ex imperfectione sui esse.

Sic ergo patet quod conclusiones primi articuli, propter argumenta facta, minime labant.

ARTICULUS II.

DE CONDITIONIBUS DIVINÆ SCIENTIÆ

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod divina essentia est speculativa et practica.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 16 : « Aliqua scientia, inquit, potest dici speculativa tripliciter. Primo, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles a sciente; sicut scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis. Secundo, quantum ad modum sciendi, puta, si ædificator consideret domum diffiniendo vel dividendo, et considerando universalia prædicata ipsius; hoc enim est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quod operabilia sunt; operabile enim est aliquid per (α) applicationem formæ ad materiam, sed non per resolutionem compositorum in principia universalia formalia. Tertio, quantum ad finem; nam *intellectus practicus differt a speculativo fine,* ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 49). Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi, est consideratio veritatis. Si ergo ædificator consideret qualiter possit fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed tantum ad cognoscendum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia ergo quæ est speculativa

(α) *per.* — *propter* Pr.

ratione rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ vero est speculativa secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum vero ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

« Secundum hoc ergo dicendum quod Deus de seipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est. De omnibus vero aliis, habet scientiam speculativam et practicam : speculativam quidem, quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculative cognoscimus, diffiniendo, dividendo, hoc totum Deus multo perfectius cognoscit. Sed de his quæ quidem potest facere, sed secundum nullum tempus faciet, non habet practicam scientiam, secundum quod practica scientia dicitur a fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus faciet. Mala vero, licet ab eo non sint operabilia, tamen sub ipsius cognitione practica cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, seu ordinat ea; sicut et ægritudines cadunt sub practica scientia medici, in quantum per artem suam curat eas. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Dei scientia non est habitualis, sed omnia simul intelligit actualiter.

Probatur prima pars a sancto Doctore, 1. *Contra Gentiles*, cap. 56, sic : « Deus est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles, essentiæ superadditas. Omnis autem intellectus in habitu, per aliquas species intelligit : nam habitus, vel est habilitatio quædam ad recipiendum species intelligibiles, quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio specierum ipsarum exsistentium in intellectu, non secundum actum completum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in Deo habitualis scientia. »

Secundo sic : « Habens habitum, et non considerans, est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. Ostensum est autem quod divinus intellectus nullo modo est in potentia. Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio. »

Tertio sic : « Intellectus habitualiter cognoscens tantum, non est in sua ultima perfectione. Unde nec felicitas, quæ est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam (α) consideratus, non erit universaliter perfectus; cujus contrarium superius est ostensum. » — Istas tres rationes ponit ibidem, in forma.

(α) *secundum suam substantiam*. — Om. Pr.

Tertia conclusio est quod Dei scientia non est discursiva vel ratiocinativa.

Istam probat sic, ibidem, cap. 57 : « Tunc est ratiocinativa nostra consideratio, quando ab uno in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis ad conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit, quod inspicit qualiter conclusio sequitur ex præmissis, simul utrumque considerans; hoc enim contingit non arguendo, sed argumenta judicando; sicut nec cognitio materialis est, ex hoc quod materialia judicat. Ostensum est autem quod Deus non considerat unum post aliud, quasi successive, sed simul omnia. Non ergo ejus cognitio est ratiocinativa vel discursiva, quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat. »

Secundo sic : « Omnis ratiocinans, alia consideratione intuetur principia, et alia (α) conclusionem. Non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si, ex hoc ipso quod principia considerantur, conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quæ est sua essentia, ut supra probatum est. Non est igitur sua scientia ratiocinativa. »

Tertio sic : « Omnis defectus a Deo est removendus, eo quod ipse est simpliciter perfectus. Sed ex imperfectione naturæ intellectualis provenit cognitio ratiocinativa; nam quod per aliud cognoscitur, minus notum est eo quod per se cognoscitur; nec ad illud quod est per aliud motum, natura cognoscentis sufficit, sine eo quod est per se notum. In cognitione autem ratiocinativa, fit aliquid notum per aliud. Quod autem intellectualiter cognoscitur, est per se notum; et ad illud natura cognoscentis sufficit, absque exteriori medio. Unde manifestum est, ex dictis, quod ratio est defectus quidam intellectus. Divina igitur scientia non est ratiocinativa. » — Hæc ille, ibidem.

Quarta conclusio est quod Dei scientia vel cognitio non componit aut dividit, nec Deus intelligit componendo aut dividendo.

Istam probat, ibidem, cap. 58. Primo sic : « Deus cognoscit omnia, cognoscendo essentiam suam. Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo; cognoscit enim seipsum sicut est; in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis aut dividentis. »

Secundo sic : « Ea quæ intellectu componuntur et dividuntur, nata sunt seorsum ab eo considerari; compositione enim et divisione opus non esset, si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur quid est,

(α) *alia*. — Om. Pr.

apprehenderetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque; cujus contrarium supra est ostensum. »

Tertio sic : « Intellectus componens et dividens, diversis compositionibus diversa dijudicat; compositio enim intellectus, compositionis terminos non excedit; unde illa compositione, qua intellectus dijudicat hominem esse animal, non dijudicat triangulum esse figuram. Compositio autem et divisio, operatio quædam intellectus est. Si igitur Deus considerat res componendo et dividendo, sequitur quod suum intelligere sit multiplex, et non unum tantum; et sic etiam sua essentia non erit una tantum, cum sua operatio intellectualis sit sua essentia. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est, deserviens præmissis, quod Deus omnia simul intelligit.

Istam probat, ibidem, cap. 55 : « Intellectus, inquit, noster simul actu intelligere non potest multa; quia, cum intellectus in actu sit intelligibile in actu, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum genus unum; quod est impossibile. Dico autem, secundum unum genus; quia nihil prohibet idem subjectum informari diversis formis diversorum generum; sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis; habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res, quarum sunt species, in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariæ sunt per contrarietatem rerum quæ sunt extra animam. Et inde est quod quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur. Simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter, simul intelligit propositionem, non prius subjectum, et postea prædicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes comprehendit. Ex his accipere possumus quod quæcumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quæ Deus cognoscit, una specie cognoscit, quæ est sua essentia, ut ex dictis patet. Omnia igitur simul intelligere potest. »

Secundo sic : « Intellectus successive multa cognoscentis et considerantis, impossibile est esse unam tantum operationem. Cum enim operationes secundum objecta differant, oportebit esse diversam operationem intellectus, qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quæ est sua essentia. Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat. »

Tertio sic : « Successio sine tempore (α) intelligi non potest, nec tempus sine motu; cum tempus sit numerus motus secundum prius et posterius. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem. Nulla igitur est in divina consideratione successio; et sic omnia quæ cognoscit, simul considerat. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod Deus cognoscit enunciabilia et complexa, prædictis non obstantibus.

Istam probat, ibidem, cap. 58, sic : « Licet, inquit, Deus non consideret res componendo et dividendo, non tamen propter hoc oportet nos dicere quod enunciabilia ignoret : nam essentia sua, cum sit simplex et una, exemplar est omnium multiplicium (β) et compositorum; et sic, per ipsam, Deus omnem multitudinem et compositionem, tam naturæ quam rationis, cognoscit. »

Secundo sic, cap. 59 : « Divina simplicitas perfectionem non excludit; quia in suo esse simplici habet quidquid perfectionis in aliis rebus, per quamdam aggregationem perfectionum seu formarum, invenitur. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam sui perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis et divisionis; sicut in naturalibus, simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur, secundum suam simplicem intelligentiam, illam perfectionem cognitionis habet, quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, complexorum scilicet et incomplexorum. » — Hæc ille. — Et ulterius concludit aliam conclusionem, sic dicens : « Sed (γ) veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando jam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia, est veritas. »

Item, 1 p., q. 14, art. 14, dicit : « Formare, inquit, enunciabilia, est in potestate intellectus nostri. Deus autem scit quidquid est in potentia sua vel creaturæ. Unde necesse est quod sciat omnia enunciabilia, quæ formari possunt. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod divina cognitio vel scientia, non est universalis, nec particularis.

Istam probat, 1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 5 : « Conditiones, inquit, scientiæ præcipue attenduntur secundum rationem medii, et similiter cujuslibet cognitionis. Illud autem per quod Deus (δ) cognoscit quasi medio, est divina essentia, quæ non potest dici universalis; quia omne universale addi-

(α) *sine tempore.* — Om. Pr.
(β) *multiplicium.* — *simplicium* Pr.
(γ) *sed.* — *si* Pr.
(δ) *Deus.* — Om. Pr.

tionem recipit alicujus, per quod determinatur; et ita est in potentia, et imperfectum in esse. Similiter, non potest dici particulare; quia particularis principium est materia, vel aliquid loco materiæ se habens, quod Deo non convenit. Similiter, a divina essentia omnis potentia passiva, et quasi passiva, et materialis, remota est, cum sit actus purus; unde etiam nec ratio habitus sibi competit, quia habitus non est ultima perfectio, sed magis (α) operatio, quæ perficit habitum (β). Et ideo scientia Dei neque est universalis, neque particularis; nec in potentia, neque in habitu (γ) dici potest, sed tantum in actu. » — Hæc ille.

Confirmat hoc per Commentatorem, 12. *Metaphysicæ* (comm. 51), dicentem quod scientia Dei neque est universalis, neque particularis, nec in potentia. — Et ibidem, ad 2um, dicit quod, « quamvis Deus cognoscat propriam naturam cujuslibet rei, non tamen cognoscit per aliquid acceptum a re; quia, ut dicit Dionysius, in 7 cap. *de Divinis Nominibus* : divina scientia non immittit se singulis rebus quæ cognoscuntur, nec est alia scientia qua seipsum cognoscit et alias res; et ideo non potest dici particularis, quia proprie illa scientia est particularis, quæ est per medium particulare a re acceptum. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 1um, dicit : « Quamvis divina essentia sit universalis causa rerum, non tamen ita quod aliquid sit sibi addibile, per quod propria et perfecta causa efficiatur; immo per seipsam est sufficiens et perfecta causa cujuslibet rei; et ideo cognitio quæ est per talem causam, non est scientia in universali, sed in propria natura cujuslibet rei. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1 p., q. 14, art. 1, ad 3um.

Octava conclusio est quod scientia Dei est causa rerum.

Istam probat sic, 1 p., q. 14, art. 8 : « Sic se habet scientia Dei ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum; unde oportet quod forma intellectus, sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum. Et similiter, forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret effectum determinatum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere. Unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem adjunctam. Unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem probat, *de Veritate*, q. 2, art. 14, sic dicens : « Effectus, inquit, non potest esse simplicior sua causa. Unde oportet quod in quibuscumque invenitur una natura, quod sit reducere in unum primum illius naturæ; sicut omnia calida reducuntur ad unum primum calidum, scilicet ad ignem, qui est causa caloris in aliis, ut dicitur, 2. *Metaphysicæ* (t. c. 4). Et ideo, cum omnis similitudo attendatur secundum aliquam convenientiam alicujus formæ, oportet quod quæcumque sunt similia, ita se habeant, quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur. In omni autem scientia, est assimilatio scientis ad scitum. Unde oportet quod vel scientia sit causa sciti, vel econtra, scitum sit causa scientiæ, vel utrumque ab una causa causetur. Non potest autem dici quod res scitæ a Deo, sint causa scientiæ in eo (α); cum res sint temporales, et scientia Dei sit æterna; temporale autem non potest esse causa æterni. Similiter, non potest dici quod utrumque ab una causa causetur; quia in Deo nihil potest esse causatum, cum ipse sit quidquid habet. Unde relinquitur quod scientia ejus sit causa rerum. Sed e converso, scientia nostra causata est a rebus, in quantum scilicet eam a rebus accepimus. Sed scientia angelorum non est causa rerum, neque ab eis causata; sed utrumque est ab una causa. Sicut enim formas naturales influit Deus rebus, ut subsistant; ita similitudines earum influit mentibus angelorum, ad cognoscendum res. » — Hæc ille.

Et subdit : « Sciendum tamen quod scientia, in quantum scientia, non dicit causam activam; sicut nec forma, in quantum est forma. Actio enim est ut in exeundo aliquid ab agente; sed forma, in quantum hujusmodi, habet esse in perficiendo illud in quo est, et quiescendo in ipso; et ideo forma non est principium agendi, nisi mediante virtute. Et in quibusdam quidem, ipsa forma est virtus, sed non secundum rationem formæ; in quibusdam autem, virtus aliud est a forma substantiali rei; sicut videmus in (β) corporibus, a quibus non progrediuntur actiones, nisi mediantibus aliquibus suis qualitatibus. Similiter etiam scientia significatur per hoc quod aliquid est in sciente, non ex hoc quod aliquid

(α) *perfectio, sed magis.* — Om. Pr.
(β) *habitum.* — *habentem* Pr.
(γ) *neque in habitu.* — Om. Pr.

(α) *quia.* — Ad. Pr.
(β) *aliquibus.* — Ad. Pr.

sit a sciente (α). Et ideo a scientia non procedit effectus, nisi mediante voluntate, quæ de sui ratione importat quemdam influxum in volitum vel ad volita; sicut a substantia nunquam exit actio, nisi mediante virtute; quamvis in quibusdam sit idem scientia et voluntas, ut in Deo; in quibusdam autem, ut in aliis a Deo, sunt diversa. Similiter etiam, a Deo, cum sit prima causa omnium, procedunt effectus, mediantibus causis secundis. Unde inter scientiam Dei, quæ est causa rei, et ipsam rem causatam, invenitur duplex medium : unum scilicet ex parte Dei, scilicet divina voluntas; aliud ex parte ipsarum rerum, quantum ad quosdam effectus, scilicet causæ secundæ, quibus mediantibus proveniunt res a scientia Dei. Omnis autem effectus non solum sequitur conditionem causæ primæ, sed etiam mediæ. Et ideo res scitæ a Deo, procedunt ab ejus scientia per modum voluntatis, et per modum causarum secundarum; nec oportet quod in omnibus modum scientiæ sequantur. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38, art. 1.

Nona conclusio est quod scientia Dei est invariabilis.

Istam ponit, *de Veritate*, q. 2, art. 13, quam sic probat : « Cum, inquit, scientia sit medium inter cognoscentem et cognitum, duplex potest accidere variatio in ipsa : uno modo, ex parte cognoscentis; alio modo, ex parte rei cognitæ. Ex parte autem scientis, tria considerantur in scientia, scilicet ipsa scientia, actus ejus, et modus ejus. Et secundum hæc tria, potest accidere variatio in scientia. Accidit enim variatio in ea ex parte scientiæ ipsius, quando de novo acquiritur scientia alicujus quod prius nesciebatur, vel amittitur scientia illius quod prius sciebatur; et secundum hoc attenditur generatio et corruptio, aut augmentum et diminutio scientiæ. Talis autem variatio, in divina scientia accidere non potest : quia scientia divina, ut supra ostensum est, non solum est entium, sed non entium etiam; non potest autem aliquid esse præter ens vel non ens, quia inter affirmationem et negationem non est medium. Quamvis autem scientia Dei, secundum quemdam modum, sit tantum exsistentium in præsenti, præterito vel futuro, secundum quod scientia ordinatur ad opus quod facit voluntas; si tamen per hunc modum sciendi sciret aliquid quod prius nescivit, nulla variatio ex hoc accideret in scientia ejus, cum ipsa sit æqualiter entium et non entium, quantum ex parte ejus est; sed si esset ex hoc aliqua mutatio in Deo, hoc esset ex parte voluntatis, quæ determinat scientiam ad aliquid ad quod prius non determinabat. Sed nec in voluntate ipsius aliqua mutatio ex hoc (β) accidere potest. Cum enim hoc sit de ratione voluntatis, ut libere actum suum producat, quantum est ex ipsa ratione voluntatis, æqualiter potest in utrumque oppositorum exire, ut scilicet velit vel non velit facere aut non facere; sed tamen non potest esse ut simul dum vult non velit. Nec in voluntate divina, quæ immutabilis est, potest accidere ut prius voluerit aliquid, et postea noluerit illud idem, secundum idem tempus; quia sic voluntas ejus esset temporalis, et non tota simul. Unde, si loquamur de necessitate absoluta, non est necesse eum velle hoc quod vult, quod, absolute loquendo, possibile est eum non velle. Sed, si loquamur de necessitate quæ est ex suppositione, sic necessarium est eum velle, si voluerit vel vult; et sic, ex suppositione prædicta loquendo, non est possibile eum non velle, scilicet si vult aut voluerit. Mutatio autem, cum requirat duos terminos, semper respicit ultimum in ordine ad primum; unde hoc solum modo sequeretur, scilicet quod ejus voluntas esset mutabilis, si esset possibile eum non velle quod vult, vel quod (α) prius voluisset. Et sic patet quod possunt esse plura a Deo scita, per hunc modum scientiæ, vel pauciora, nulla variatione posita in ejus voluntate vel scientia; hoc enim est eum posse plura scire, quod posse scientiam suam per voluntatem determinare ad plura facienda.

« Sed ex parte actus, accidit variatio in scientia, tripliciter. Uno modo, ex eo quod actu considerat quod non prius consideravit; sicut dicimus illum variari, qui exit ab habitu in actum. Iste autem variationis modus, in scientia Dei esse non potest : quia ipse non est sciens secundum habitum, sed secundum actum solum; quia non est in eo aliqua potentialitas, qualis est in habitu. Alio modo, contingit variatio in actu sciendi, ex hoc quod modo considerat unum, modo aliud. Sed illud esse non potest in divina cognitione; quia ipse per unam speciem suæ scientiæ omnia videt, et ideo (β) omnia simul intuetur. Tertio modo, ex hoc quod aliquis considerando, discurrit de uno in aliud; quod in Deo accidere non potest; quia, cum discursus duo requirat, inter quæ sit, non potest dici discursus in scientia, ex hoc quod duo videat, si illa duo videt unico intuitu; quod accidit in divina cognitione vel scientia, ex hoc quod omnia per unam speciem videt.

« Sed ex parte modi cognoscendi, accidit variatio in scientia, ex hoc quod aliquid limpidius et perfectius cognoscitur nunc quam prius. Quod quidem potest contingere ex duobus. Uno modo, ex diversitate medii per quod fit cognitio; sicut accidit in eo qui prius scivit aliquid per medium probabile, et postea scit idem per medium necessarium; quod etiam in Deo accidere non potest, quia essentia sua,

(α) *non ex hoc quod aliquid sit a sciente.* — Om. Pr.
(β) *ex hoc.* — Om. Pr.

(α) *vel quod.* — *si* Pr.
(β) *ideo.* — Om. Pr.

quæ est ei medium cognoscendi, est invariabilis. Alio modo, ex virtute intellectiva, secundum quod unus homo melioris ingenii acutius aliquid cognoscit, etiam per idem medium ; quod etiam in Deo accidere non valet, quia virtus qua cognoscit, sua essentia est, quæ invariabilis est. Ergo relinquitur divinam scientiam omnino invariabilem esse ex parte cognoscentis.

« Ex parte autem rei cognitæ, scientia variatur, secundum veritatem et falsitatem : quia, eadem exsistimatione remanente, si res mutetur, erit exsistimatio falsa, quæ prius fuit vera. Quæ etiam in Deo accidere non potest ; quia divinus intuitus fertur ad rem, secundum quod est in sua præsentialitate, prout est jam determinata ad unum. Et ulterius, quantum ad hoc, non potest variari ; si enim res ipsa, aliam dispositionem accipiat, iterum illa erit eodem modo divinæ visioni subjecta. Et sic scientia Dei nullo modo est variabilis. » — Hæc ille.

Et, art. 5, ad 11um, dicit : « Scientia Dei non variatur secundum variationem scibilium. Ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia cognitione cognoscit res præsentes, præteritas vel futuras ; et inde est quod, Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus uno intuitu cognoscit res ut præsentes, præteritas vel futuras. Unde eadem veritas in ejus intellectu remanet, qualitercumque res varietur. » — Hæc ille.

Et, art. 13, ad 7um, dicit : « Deus scit enunciabilia, non componendo aut dividendo. Et ideo, sicut cognoscit res eodem modo, quando sunt, et quando non sunt ; ita cognoscit enunciabilia, quando sunt vera, et quando sunt falsa ; quia unumquodque scit esse verum, illo tempore quo verum est. Scit enim hoc enunciabile esse verum, scilicet Petrum currere, illo tempore quo verum est ; et similiter hoc enunciabile, Petrum esse cursurum ; et sic de aliis ; et ideo, quamvis non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse, nihilominus tamen Deus utrumque scit ; quia simul intuetur utrumque tempus, quo utrumque enunciabile est verum. Si autem sciret enunciabilia, formando enunciabilia in seipso, tunc nesciret aliquod enunciabile, nisi quando est verum ; sicut et in nobis accidit ; et sic scientia ejus variaretur. » — Hæc ille.

Eamdem ponit conclusionem, 1 p., q. 14, art. 15, scilicet quod scientia Dei est invariabilis. Verumtamen, ibidem, ad 3um, respondendo, dicit oppositum ejus quod proxime dictum est. Ait enim quod « hæc non est vera : Quidquid Deus scivit, adhuc scit, si ad enunciabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eamdem rem quandoque esse, et quandoque non esse ; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat aliquod enunciabile quandoque esse verum, et quandoque esse falsum. Esset autem scientia Dei ex hoc variabilis, si enunciabilia cognosceret per modum enunciabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur secundum veritatem et falsitatem, puta, si, mutata re, eamdem opinionem de illa re teneamus ; vel secundum diversas opiniones, ut si primo opinemur aliquem sedere, et postea opinemur illum non sedere ; quorum neutrum potest esse in Deo. » — Hæc ille.

Decima conclusio est quod divina scientia non est univoca scientiæ nostræ, nec æquivoca, sed analoga.

Istam probat, *de Veritate,* q. 2, art. 11 : « Impossibile, inquit, est aliquid prædicari univoce de Deo et creatura. In omnibus enim univocis, communis est ratio nominis utrique eorum de quibus nomen univoce prædicatur ; et sic, quantum ad illius nominis rationem, univocata in aliquo æqualia sunt, quamvis secundum esse, unum altero possit esse prius vel posterius ; sicut in ratione numeri, omnes numeri sunt æquales, quamvis secundum nomen rei unus alio prior sit. Creatura autem, quantumcumque imitetur Deum, non potest attingere ad hoc, ut eadem ratione aliquid sibi conveniat, qua convenit Deo. Illa enim quæ secundum eamdem rationem sunt in diversis, sunt eis communia secundum rationem substantiæ vel quidditatis ; sed sunt distincta secundum esse. Quidquid autem est in Deo, hoc est suum esse ; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia idem est quod scientem esse. Unde, cum esse quod est proprium uni rei, non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eamdem rationem habendi aliquid quod habet Deus ; sicut et impossibile est quod ad idem esse perveniat. Similiter etiam in nobis esset. Si enim in Petro non differret homo et hominem esse, impossibile esset quod homo univoce diceretur de Petro et de Paulo, quibus est diversum esse.

« Nec potest dici quod omnino æquivoce prædicetur quidquid de Deo et creaturis dicitur : quia, nisi esset aliqua convenientia creaturarum ad Deum secundum rem, sua essentia non esset creaturarum similitudo ; et ita, cognoscendo essentiam suam, non cognosceret creaturas. Similiter etiam, nec nos ex rebus creatis in cognitionem Dei possemus pervenire, nec nominum quæ creaturis aptantur, unum magis de eo esset dicendum quam aliud ; quia ex æquivocis non differt quodcumque nomen imponatur, ex quo nulla rei convenientia attenditur.

« Unde dicendum est quod nec omnino univoce, nec pure æquivoce, nomen scientiæ de scientia Dei et nostra prædicatur ; sed secundum analogiam : quod nihil aliud est dictu, quam secundum propor-

tionem. Convenientia autem secundum proportionem, potest esse duplex; et secundum hoc, attenditur duplex analogiæ communitas. Est enim quædam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam (α) distantiam, vel habitudinem aliam, ad invicem; sicut binarius cum unitate, eo quod est ejus duplum. Convenientia etiam quandoque attenditur non duorum ad invicem, inter quæ sit proportio, sed magis ad invicem duarum proportionum; sicut senarius convenit cum quaternario, in hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, sic quaternarius binarii. Prima ergo convenientia est proportionis; secunda autem proportionalitatis. Unde, et secundum modum primæ convenientiæ, invenimus aliquid analogice dictum de duobus, quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente, ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animali, ex eo quod urina aliquam habitudinem habet ad sanitatem animalis. Quandoque vero dicitur aliquid analogice, secundo modo convenientiæ; sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod, sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quæ dicuntur analogice primo modo, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid commune per analogiam, impossibile est aliquid per hunc modum analogice dici de Deo et creatura; quia nulla creatura habet talem habitudinem ad Deum, per quam possit divina perfectio determinari. Sed in alio modo analogiæ, nulla determinata habitudo attenditur inter ea quibus est aliquid per analogiam commune; et ideo, secundum istum modum, nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura. Sed tamen hoc contingit dupliciter. Quandoque enim, illud nomen importat aliquid ex principali significatione, in quo non potest attendi analogia inter Deum et creaturam, etiam prædicto modo; sicut est in omnibus quæ symbolice dicuntur de Deo, ut cum dicitur leo, sol, vel hujusmodi; quia in horum diffinitione cadit materia, quæ Deo attribui non potest. Quandoque vero, nomen quod de Deo et creatura dicitur, nihil importat ex principali significato, secundum quod non possit attendi prædictus convenientiæ modus inter creaturam et Deum; et sic sunt omnia in quorum diffinitione non clauditur defectus, neque dependent a materia secundum esse, ut ens, bonum, et hujusmodi. » — Hæc ille.

Eamdem sententiam ponit, *de Potentia Dei*, q. 7, art. 7. — Item, 1 p., q. 13, art. 4 et 5. — Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 33 et 34; et 1. *Sentent.*, dist. 35, q. 1, art. 4.

Sed tunc est dubium. Quia in omnibus analogicis ita est, quod unum ponitur in diffinitione alterius, sicut substantia ponitur in diffinitione accidentis, et actus ponitur in diffinitione potentiæ; vel saltem idem ponitur in diffinitione utriusque, sicut sanitas animalis ponitur in diffinitione sani quod dicitur de urina, et sani quod de cibo, quorum alterum est conservativum, aliud significativum sanitatis. Sed Deus et creaturæ non se habent hoc modo; quia neque unum ponitur in diffinitione alterius, neque aliquid idem in diffinitione utriusque, dato etiam quod Deus diffinitionem haberet. Et sic videtur quod nihil secundum analogiam dici possit de Deo et creaturis. — Ad hoc respondet ipse, *de Veritate*, q. 2, art. 11, ad 6um, dicens quod « ratio illa procedit de communitate analogiæ, quæ accipitur secundum determinatam habitudinem unius ad alterum. Tunc enim oportet quod unum ponatur in diffinitione alterius, sicut substantia in diffinitione accidentis; vel aliquid unum in diffinitione duorum, ex eo quod utraque dicuntur per habitudinem ad unum, sicut substantia in diffinitione qualitatis et quantitatis. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 35, q. 2, art. 3). Et quidem, contra primam conclusionem, primo loco arguit, in hoc quod distinguit in Deo scientiam essentiæ suæ et scientiam creaturarum secundum rationem. Arguit igitur

Primo sic. Si mens apprehendat intellectionem qua Deus intelligit creaturam, ut (α) aliam ab intellectione qua intelligit essentiam : aut hoc est, quia intellectio creaturæ concipitur ut immediate tendens in eam, absque essentia; aut ut tendens in eam, mediante essentia, et ita ut differens ab illa quæ immediate in essentiam tendit. Unde possumus dicere quod vel differunt secundum præcisionem, quia intellectio essentiæ concipitur ut præcise tendens in essentiam, intellectio vero creaturæ ut tendens simul in essentiam, et cum hoc in creaturam; vel differunt secundum disparationem, quia una disparate tendit in essentiam divinam absque creatura, alia vero in creaturam absque essentia. Sed manifestum est quod si detur primum, jam non sunt duæ intellectiones, sed una, quæ quandoque sumitur præcise ut ad essentiam terminatur; quandoque vero sumitur ut ulterius tendens in creaturam. Et, secundum hoc, non est aliqua distinctio in cognitione, sed tantum in objectis. Nam, si alia est intellectio quæ præcise fertur in essentiam, ab illa quæ fertur in essentiam et in creaturam, sequitur

(α) *determinatam*. — Om. Pr.

(α) *ut*. — *vel* Pr.

quod duplici intellectione, secundum rationem, Deus intelligit essentiam suam, una scilicet præcise sine creatura, alia vero simul cum creatura; immo non oportet primam ponere, quia sufficienter intelligit Deus suam essentiam per secundam; et sicut in secunda non est alia et alia intellectio, secundum rationem, essentiæ et creaturæ, immo simpliciter una, sic absolute dici oportet quod in Deo non est alia intellectio essentiæ et creaturæ, etiam secundum rationem. — Nec potest dari secundum, scilicet quod differant secundum disparationem. Impossibile est enim vere concipere quod Deus intelligat creaturam immediate, non intelligendo suam essentiam; quia tunc essentia non esset ratio intelligendi creaturam, nec mediaret in Deo inter actum intellectionis et ipsam creaturam, nec esset objectum primarium illius intellectionis qua a Deo apprehenditur creatura; quod tu negas. Ergo manifestum est quod intellectio Dei non potest resolvi in duas, secundum rationem, quarum una sit essentiæ, et alia creaturæ.

Secundo sic. Aut intellectio creaturarum a Deo præcedit, secundum ordinem rationis, productionem Verbi; aut non. Sed neutrum potest dari. Igitur.

Minor probatur. Nam non potest dici quod intellectio creaturarum præcedat, ordine rationis, productionem Verbi: — Tum *primo*, quia quod est essentialius et intimius Deo, secundum rationem præcedere videtur minus essentiale. Sed emanatio Verbi, est quid intimius et essentialius Deo, quam intellectio creaturarum; nihil enim connotans creaturam est ita intimum Deo sicut persona. Ergo emanatio Verbi prius intelligi debet, quodam ordine rationis, in Deo, quam intellectio alicujus creaturæ. — Tum *secundo*, quia omne necesse esse, prius est quam contingens. Sed personæ divinæ et emanationes, sunt necesse esse; creaturæ vero sunt contingentes, et quædam earum notitia est contingens, scilicet illa quæ est respectu futuri contingentis; potuit enim Deus non nosce Antichristum futurum, quia potuit non esse futurus. Ergo emanatio Verbi præcedit hujusmodi intellectionem.

Nec potest dari aliud membrum: — Tum *primo*, quia illud quod communicatur alteri per productionem, præintelligitur in producente; quia non potest communicare quod non habet. Sed Pater, producendo Verbum, communicat sibi intellectionem creaturarum. Ergo præintelligitur eam habere in se. — Tum *secundo*, quia, secundum Augustinum, 6. *de Trinitate* (cap. 2), Filius procedit a Patre, sicut lumen de lumine, et ars de arte. Sed ars importat notitiam creaturarum. Ergo Pater præhabet in se notitiam creaturarum, secundum quam dicitur ars, aliquo ordine rationis, priusquam Filius producatur. — Tum *tertio*, quia Verbum in divinis, non solum est Verbum essentiæ, immo est Verbum creaturæ. Sed non procederet ut Verbum creaturæ, nisi intellectio creaturæ præcederet in Patre. Igitur, etc.

Secundo loco arguit contra illud quod dicit conclusio, quod scilicet Deus de creabilibus non fiendis non habet scientiam practicam, sed tantum de fiendis.

Primo. Quia, si notitia fiendorum tantummodo sit practica, et non (α) factibilium, dato quod non sint fienda, sequitur quod ars viellandi vel scientia medicinæ, in his qui non proponunt unquam viellare aut potiones dare, erunt speculativæ, et non practicæ; unde quilibet poterit, pro libito voluntatis suæ, facere scientiam suam nunc practicam, proponendo uti ea, nunc vero speculativam, proponendo quod nunquam illa utatur. Hoc autem dicere, est absonum. Ergo quod Deus proponat aliqua se facturum, alia vero non, nihil facit ad hoc quod illa notitia sit practica, ista vero speculativa.

Secundo. Quia scientia practica dicitur activa vel operativa, ut patet, 6. *Metaphysicæ* (t. c. 1). Hæc autem activitas non oportet quod sit actualis, alias nullus haberet scientiam practicam, nisi dum actu operatur; sed intelligi debet potentialis et aptitudinalis. Sed manifestum est quod notitia quam habet Deus respectu rerum quas etiam non disponit se facturum, dici potest activa, activitate aptitudinali; posset enim Deus producere per eam, illa quæ non producet. Ergo talis notitia practica remanebit.

Tertio loco arguit contra hoc quod dictum est in illa conclusione, scilicet quod scire operabilia, quoad eorum diffinitiones et prædicata universalia, est scire speculativum, et non practicum. Et

Primo arguit sic. Constat, inquit, quod moralis scientia tradita in libro *Ethicorum*, practica est et activa. Sed Philosophus ibi diffinit felicitatem et virtutem, et virtutes dividit, et earum proprietates inquirit. Ergo cognoscere diffinitiones, divisiones, et hujusmodi, de rebus operabilibus, spectat ad scientiam practicam, et non speculativam.

Secundo, ad idem. Si talia de rebus operabilibus ad scientiam speculativam pertinent, sequeretur quod de omni operabili possent esse duæ scientiæ, scilicet scientia practica, et speculativa. Sed hoc est falsum; quia nullus dicit quod sit duplex moralis, una practica, et alia speculativa. Ergo idem quod prius.

Tertio. Ad scientiam practicam non solum spectat scire subjectum operabile, immo et omnia quæ quodammodo aspiciuntur ab operante, et attinguntur per operationem. Sed nulla veritas est de aliquo scibili, quin operans intendat eam universaliter indirecte in operato. Intendit enim tale opus agere, quod de illo possit omnes veritates hujusmodi enunciare; et, licet forte eas principaliter non intendat, nihilominus intendit secundario, cum non intendat facere opus diminutum, immo usquequaque perfectum et

(α) *et non*. — *non est* Pr.

completum. Igitur scire omnem proprietatem et diffinitionem, et quidquid est complementi in opere, ad practicam scientiam pertinebit.

Quarto. Ad scientiam practicam spectat quod doceat operari, docendo scilicet opera, et modum operandi. Sed omnis veritas possibilis haberi de operabili, quodammodo est operabilis; quia per accidens; producens enim particulare, producit universale, et omnem habitudinem ac veritatem formabilem in universali. Igitur scientia practica docere potest omnem veritatem possibilem de objecto operabili formari.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., q. 4, art. 4), præsertim contra illud quod ibi dicitur, scilicet quod Deus, intelligendo essentiam uniuscujusque, intelligit omnia quæ de ipso prædicari possunt.

Secundum hoc, inquit, videretur quod Deus non cognosceret immediate proprias passiones alicujus subjecti, nec etiam compositionem subjecti ad prædicatum immediate; quod esse non potest. Deus enim per se et immediate cognoscit quidquid habet per se aliquid propriæ entitatis, cum sua essentia sit similitudo cujuslibet entitatis, quantumcumque minima sit. Sed propriæ passiones habent propriam entitatem aliquo modo; et similiter, esse quod importat compositio, est aliquod esse aliud ab esse subjecti. Ergo unumquodque Deus, videndo essentiam suam, in sua propria entitate immediate cognoscit; nec est bene dictum, quod intelligendo essentiam uniuscujusque, cognoscat omnia quæ possunt ei accidere.

Confirmatur istud ultimum : quia illud in propositionibus contingentibus dici non potest, quod, cognita essentia subjecti, cognoscatur prædicatum, aut complexio utriusque.

§ 3. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit. Et primo, contra illud quod ibidem dicitur, scilicet quod Deus cognoscit enunciabilia, ideo quia cognoscit quidquid est in ejus potestate, vel creaturæ. Hoc enim, inquit, licet arguat Deum posse cognoscere enunciabilia, non tamen est sibi ratio cognoscendi. Licet enim virtus et potestas divina cognosci non possit, nisi cognoscantur ea ad quæ se extendit, sicut nec aliqua relatio, aut habitudo, nisi proprius ejus terminus cognoscatur; non tamen habitudo, aut quævis connotatio, est ratio terminum cognoscendi, sed potius e converso. Non igitur verum est quod notitia potentiæ divinæ, aut virtutis divinæ, sit sibi ratio cognoscendi ea quæ subsunt suæ potestati. Unde essentia, per rationem essentiæ, non per rationem virtutis activæ, est ratio divino intellectui omnia cognoscendi; immo, dato, per impossibile, quod Deus potentiam activam non haberet, adhuc omnia intelligeret.

§ 4. Contra sextam et quintam conclusiones

Argumentum Aureoli. — Contra eamdem et quintam conclusionem, arguit sic, probando quod divina essentia non se habeat ut species, qua divinus intellectus enunciabilia et omnia alia cognoscit. Secundum hoc enim sequeretur quod divina essentia esset quasi species, et creaturæ essent objecta, divinum intellectum terminantia, etiam prima; quia species non tollit, in nobis, quin creaturæ dicantur objecta primaria intellectus nostri. — Et iterum : Divina essentia est objectum terminans divinum intellectum, etiam secundum istos; sed, secundum eosdem, species intelligibilis non se habet ad intellectum, sicut illud quod intelligitur, sed potius tanquam illud quo intelligitur; ergo non potest dici quod divina essentia sit species intellectus divini.

§ 5. — Contra septimam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra septimam conclusionem, arguit

Primo, contra rationem, scilicet quod scientia dicatur universalis vel particularis, ex ratione medii cognoscendi, et non potius ex conditione objecti. Constat, inquit, quod Metaphysica dicitur universalis; unde et aliæ dicuntur particulares scientiæ, respectu ipsius, ut patet, 1 et 4 *Metaphysicæ* (t. c. 1). Sed manifestum est quod hoc non dicitur, nisi quia subjectum ejus est universale, sub quo subjecta aliarum scientiarum, quasi particulariter continentur; species enim per quas metaphysicus cognoscit, sunt æque particulares entitative, sicut illæ per quas cognoscit physicus; et similiter habitus Metaphysicæ, est ita singularis et individuus, sicut habitus Physicæ. Ergo universalitas et particularitas in scientia, non attenditur penes medium cognoscendi, nec penes habitus in se, sed penes objectum.

Secundo sic. Philosophus, 1. *Posteriorum* (t.c.39), distinguit demonstrationem universalem a particulari, penes universalitatem et particularitatem objecti. Sed constat quod demonstratio causat scientiam. Ergo universalitas scientiæ attendi debet penes objecta scibilia. Unde, ibidem, dicitur quod scibilia, secundum quod universalia sunt, magis scibilia sunt, quam secundum partem demonstrabilia. Ergo magis universalia sunt.

Tertio. Si verum esset quod ab ista opinione assumitur, nulla scientia deberet dici universalis; cum habitus et species, quæ sunt media cognoscendi, sint quædam res singulares, exsistentes in singula-

ribus intellectionibus hominum. Sed hoc est inconveniens. Igitur idem quod prius.

§ 6. — CONTRA OCTAVAM CONCLUSIONEM

Argumentum Aureoli. — Contra conclusionem octavam, arguit sic : Iste, inquit, modus dicendi æquivocat de causalitate. Dato enim quod Deus non esset causa efficiens omnium, adhuc per scientiam suam esset exemplar rerum ; unde Commentator concedit, 12. *Metaphysicæ,* commento 49, hujusmodi causalitatem scientiæ divinæ. Sed manifestum est quod istam causalitatem habet, absque conjunctione et concomitantia voluntatis ; quia voluntas nihil facit ad rationem exemplaritatis ; alioquin faceret ad hoc quod res essent vita (α) in Deo. Ergo non est verum quin ratio causalitatis congruat Deo, nisi adjuncta voluntate, sicut isti dicunt.

§ 7. — CONTRA ULTIMAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Contra ultimam conclusionem, arguit sic

Primo, contra medium quo probatur quod scientia Dei non sit univoca scientiæ nostræ. Non enim, inquit, est verum quod hoc sit, quia quidditas et esse sunt idem in Deo. Probatum est enim supra, quod in omni re idem est esse et essentia ; differunt tamen secundum modum concipiendi. Sed hoc non tollit quin in rebus sit univocatio. Ergo ratio sufficiens non fuit.

Secundo. Quia, sicut in duobus individuis non est realiter idem esse, sic nec eadem quidditas secundum rem. Non enim est eadem realitas humanitatis in duobus hominibus, sed similis tantum ; sicut nec idem esse, sed simile. Sed, hoc non obstante, similitudo quidditatis sufficit ad univocationem ; et similiter conformitas ipsius esse. Ergo non exigitur ad univocationem (б), quod quidditas differat ab esse. Unde patet quod ista ratio deficit, per non causam ut causam. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA PRIMAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ primo loco inducta sunt contra primam conclusionem, respondetur.

Ad quorum **primum** dicitur quod distinctio illarum notitiarum, in Deo, secundum rationem, non est intelligenda secundum disparationem, sed secundum præcisionem. Et tunc negatur consequentia ibidem primo illata : ergo non sunt duæ secundum rationem, illo modo dualitatis. Ex hoc enim quod eadem cognitio sumitur ut diversimode terminata, aliqualiter diversificatur, secundum rationem, ad diversitatem objectorum. — Et cum contra hoc arguitur, inferendo quod essentia divina duplici cognitione cognosceretur ; — dico quod non est inconveniens eam duplici cognitione cognosci, dualitate præcisionis et non præcisionis, non autem duabus cognitionibus disparatis. — Cum ergo ulterius inferius infertur quod frustra ponitur prima, etc. ; — dico quod secunda includit primam, nec potest poni sine prima ; et ideo ibi nihil est frustra.

Ad secundum dico quod, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 7, q. 1, art. 3, ad 4um, omnia communia dicta de Deo in ordine ad creaturas, ut præscientia, prædestinatio, et hujusmodi, sequuntur, secundum nostrum modum intelligendi, notionalia ad intra. Et ideo dico quod prior est generatio Verbi, quam notitia creaturarum. — Tunc *ad primam probationem,* dico quod ubi producens non præcedit productum, major est falsa ; in divinis autem, Pater non præcedit Filium ; et ita non præhabet illa quæ communicat Filio. Similiter falsa est major, ubi illa quæ communicantur per productionem, dicunt habitudinem ad aliquid posterius ipso producto ; cujusmodi est notitia creaturarum. — *Ad secundam probationem,* dico quod consequentia non valet. Licet enim Filius procedat a Patre, ut ars de arte, non tamen oportet quod Pater prius habeat artem, quam Filium producat. Unde Filius, ex illa productione non habet directe quod sit ars creaturarum ; sed ad productionem illam consequitur respectus ejus ad creata, ut artis ad artificiata. Et similiter est de Patre : ex hoc quod producit Verbum, in quo creata relucent, et fienda disponuntur, ipse dicitur artifex. — *Ad tertiam* patet per idem. Filius enim prius procedit, quam habeat respectum ad creaturam, ut Verbi ad illud cujus est Verbum.

Ad ea quæ secundo loco inducta sunt contra eamdem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, dico quod ars medicinæ, in eo qui uti ea non intendit, est quidem practica habitualiter, non autem actualiter ultimate. Et de hoc satis dictum est in *Prologo* (q. 2).

Ad secundum dico quod illa activitas aptitudinalis, facit scientiam practicam habitualiter, non autem actualiter ultimate. Et quod ista distinctio sit secundum mentem sancti Thomæ, patet, 1 p., q. 15, art. 3, ad 2um, ubi sic dicit : « Eorum quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi in virtute tantum. » — Ex quo patet quomodo negat cognitionem Dei de talibus esse practicam, et quomodo non.

Ad ea vero quæ tertio loco contra eamdem conclusionem posita sunt, dicitur

Ad primum quidem, quod scientia moralis est spe-

(α) *vita.* — *unita* Pr.

(б) a verbo *et similiter* usque ad *univocationem,* om. Pr.

culativa quoad modum; sed quoad finem, est practica. Procedit enim modo speculativo, diffiniendo, dividendo, universalia prædicata considerando; sed finis ejus est non solum ut sciamus, sed ut boni efficiamur; et ideo est simpliciter practica. Econtrario autem, scientia Dei de creaturis non fiendis, ut scientia quam habet de alio mundo, aut de alio sole, est speculativa in se; sed est practica, quantum ad objectum, quod est operabile a sciente, scilicet Deo. Unde omnis scientia quæ est de non operabili, est simpliciter speculativa; sed non omnis scientia quæ est de operabili, est practica simpliciter; sed illa tantum quæ ad opus ordinatur.

Ad secundum dico quod consequentia nulla est. Non enim oportet quod de omni operabili sint duæ scientiæ, nullo modo unam constituentes; quarum scientiarum una sit practica, et alia speculativa. Sed solum sequitur quod de omni tali potest haberi scientia, quæ erit speculativa et practica, diversimode: speculativa quidem, quoad modum; sed practica, quoad objectum vel finem.

Ad tertium negatur minor, ad sensum quo debet concedi major. Operans enim aspicit ad universalia rei prædicata; sed in illis non sistit, sed protendit intellectum suum ad particulare opus. Nunquam enim ex universali consideratione sequitur opus; sed ex consideratione virtutis cogitativæ, quæ circa particularia versatur. Intellectus enim est movens remotum; sed ratio particularis, et appetitus sensitivus, est movens proximum. Et ideo major simpliciter negatur. Non enim est vera de scientia practica simpliciter, scilicet ratione finis; illa enim non considerat universalia prædicata, in quantum hujusmodi, sed ut illa ad particulare applicet. Unde practica non considerat universalia finaliter, sed speculativa; et in quantum considerat universalia prædicata, diffiniendo, dividendo, in tantum recedit à sinceritate practicæ.

Ad quartum dico quod practica docet principaliter operari particularia; et non intendit operari, nisi per accidens, universalia. Et ideo, licet operans, per accidens attingat universales virtutes, non sequitur ideo quod practica illud principaliter et ex intento doceat; nec per consequens, in universalibus immoratur. Unde omnia ista argumenta solum probant quod practica scientia considerat universalia prædicata, et rationes universales operabilium; quod concedimus. Non tamen in illis sistit; nec illorum gratia est, sed propter opus, quod procedit a ratione particulari, præcedente judicio intellectus. Speculativa autem est in oppositum. Illa enim vadit a singularibus ad universale, abstrahendo, secundum motum rerum ad animam; de quo dictum fuit in alio articulo.

§ 2. — AD ARGUMENTUM CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra quartam conclusionem, dicitur. Et primo,

Ad argumentum, dicitur quod procedit ex falso intellectu. Cum enim dicit sanctus Thomas, quod Deus, intelligendo (α) essentiam alicujus, intelligit omnia quæ possunt de ipso prædicari, non intelligit quod essentia creata, sit ei ratio quod intelligat consequentia essentiam; sed intendit quod quia species vel idea in divino intellectu exsistens, æqualiter repræsentat passiones, immo omnia accidentia rei, sive accidant per se, sive per accidens, sicut essentiam, ideo, sicut illa species est divino intellectui ratio et medium cognoscendi essentiam, ita est medium cognoscendi omnia accidentia rei, sive consequantur essentiam speciei, sive individuum. Et hoc manifeste declarat, *de Veritate*, q. 2, art. 7: « Intellectus, inquit, divinus, per unum, scilicet per essentiam suam, cognoscit omnes substantias et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, sed neque componit unum cum altero. » — Et sic patet quod arguens non vadit ad mentem sancti Doctoris.

Ad confirmationem, dicitur quod quantumcumque propositio sit contingens, tamen intellectus divinus, simplici intuitu, eadem specie videt individuum, et quantitatem et qualitatem individui, et tempus in quo est; sicut eadem specie videt essentiam speciei et proprias passiones. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad 6um, dicit: « Idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem, in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei, secundum omnem ejus dispositionem; et ideo per eam cognoscit de re, in quacumque sit dispositione. » — Hæc ille. — Et, ad 1um, sic ait: « Intellectus divinus, secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, in una dispositione manens, ipse cognoscit dispositiones rerum omnes, qualitercumque variatarum. » — Et ibidem, ad 2um, et etiam in responsione principali, dicit: « Intellectus divinus, qui est apprehensor materiæ et formæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed etiam singularem cujuslibet individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari; inter quæ unum est tempus, in quo invenitur singulare quodlibet in rerum natura, secundum cujus (β) determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et cognoscit omnia alia enunciabilia quæ formari possunt, vel de universalibus, vel de individuis. » — Hæc ille.

(α) *intelligendo.* — *intelligit* Pr.
(β) *cujus.* — *illius* Pr.

§ 3. — Ad argumentum contra sextam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra sextam conclusionem, dicitur quod procedit ex falso intellectu. Non enim intelligit sanctus Thomas quod relatio importata nomine divinæ potentiæ, sit ratio divino intellectui, quod intelligat omnia quæ illi subsunt potentiæ; potentia enim non est relativum secundum esse, sed secundum dici; quia non solum significat relativum, sed absolutum, ad quod sequitur relatio. Dico ergo quod, cognita divina potentia, quæ est divina essentia secundum esse, cognoscuntur a Deo omnia quæ continentur in ea tanquam in virtute activa. Hujusmodi autem sunt omnia produci possibilia in esse reali vel rationis, ut compositio vel divisio intellectus, et enunciabilia, et hujusmodi; omnium enim illorum similitudo est in divina essentia, et non solum illorum, immo respectuum illorum ad divinam essentiam, sicut imitativi ad imitabile, et producibilis ad productivum. Hoc ergo intellectu, dicit sanctus Thomas quod cognita divina potentia, cognoscuntur omnia possibilia; quia, cognita essentia, cognoscitur respectus ad omnia quæ sunt in ea, modo prædicto; quod est cognoscere essentiam per modum potentiæ. — Et cum dicit arguens, quod si per impossibile Deus non haberet activam potentiam, etc., — dico quod falsum est, immo nullam naturam intelligeret; quia cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; illa autem similitudo attenditur secundum convenientiam formæ. Oportet ergo, si Deus habet similitudinem creaturæ, quod illa sit causata a creatura, vel sit causativa creaturæ, vel aliquid tertium sit utriusque causa; quorum solum secundum est possibile. Illa autem consequentia fuit deducta prolixe, conclusione octava.

§ 4. Ad argumentum contra sextam et quintam conclusiones

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum factum contra quintam et sextam conclusiones, dico quod divina essentia, licet sit species qua divinus intellectus est actu, non tamen sequitur quin sit primo intellectum a divino intellectu; non tamen ea ratione qua species, loquendo de specie actui prævia; sed quia est objectum intelligibile per essentiam, nedum per similitudinem intellectui præsens. Sicut etiam essentia angeli, in cognitione qua angelus cognoscit seipsum, se habet ut species intelligibilis, quæ est actui prævia; et iterum se habet ut primo cognitum illa cognitione angelica; et iterum, ut ratio cognoscendi Deum naturaliter ipsi angelo, secundum quod ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 56, art. 1 et 3. Secus est de specie nostri intellectus; talis enim nonnisi per reflexionem intelligitur. Et de tali arguit opponens; ideo nihil ad propositum.

Ad confirmationem, similiter dicitur quod non negat sanctus Thomas quin species illa, quæ est principium operationis intellectualis, possit esse primum cognitum, nisi de specie nostri intellectus; ut patet de angelo, cum se intelligit.

§ 5. — Ad argumenta contra septimam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra septimam conclusionem, dicitur

Ad primum, quod ratio quam impugnat, bona est. — Et cum arguit; — negatur minor. Non enim dicitur solum scientia universalis, propter universalitatem subjecti; sed ideo quia media per quæ demonstrat, sunt communia et universalissima. Media (α) dico non species intelligibiles, sed conceptiones, et propositiones, et principia quæ primo intelligit, ut sunt actus, potentia, idem, diversum; et principia ejus sunt ex terminis universalissimis composita. Sciendum tamen quod non intelligo quod in divina scientia vel cognitione divina, essentia omnino se habeat per modum talis medii, quale est medium demonstrationis, nec solum tale, quale est species intelligibilis; sed se habet potius ut objectum intellectum primo, in quo alia intelliguntur, quæ sunt secundo intellecta; sicut causa se habet respectu effectus, et principium respectu conclusionis. Est ibi ergo aliqua similitudo medii demonstrationis, sed non totalis, et similiter speciei intelligibilis, et similiter conceptionis intellectus; quorum quodlibet habet rationem medii cognitionis.

Ad secundum negatur major. Demonstratio enim dicitur universalis, quia medium est universale. Verumtamen ex hoc sequitur quod objectum sit etiam universale, vel possit esse universale; quia eadem demonstratione potest concludi universalis et particularis.

Ad tertium negatur antecedens. Non enim loquimur de medio cognoscendi, eo modo quo species, vel habitus, est medium cognoscendi; sed eo modo quo causa est medium cognoscendi effectum, et principium cognoscendi conclusionem; et secundum hoc aliquæ scientiæ dicuntur universales vel particulares, scilicet (β) quod ex mediis universalioribus procedunt, id est, ex causis universalioribus, vel principiis communioribus.

§ 6. — Ad argumentum contra octavam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum

(α) *inquam*. — Ad. Pr.
(β) *scilicet*. — *sed* Pr.

contra octavam conclusionem, dico quod non est equivocatio in probatione illius. — Et cum ibi assumitur quod, dato quod Deus non esset causa, etc.; — negetur illud. Si enim Deus non esset effectivus rerum, non haberet apud se rerum similitudines, nisi a creaturis eas accepisset, vel a causa effectiva creaturæ, ut in octava conclusione deductum fuit; et consequenter non esset Deus. — Illud autem quod additur de Commentatore, parum valet; quia in hoc erravit, etiam contra philosophiam. Quod autem addit, quod ante actum voluntatis, et sine voluntatis conjunctione, Deus habet causalitatem exemplaris respectu creaturæ; — dico quod sanctus Thomas non intelligit quod voluntas det hujusmodi causalitatem divinæ scientiæ, nec aliam etiam causalitatem, puta effectivam; sed potius vult quod scientia sit causa prior secundum rationem, quam voluntas, ut ibidem dictum est. Sed intendit quod nullus effectus procedit a divina scientia, nisi mediante voluntate, quæ determinat scientiam ad opus. Divina enim scientia ex eodem habet causalitatem exemplaris et effectivi, scilicet ex plenitudine actus. Ex illo enim habet quod sit effectivus rerum; et quia ille actus est intelligibiliter in eo, ideo habet quod sit exemplar et ratio eorum, quæ in divina essentia, sicut causa, præexsistunt; et ita de divina scientia.

§ 7. — Ad argumenta contra ultimam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra ultimam conclusionem, dico

Ad primum, quod causa ibi assignata, bona est. — Et cum dicit ipse, quod esse et essentia in nullo differunt, etc.; — dico quod probatio sua fuit insolida, ut alias visum est.

Ad secundum dico, quod licet non sit eadem quidditas secundum rem duorum individuorum, sicut nec idem esse, tamen quidditas per accidens est diversa in illis; quia illud quod se tenet ex parte illius, non facit diversitatem. Immo, si illa quæ sunt in individuis, præter illud quod se tenet de ratione quidditatis, scilicet principia individuantia, non essent (α), natura remaneret eadem. Esse autem individuorum, illam unitatem non habet; quia sequitur principia individui, et secundum diversitatem illorum, diversificatur esse. Nec est idem secundum rationem, in duabus rebus mundi; esse enim rei, de se est incommunicabile (β), sicut esse Socratis (γ). Unde, sicut separatis individuantibus a natura communi, tolleretur ab ea omnis diversitas; ita ipsa esse individuorum, nullam haberent unitatem. Patet ergo quod non est simile, quod inducitur. Dico enim quod, si quidditas esset suum esse, in nullis duobus univocatio reperiretur, nisi idem esset principium convenientiæ et dissimilitudinis, scilicet illud quod est essentia et esse. — Et sic patet ad argumenta.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, dicitur quod argumentum pro, assumit unum falsum, scilicet quod scientia dependeat ab omni suo objecto. Hoc enim non est verum, nisi de objecto principali scientiæ, quæ causatur a scito; non autem de objecto secundario, nec ubi scientia est causa sciti. — Argumentum vero in oppositum, solutum est in solutionibus argumentorum contra primam conclusionem.

(α) *non essent.* — Om. Pr.
(β) *incommunicabile.* — *communicabile* Pr.
(γ) *Socratis.* — *Socratem* Pr.

DISTINCTIO XXXVI.

QUÆSTIO I.

UTRUM OMNIA SINT ÆTERNALITER IN DEI PRÆSENTIA

Circa trigesimam sextam distinctionem quæritur: Utrum omnia, secundum aliquod esse, sint æternaliter in præsentia Dei.

Et arguitur quod non. Illud quod in se non est, non coexsistit præsentialiter divinæ æternitati, cum coexsistere præsupponat esse. Sed constat quod creaturæ in æternitate non coexsistunt. Ergo nec æternitati coexsistunt secundum esse essentiæ aut exsistentiæ.

In oppositum arguitur per illud Augustini, super Psalm. 49, dicens quod apud Deum *nihil præteriit, nihilque futurum est; cum illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur præterita.* Et, *de Vera Religione*, cap. 49, dicit quod *nil præteriit in æterno, nil futurum est.* Et 5. *de Trinitate*, cap. 16, dicit quod *apud Deum nec præterita transierunt, et futura jam facta sunt.* — Et Anselmus, *de Casu diaboli*, cap. 21, dicit quod *Dei scientia non proprie dicitur præscientia; cui enim semper omnia sunt præsentia, non futurorum habet præscientiam, sed præsentium scientiam.* — Item, Isidorus, *de Summo bono*, lib. 1, cap. 6, ait quod *in Deo, nec præteritum, nec futurum aliquid creditur; sed omnia præsentia in Deo dicuntur, quia æternitate sua cuncta complectitur.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In quorum primo inquirendum est, an omnia sint æternaliter Deo præsentia, quantum ad suas proprias rationes. In secundo, videndum est, an secundum suas actuales exsistentias, sint eidem æternaliter præsentia.

ARTICULUS I.

AN OMNIA SINT ÆTERNALITER DEO PRÆSENTIA, QUANTUM AD SUAS PROPRIAS RATIONES

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod divina essentia est propria ratio cujuslibet creaturæ.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles,* cap. 54. Ipse enim, cap. 50, probat quod Deus de rebus habet propriam cognitionem. Capite autem 51, et cap. 52, ostendit quod multitudo hujusmodi intelligibilium, a Deo intellectorum, non est extra intellectum divinum. Hujusmodi enim formæ a Deo intellectæ æternaliter, non sunt ideæ per se subsistentes extra Deum, nec in aliquo intellectu creato. Cujus rationem ponit : Quia, cum omne quod est præter divinam essentiam, sit creatum a Deo, necesse est, si formæ prædictæ extra Deum sunt, ab eo creatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum. Ergo Deum intelligere hujusmodi intelligibilia, præexigitur, ordine naturæ, ad hoc quod hujusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem, quod intelligibilia multa sunt extra eum.

Capitulo vero 53, ostendit quomodo res intellecta, est in intellectu per suam similitudinem. Et quia divinus intellectus nulla alia specie intelligit nisi essentia sua, sed sua essentia est similitudo omnium rerum ; ideo concludit, in fine capituli, quod « conceptio divini intellectus, prout semetipsum intelligit, quæ est Verbum illius, non solum est similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum divina essentia est similitudo. Sic igitur, per unam speciem intelligibilem, quæ est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quæ est Verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi ». — Hæc ille.

Capitulo autem 54, ostendit quomodo divina essentia est propria ratio et similitudo omnium intelligibilium : « Et quidem, inquit, difficile, vel impossibile alicui videri potest, quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum ; nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut (α) dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea unam similitudinem habere, ut homo et asinus, in quantum sunt animalia. Ex quo sequitur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem. Nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio, secundum modum caloris ; similitudo enim cogniti est in cognoscente, sicut forma qua agitur in agente. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit, investigandum est. Ut enim Philosophus docet, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), formæ, et diffinitiones rerum, quæ eas significant, sunt similes numeris ; nam in numeris, una unitate addita vel abstracta, species numeri variatur, ut patet in binario et ternario. Similiter autem est in diffinitionibus : nam una differentia addita vel abstracta variat speciem ; substantia enim sensibilis, absque rationali, aut rationali (α) addito, specie differunt. In his autem quæ multa continent in se, non sic se habet intellectus ut natura : nam ea quæ ad esse alicujus rei requiruntur, natura esse divisa non patitur ; non enim remanebit animalis natura, si anima a corpore abstrahatur. Intellectus vero, ea quæ sunt in esse conjuncta, interdum distinctim accipere potest, quoniam unum illorum in rationem alterius non cadit ; et per hoc, in ternario potest considerare binarium tantum, et in animali rationali, animal sensibile tantum. Unde intellectus, illud quod plura complectitur (ϐ), potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium, ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta ; et similiter, ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere posset (γ) proprium exemplar animalis irrationalis, in quantum hujusmodi, et singularum specierum ejus, nisi aliquas differentias adderent (δ) positivas. Propter hoc quidam philosophus, nomine Clemens, dicit quod nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria. Divina autem essentia, in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum illud quod aliquid ponit, perfectio quædam est ; non autem imperfectionem (ε) includit, nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus, illud quod est proprium unicuique, in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo suam essentiam imitatur, et intelligendo in quo ab illa perfectione deficit unumquodque ; utpote, intelligendo essentiam suam imitabilem per modum vitæ et non cognitionis, accipit propriam formam plantæ ; si vero ut imitabilem per modum cognitio-

(α) *ut.* — Om. Pr.

(α) *aut rationali.* — *et irrationali* Pr.
(ϐ) *complectitur.* — *complectim* Pr.
(γ) *posset.* — *potest* Pr.
(δ) *adderent.* — *adderet* Pr.
(ε) *imperfectionem.* — *perfectionem* Pr.

nis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod divina essentia, in quantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus rebus habere potest. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 14, art. 6, dicens : « Quidquid perfectionis est in qualibet creatura, totum præexsistit et continetur in Deo, secundum modum excellentem. Non solum autem illud in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam res in propria specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexsistunt, non solum quantum ad illud quod est commune omnibus, sed et quantum ad ea secundum quæ res distinguuntur. Et sic, cum Deus (α) in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut actus perfectus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad (β) animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad numeros imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quod per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti, non solum in communi, sed etiam propria cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal propria cognitione, et qui cognoscit senarium, cognoscit ternarium propria cognitione. Sic igitur, cum essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuslibet alterius, et adhuc amplius, Deus in seipso potest omnia propria cognitione cognoscere. Natura enim uniuscujusque consistit secundum quod per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfecte seipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque est participabilis ab aliis sua perfectio. » — Hæc ille. — Et post, ad 3um, concludit quod, « licet idem non possit accipi ut propria ratio diversorum, per modum adæquationis; tamen, quia divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas, ideo potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundum quod est diversimode imitabilis et participabilis a diversis creaturis. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate,* q. 2, art. 4, ad 2um, dicens : « Deus cognoscit omnia uno quod est ratio plurium, scilicet essentia sua, quæ est similitudo rerum omnium; et quia essentia sua est propria ratio uniuscujusque rei, ideo de unoquoque propriam habet cognitionem. Qualiter autem unum possit esse multorum ratio propria et communis, sic potest considerari. Nam essentia divina, secundum hoc est ratio alicujus rei, quod res illa (α) divinam essentiam imitatur. Nulla autem res imitatur divinam essentiam ad plenum; sic enim non posset esse nisi una imitatio ipsius; nec sua essentia esset per modum istum propria ratio, nisi unius (β); sicut una sola est imago Patris perfecte eum repræsentans, scilicet Filius. Sed quia res creata, imperfecte imitatur divinam essentiam, contingit esse diversas res diversimode imitantes; in quarum tamen nulla, est aliquid quod non deducatur a similitudine divinæ essentiæ. Et ideo illud quod est proprium unicuique, habet in divina essentia quid imitetur. Et secundum hoc, divina essentia est similitudo rei, quantum ad proprium ipsius rei; et sic est propria ipsius ratio. Et eadem ratione, est propria ratio alterius, et omnium aliorum. Est igitur ratio communis omnium, in quantum ipsa est una res, quam omnes vel omnia imitantur; sed est propria ratio hujus vel illius, secundum quod res diversimode eam imitantur. Et sic propriam cognitionem de unaquaque re, divina essentia facit, in quantum est propria ratio uniuscujusque. »

(α) *Deus.* — Om. Pr.
(β) *ad.* — *est* Pr.

(α) *illa.* — *illam* Pr.
(β) *unius.* — *illa* Pr.

Secunda conclusio est quod rationes creaturarum in Deo sunt plures et distinctæ secundum respectus rationis, licet sint eædem secundum rem.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles,* cap. 54, ubi, post verba superius recitata, dicit : « Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium; oportet in divino intellectu distinctionem quamdam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod illud quod est in divino intellectu, est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquæque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in divino intellectu non sunt plures vel distinctæ, nisi secundum quod Deus cognoscit res, pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et, secundum hoc, dicit Augustinus (83 *Quæst.*, q. 46) quod Deus alia ratione fecit hominem, et alia equum; et rationes rerum pluraliter in mente divina dicit esse; in quo etiam salvatur aliqualiter Platonis opinio, ponentis ideas, secundum quas formantur omnia quæ in rebus naturalibus exsistunt. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod illæ plures rationes sunt plures ideæ.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de*

Veritate, q. 3, art. 2, ubi sic ait : « Quidam, inquit, ponentes Deum per intellectum agere, et non ex necessitate naturæ, posuerunt eum habere unam intentionem tantum, scilicet creaturæ in universali; sed creaturarum distinctio, facta est per causas secundas. Dicunt enim quod Deus primo condidit unam intelligentiam, quæ producit tria, scilicet animam, et orbem, et aliam intelligentiam; et sic progrediendo, processit pluralitas rerum ab uno primo principio. Et secundum hanc quidem opinionem esset in Deo idea, sed una tantum toti creaturæ communis; sed propriæ ideæ singulorum, essent in causis secundis; sicut etiam Dionysius narrat, 5. *de Divinis Nominibus*, quod quidam Clemens philosophus posuit principaliora entia esse exemplaria inferiorum. Sed hoc stare non potest. Quia, si intentio alicujus agentis feratur ad aliquid unum tantum, præter intentionem ejus erit, et quasi casuale, quidquid sequitur vel accidit ei quod est principaliter intentum ab eo; sicut si aliquis intenderet facere aliquem triangulum, præter intentionem ejus esset, quod esset magnus vel parvus. Cuilibet autem communi accidit speciale sub eo contentum. Unde, si intentio agentis est ad aliquid commune tantum, præter intentionem ejus erit, qualitercumque determinetur per aliquod speciale; sicut si natura intenderet solum generare animal, præter intentionem naturæ esset, quod generatum esset homo, vel equus. Unde, si intentio Dei operantis respiciat tantum ad creaturam in communi, tota distinctio creaturæ casualiter accidet. Inconveniens est autem dicere quod sit per accidens per comparationem ad causam primam, et sit per se per comparationem ad causas secundas : quia quod est per se, prius est eo quod est per accidens; prius autem est comparatio alicujus ad causam primam, quam ad causam secundam, ut patet in libro *de Causis*. Unde impossibile est quod illud quod est per accidens respectu causæ primæ, sit per se respectu causæ secundæ. Potest autem accidere e converso; sicut videmus quod ea quæ sunt casualia quoad nos, sunt Deo præcognita et ordinata ab ipso. Unde necesse est dicere quod tota distinctio rerum sit præfinita ab eo. Et ideo necesse est ponere singulorum proprias rationes; et propter hoc, necesse est ponere in eo plures ideas.

« Modus autem pluralitatis sic (α) accipi potest. Forma enim in intellectu potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod sit principium actus intelligendi, sicut forma quæ est intelligentis, in quantum est intelligens; et hæc est similitudo intellecti ab ipso. Alio modo, ita quod sit terminus actus intelligendi; sicut artifex, intelligendo, excogitavit formam domus. Et cum illa forma sit excogitata per actum intelligendi, et quasi per actum effecta, non potest esse principium actus intelligendi (α), ut sit primum quo intelligatur; sed magis se habet ut intellectum, quo intelligens aliquid operatur. Nihilominus tamen forma prædicta, est secundum quo intelligitur; quia per formam excogitatam, artifex intelligit quod operandum est. Sicut in intellectu speculativo, videmus quod species qua intellectus (β) informatur ut intelligat actu, est primum quo intelligitur; ex hoc autem quod est effectus in actu per talem formam, operari potest, jam formando quidditates rerum, et (γ) componendo, et dividendo. Unde ipsa quidditas formata in intellectu, vel etiam compositio et divisio, est quoddam operatum ipsius, per quod tamen intellectus venit in cognitionem rei exterioris; et sic est secundum quo intelligitur. Si autem intellectus artificis aliquid artificiatum produceret ad similitudinem suiipsius, tunc quidem intellectus artificis esset idea, non quidem ut intellectus, sed in quantum est intellectum. In his autem quæ ad imitationem alterius producuntur, quandoque illud quod alterum imitatur, perfecte imitatur ipsum; et tunc intellectus operativus, præconcipiens formam operati, habet ut ideam, ipsam formam rei imitatæ, prout est illius rei imitatæ (δ). Quandoque vero, quod est ad imitationem alterius, non perfecte imitatur illud; et tunc intellectus operativus non accipit formam rei imitatæ absolute, ut ideam, vel exemplar rei operandæ, sed cum proportione determinata, secundum quam exemplatum a principali exemplari deficeret, vel imitaretur.

« Dico ergo quod Deus, per intellectum suum omnia operans, omnia ad similitudinem suæ essentiæ producit; unde essentia sua est idea rerum, non quidem ut essentia, sed ut est intellecta. Res autem creatæ, non perfecte imitantur divinam essentiam; unde essentia non accipitur absolute ab intellectu divino, ut idea rerum, sed cum proportione creaturæ fiendæ ad ipsam divinam essentiam, secundum quod deficit ab ea, vel imitatur eam. Res autem diversæ, diversimode imitantur; et unaquæque secundum proprium modum suum, cum unicuique sit proprium (ε) esse distinctum ab alia. Et ideo ipsa divina essentia, cointellectis diversis proportionibus rerum ad ipsam, est idea uniuscujusque rei. Unde, cum sint diversæ rerum proportiones, necesse est plures esse ideas; et est quidem una omnium ex parte essentiæ, sed pluralitas invenitur ex parte diversarum proportionum creaturarum ad ipsam. » — Hæc ille.

Item, ibidem, ad 2um, dicit quod « idea de principali intellectu suo habet aliquid præter essentiam, scilicet ipsam proportionem creaturæ ad essentiam,

(α) *sic*. — Om. Pr.

(α) a verbo *et quasi* usque ad *intelligendi*, om. Pr.
(β) *intellectus*. — *Deus* Pr.
(γ) *et*. — Om. Pr.
(δ) *prout est illius rei imitatæ*. — Om. Pr.
(ε) *proprium*. — Om. Pr.

in quo etiam formaliter completur ratio ideæ, ratione cujus dicuntur plures ideæ ». — Item, ad 6[um] : « Una prima forma, ad quam omnia reducuntur, est ipsa divina essentia secundum se considerata; ad cujus considerationem divinus intellectus adinvenit, ut ita dicam, diversos modos imitationis (α) ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit. » — Item, ad 7[um] : « Ideæ plurificantur secundum diversos respectus ad res in propria natura exsistentes. Nec tamen oportet quod, si res sint temporales, quod illi respectus sint temporales; quia actio intellectus, etiam (β) humani, se extendit ad aliquid, etiam quando illud non est; sicut cum intelligimus præterita. Actionem autem relatio sequitur, ut 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20) dicitur. Unde et respectus ad res temporales, in divino intellectu sunt æterni. » — Item, ibidem, ad 8[um] et 9[um], dicit quod illi respectus sunt respectus rationis; et « sunt in Deo, ut intellecti ab eo »; et quod « omnes illos intelligit per suam essentiam ».

Eamdem conclusionem, cum probatione, ponit 1 p., q. 15, art. 2 : « Idearum, inquit, pluralitas, divinæ simplicitati non repugnat. Quod facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis, sicut quod intelligitur, non autem sicut species qua intelligitur (γ), quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domus in mente ædificatoris exsistens, est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materia format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectus, quod multa intelligat; sed contra simplicitatem divini intellectus esset, si per plures species, ejus intellectus formaretur. Unde plures ideæ sunt in mente divina, ut intellectæ ab ipsa. Quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci, non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis, secundum aliquem modum similitudinis, a creaturis. Unaquæque autem creatura habet speciem propriam, secundum quod aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur, in quantum Deus cognoscit essentiam suam ut imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujusmodi creaturæ; et sic de aliis. Et sic patet quod Deus intelligit rationes proprias plurium rerum, quæ sunt plures ideæ. » — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 36, q. 2, art. 2.

Sciendum tamen, ne procedamus per ignota, quod idea, secundum nomen, significat idem quod forma : non quidem forma qua aliquid formatur, sicut effectus per formam agentis; nec forma secundum quam aliquid formatur, sicut illa quæ est pars compositi; sed forma ad quam aliquid formatur, sicut forma exemplaris, ad cujus similitudinem aliquid constituitur. Sic enim consuetum est accipi nomen ideæ, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 1, ubi addit etiam quod tria sunt de ratione ideæ, scilicet : primum est, quod sit forma quam aliquid imitatur; secundo, quod illa imitatio fiat ex intentione agentis; et propter hoc removetur forma hominis vel figura quam imitatur pictura facta a pictore, non intentione effigiandi illum hominem, sed contingit a casu; tertio, quod illud agens prædeterminet sibi finem; et propter hoc non dicimus quod anima patris sit idea animæ filii, quia illa est operatio naturæ, quæ præsupponit intellectum præscientem finem naturæ. Idea ergo est forma quam aliquid imitatur, ex intentione agentis, qui prædeterminat sibi finem; sive sit illa forma in agente, sive extra. — Idem ponit, 1 p., q. 15, art. 1; et 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 1.

(α) *imitationis*. — Om. Pr.
(β) *etiam*. — Om. Pr.
(γ) *non autem sicut species qua intelligitur*. — Om. Pr.

Quarta conclusio est quod, licet Deus non habeat ideam, proprie loquendo, nisi de cognitis ab eo practice; tamen rationes habet de cognitis ab eo practice vel speculative.

Istam ponit, *de Veritate*, q. 3, art. 3, ubi sic ait : « *Intellectus practicus*, ut dicitur, 3. *de Anima* (t. c. 49), *differt a speculativo, fine : finis enim speculativi est veritas* absolute; *sed practici est operatio*, ut dicitur in 2. *Metaphysicæ* (t. c. 3). Aliqua ergo cognitio dicitur practica, ex ordine ad opus. Quod contingit dupliciter. Quandoque in actu, quando scilicet actu ordinatur ad opus; sicut artifex, præconcepta forma, intendit illam in materiam inducere; et tunc est actu practica cognitio et cognitionis forma. Quandoque vero est cognitio ordinabilis ad actum, non tamen actu ordinatur; sicut cum artifex excogitat formam artificii, et scit modum operandi, non tamen operari intendit; et certum est quod tunc est practica virtute vel habitu, non autem actu. Quando vero nullo modo est ad actum ordinabilis cognitio, tunc est semper (α) speculativa. Quod etiam dupliciter contingit. Uno modo, quando cognitio est de rebus illis quæ non sunt natæ produci per scientiam cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus naturalia. Quandoque vero, res cognita, est quidem operabilis per scientiam, tamen non consideratur ut est operabilis. Res enim per operationem in esse producitur. Sunt autem quædam separabilia secundum intellectum, quæ non sunt separabilia secundum esse. Quando autem consideratur res operabilis per intellectum, distinguendo ea ab invicem quæ secundum esse separari non possunt, non est practica cognitio actu nec habitu, sed tantum speculativa; sicut si artifex consideret domum,

(α) *semper*. — *pure* Pr.

investigando passiones ejus, et genus, et differentias et alia hujusmodi, quæ secundum esse indistincta inveniuntur in re ipsa. Sed tunc consideratur res ut est operabilis, quando considerantur in ipsa, omnia quæ ad ejus esse simul requiruntur. Et, secundum hos quatuor modos, divina cognitio se habet ad res. Scientia enim ejus est causativa rerum. Quædam ergo cognoscit, ordinando ea proposito voluntatis suæ, ad hoc quod sint secundum quodcumque tempus; et horum habet practicam cognitionem in actu. Quædam vero cognoscit, quæ nullo tempore facere intendit; scit enim ea quæ nec fuerunt, nec sunt, nec erunt; et de his habet quidem scientiam in actu, non autem actu practicam, sed virtute tantum. Et (α) quia res quas facit, vel facere potest, non solum considerat secundum quod sunt in esse proprio, sed secundum omnes intentiones quas intellectus humanus, resolvendo, in eis apprehendere potest; ideo habet cognitionem de rebus operabilibus a se, et eo modo quo non sunt operabiles. Scit etiam quædam, quorum sua scientia non potest esse causa, sicut mala. Unde verissime, in Deo, et practicam et speculativam cognitionem ponimus.

« Nunc ergo videndum secundum quem prædictorum modorum idea in cognitione poni possit. Idea enim, ut ait Augustinus (83 *Quæst.*, q. 46), forma est, secundum proprietatem vocabuli; sed, si rem attendamus, idea est ratio rei vel similitudo. Invenimus autem in quibusdam formis duplicem respectum : unum, ad illud quod secundum eas formatur, sicut scientia respicit scientem; alium, ad illud quod est extra, sicut scientia respicit scibile; hic tamen respectus non est omni formæ communis, sicut primus. Hoc igitur nomen, forma, importat solum primum respectum; et inde est quod forma semper notat habitudinem causæ. Est enim forma quodammodo causa ejus quod secundum ipsam formatur, sive talis formatio fiat per modum inhærentiæ, sicut in formis intrinsecis, sive per modum imitationis, ut in formis exemplaribus. Sed similitudo et ratio, respectum, etiam secundum, habent; ex quo non competit eis habitudo causæ. Si ergo loquamur de idea secundum propriam nominis rationem, sic non extendit se nisi ad illam scientiam, secundum quam aliquid formari potest; et hæc est cognitio actu practica vel virtute tantum, quæ etiam quodammodo est speculativa. Sed tamen, si ideam communiter appellemus similitudinem vel rationem, sic idea etiam ad speculativam scientiam pertinere potest. Vel magis proprie dicamus, quod idea respicit cognitionem practicam actu vel virtute; similitudo autem et ratio, tam speculativam quam practicam. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod de exemplis quæ ponit, non est multum curandum. Videtur enim ponere quod Deus non cognoscat mala, nisi speculative; cum tamen oppositum dictum fuerit in alia conclusione, et probatum per eumdem. Et ideo de illo exemplo non est curandum.

Eamdem conclusionem ponit q. 15, art. 3, 1 p. : « Idea, inquit, in mente divina, secundum quod est principium factionis, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet. Secundum autem quod principium cognoscitivum est, proprie dicitur ratio, et potest ad speculativam scientiam pertinere. Secundum ergo quod exemplar est, secundum hoc se habet ad omnia quæ a Deo fiunt secundum aliquod tempus. Secundum vero quod est principium cognoscitivum, se habet ad omnia quæ cognoscuntur a Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ cognoscuntur a Deo secundum propriam rationem, et secundum quod cognoscuntur ab ipso per modum speculationis. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, cum idea secundum propriam rationem sit exemplar, quod illa solum proprie loquendo habent ideam in Deo, quæ practice cognoscuntur ab illo.

Quinta conclusio est quod non omnia distincta in re, habent distinctas ideas in Deo, proprie loquendo de idea.

Probatur conclusio. Tum quia « mala non habent propriam ideam in Deo : nec secundum quod idea est exemplar, quia nihil quod est in Deo, potest esse principium mali formativum; nec etiam si accipiatur communiter idea pro ratione vel similitudine, quia, secundum Augustinum (*de Vera Religione*, c. 18), malum dicitur ex hoc ipso quod non habet formam. Unde, cum similitudo attendatur secundum formam aliquo modo participatam (α), non potest esse quod malum aliquam similitudinem habeat in Deo, cum aliquid dicatur malum, ex hoc ipso quod a participatione divinitatis recedit ». — Istam probationem ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 4.

Tum quia « materia prima, licet habeat ideam in Deo, non tamen distinctam ab idea formæ vel compositi : quia idea proprie dicta, respicit rem secundum quod est producibilis in esse; materia autem non potest exire in esse sine forma, nec e converso. Unde proprie idea non respondet materiæ tantum, nec formæ tantum; sed toti composito respondet una idea, quæ est factiva totius, et quantum ad formam, et quantum ad materiam. Si autem large accipiamus ideam, pro similitudine vel ratione, tunc illa possunt per se distinctam habere ideam, quæ possunt distincte considerari, quamvis separatim esse non possint. Et sic nihil prohibet materiæ primæ, etiam secundum se, ideam esse ». — Istam probationem ponit ibidem, art. 5.

(α) *Et.* — Om. Pr.

(α) *participatam.* — *practicam* Pr.

Tum quia quædam accidentia non habent ideam distinctam ab idea subjecti, proprie loquendo de idea, scilicet secundum quod est exemplar factivum. Sicut enim dicit ibidem, art. 7 : « Quædam sunt accidentia ex principiis subjecti causata, quæ, secundum esse, nunquam a suis subjectis separantur; et hujusmodi, una operatione, cum suis subjectis producuntur in esse. Unde, cum idea, proprie loquendo, sit forma rei operabilis, in quantum hujusmodi, non erit talium accidentium idea distincta ab idea subjecti; sed subjecti cum omnibus accidentibus erit una. Quædam vero sunt accidentia, quæ non consequuntur inseparabiliter suum subjectum, nec ex principiis ejus dependent; et talia producuntur in esse, alia operatione præter illam qua producitur subjectum; et talium accidentium est in Deo idea (α) distincta ab idea subjecti. » Sed « si, inquit, large accipiamus ideam, pro similitudine vel ratione, sic utraque accidentia habent ideam distinctam in Deo; quia per se distincte considerari possunt ».

Tum quia non alia idea respondet generi vel speciei, et alia individuo in quo sunt. Unde, ibidem, art. 8, ad 2um, dicit quod « si loquamur de idea proprie, secundum quod est rei eo modo quo est in esse producibilis, sic una idea respondet singulari, et generi et speciei individuatis in ipso singulari. Si autem accipiamus ideam communiter, pro similitudine vel ratione; sic, cum diversa sit consideratio Socratis, ut Socrates est, et ut homo est, et ut animal est, respondebunt ei, secundum hoc, plures ideæ vel similitudines ». — Hæc ille.

Et breviter, omnium probatio est : quia solum illa habent distinctas ideas, proprie loquendo de idea, quæ sunt distinctim factibilia. — Idem ponit, 1 p., q. 15, art. 3.

Sexta conclusio est quod omnia quæ habent ideam in Deo, vel rationem aut similitudinem, sunt vita in Deo.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 18, art. 4, dicens : « Vivere Dei, est ejus intelligere. In Deo autem, idem est intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, seu vita ejus. Unde, cum omnia quæ facta sunt a Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quod omnia sunt in ipso vita divina. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 1um : « Creaturæ, inquit, dicuntur esse in Deo dupliciter. Uno modo, in quantum continentur et conservantur virtute divina; sicut ea dicimus esse in nobis, quæ sunt in potestate nostra. Et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in suis naturis propriis. Et hoc modo est intelligendum Apostoli verbum, dicentis (*Act.*, 17, 28) : *In ipso vivimus, movemur, et sumus;* quia nostrum esse, et vivere, et moveri causatur a Deo. Alio modo, dicuntur res esse in Deo, sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud, in Deo, a divina essentia. Unde res quæ sic sunt in Deo, sunt divina essentia. Et quia divina essentia est vita, et non motus, inde est quod res, hoc modo loquendo, non sunt in Deo motus, sed vita. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 3, ad 3um, sic ait : « Similitudo quæ est in Deo, non est vita vel lux, secundum hoc quod est similitudo rei, sed secundum hoc quod est in Deo. Et dicitur vita, in quantum est principium operationis ad esse rerum; sicut dicit Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 1), quod motus cœli *est ut vita quædam natura exsistentibus*. Sed in quantum est principium cognitionis rerum, dicitur lux. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 4, art. 8, dicit : « Res, secundum quod sunt in Verbo, considerari possunt dupliciter : uno modo, per comparationem ad Verbum; alio modo, per comparationem ad res in propria natura exsistentes. Et utroque modo similitudo creaturæ in Verbo est vita. Illud enim proprie vivere dicimus, quod in seipso habet motus, vel operationis principium. Ex hoc enim aliqua dicta sunt primo vivere, quia visa sunt in seipsis habere aliquid ea movens, secundum quemcumque motum. Et hinc processit nomen vitæ, ad omnia quæ in se habent propriæ operationis principium. Unde, et ex hoc quod aliqua intelligunt, vel sentiunt, vel volunt, dicuntur vivere; non solum ex hoc quod secundum locum moventur, vel secundum augmentum. Illud ergo esse quod res habet, prout est movens seipsam ad aliquam operationem, dicitur vita rei; quia *vivere viventibus est esse,* ut in 2. *de Anima* (t. c. 37) dicitur. In nobis autem nulla operatio ad quam nos movemus, est esse nostrum. Unde intelligere nostrum non (α) est vita nostra, proprie loquendo, nisi secundum quod vivere accipitur pro opere quod est signum vitæ; et similiter, nec similitudo intellecta in nobis, est vita nostra. Sed intelligere Verbi, est suum esse; et similiter, similitudo ipsius. Unde similitudo creaturæ in Verbo, est vita ejus. Similiter etiam similitudo creaturæ est quodammodo ipsa creatura, per illum modum quo dicitur quod anima est quodammodo omnia. Unde, ex hoc quod similitudo creaturæ in Verbo, est productiva et motiva creaturæ in propria natura exsistentis, quodammodo contingit ut creatura seipsam moveat, et ad esse perducat, in quantum scilicet producitur in esse a sua similitudine in Verbo exsistente. Et ita similitudo creaturæ in Verbo, est quodammodo creaturæ vita. » — Hæc ille.

(α) *idea.* — *operatio* Pr.

(α) *non.* — Om. Pr.

Septima conclusio est quod res factæ a Deo, sunt in Deo verius quam in propria natura.

Istam ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 6 : « Cum, inquit, quæritur utrum creaturæ verius sint in Verbo, quam in seipsis, distinguendum est : quia ly *verius* potest designare veritatem rei, vel veritatem prædicationis. Si designet veritatem rei, sic procul dubio major est veritas rerum in Verbo, quam in seipsis. Si autem designetur veritas prædicationis, sic est econtra. Verius enim prædicatur homo de re quæ est in propria natura, quam de ea secundum quod est in Verbo. Nec hoc est propter defectum Verbi, sed propter supereminentiam ipsius. » — Hæc ille.

Et, ibidem, sic arguit : « Creatura in Creatore, est creatrix essentia, ut Anselmus (*Monol.*, cap. 36) dicit. Sed esse increatum, est verius quam creatum. Ergo res verius esse habet in Verbo, quam in seipsa. »

Item, q. 8, art. 16, ad 11um, sic ait : « Res, inquit, verius esse in seipsis quam in Verbo, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut habeant nobilius esse in se, quam habeant in Verbo. Et hoc falsum est : quia in seipsis habent esse creatum, in Verbo autem increatum; et ita esse quod habent in seipsis, est secundum quid, respectu illius quod habent in Verbo. Alio modo, ut res sit perfectius hoc in seipsa, quam in Verbo. Et hoc quodammodo verum est. Res enim in seipsa, materialis est; quod est de ratione quarumdam rerum; in Verbo autem non est materialis, sed est ibi similitudinem habens, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; et tamen, secundum hoc quod est talis res, est in Verbo secundum quid. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 18, art. 4, ad 3um, dicit : « Si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina, per suas ideas, quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus, erat verus homo; homo autem materialis, est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quod res naturales verius esse habent in mente divina, quam in seipsis; quia in mente divina habent esse increatum, in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo, vel equus, verius habent in propria natura, quam in mente divina; quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habet in mente divina. Sicut domus quæ est in materia, verior est quam illa quæ est in mente; quia hæc est domus in actu, illa in potentia. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 36, q. 1, art. 3, ad 2um, sic ait : « Esse creaturæ potest considerari quadrupliciter : primo modo, secundum quod est in propria natura; secundo modo, secundum quod est in cognitione nostra; tertio modo, prout est in Deo; quarto modo, communiter, prout abstrahit ab omnibus his. Cum igitur dicitur quod creatura verius esse habet in Deo, quam in seipsa, comparatur primum et tertium esse, respectu quarti; quia omnis comparatio est respectu alicujus communis. Et pro tanto dicitur quod in Deo habet verius esse, quia omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est, et non per modum sui; unde in Deo est per esse increatum, in se autem est per esse creatum, in quo minus est de veritate essendi, quam in esse increato. Si autem comparetur primum esse ad secundum, respectu quarti, inveniuntur se habere sicut excedentia et excessa. Esse enim quod est in propria natura rei, in eo quod est substantiale, excedit esse rei in anima, quod est accidentale; sed exceditur ab eo, secundum hoc quod est esse materiale, et illud intellectuale. Et ita patet quod res aliquando verius esse habet ubi est per suam similitudinem, quam in seipsa. » — Hæc ille.

B. OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta arguit Aureolus (dist. 35, q. 3, art. 2), multipliciter. Et primo, contra primam conclusiomem.

Primo sic. Iste modus, inquit, petit principium. Æqualis enim difficultas et impossibilitas esse videtur, quod in aliquo simplici perfectiones (α) propriæ et distinctæ rerum omnium præexsistant; et quod illud simplex, sit propria similitudo rerum omnium, et per quam omnia in sua distinctione repræsentantur et cognoscuntur. Immo et major difficultas videtur, quod in aliquo simplici perfectiones propriæ et distinctæ præexsistere possint, quam quod unum simplex sit similitudo diversorum. Sed nos quærimus hic, quomodo simplex Dei essentia sit similitudo dissimilium et diversorum. Ergo hæc declaratio, per hoc quod in ea præexsistunt formæ et propriæ perfectiones singulorum, est difficile per magis difficile declarare.

Secundo sic. Licet ubi plura sunt distincta, possibile sit accipi unum illorum sine alio; ubi tamen non est nisi unicum indivisibile et simplex, non potest accipi unum sine alio; sed qui aliquid accipit, totum accipit. Sed constat quod rerum perfectiones, si præexsistant in Deo (β), in aliquo simplicissimo et indivisibilissimo præexsistunt. Ergo nihil est dictu quod intellectus divinus possit ibi unam perfectionem sumere sine alia. Unde non est simile de subtractione unitatis in numero, vel additione differentiarum in (γ) diffinitione, et de simplici Dei essentia, quæ non

(α) *et.* — Ad. Pr.
(β) *in Deo.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — *et* Pr.

potest dividi in plura, quorum unum ab alio subtrahatur. — Et si dicatur quod immo in (α) plura secundum rationem; — non valet quidem : quia quælibet illarum rationum esset tota Dei essentia secundum rem, et sic non posset esse pars ejus. Tota vero essentia, est omnium rerum similitudo; et per consequens, quælibet illarum rationum esset similitudo omnium; et quæretur, an secundum eamdem, vel plures; et procedetur in infinitum, si detur quod non per eamdem rationem. Unde patet quod non est similitudo unius rei, secundum quod accipitur sub una ratione, et alterius, prout sumitur sub alia ratione; immo sub una et eadem ratione, est similitudo omnium perfectionum creatarum.

Tertio sic. Animal continetur sub homine, formaliter et quidditative; unde hæc est vera : homo est animal. Minores etiam numeri continentur in majori, utpote binarius in ternario, potentialiter et per modum partis. Sed manifestum est quod propriæ formæ creaturarum, non continentur in Deo formaliter et quidditative; non est enim verum quod Deus sit lapis, vel leo, nisi transumptive. Nec etiam continentur in Deo formaliter, ut partes divinitatis. Ergo incongrua sunt exempla, quod creaturæ sunt in Deo quasi actus imperfectus in actu perfecto, sicut animal in homine, et binarius in ternario. Et ideo non probat quod, quamvis (β) qui noverit hominem noverit animal (γ), quod qui noverit Deum, ex hoc cognoscat entia secundum proprias rationes. — Hæc ille directe contra sanctum Thomam, in speciali.

Ulterius arguit contra eum et alios, probando quod divinitas non est similitudo creaturarum, secundum aliam et aliam perfectionem, vel rationem, quam habeat in se.

Primo sic. Deus non est multoties aut multiplex exemplar ejusdem rei, aut eminens similitudo. Sed manifestum est quod, si sub alia et alia ratione esset exemplar et eminens similitudo rerum, quot essent rationes tales, toties esset omnium rerum exemplar et eminens similitudo; nam divinitas sub qualibet ratione esset exemplar omnium rerum. Quod sic patet : quia, sub qualibet ratione, esset divinitas tota formaliter infinita, et illimitata, ac simpliciter perfecta; igitur secum habens, sub ista ratione, perfectiones omnium rerum eminenter; alioquin, si sub ista ratione est essentia ut non habens perfectiones omnium rerum sed aliquarum, sequitur quod non est ibi divinitas illimitata et infinita; et per consequens, poterit divinitas concipi limitata entitative; quod omnino est impossibile. Sicut enim creatura non potest concipi illimitata entitative, sic nec creatrix essentia intelligi potest limitata vel finita. Secundum hoc ergo, cum quælibet ratio esset infinita, et continens essentiam illimitatam, necessario esset omnis perfectio et omnis entitas eminenter; et ita quælibet esset omnium similitudo perfecta. Hoc autem est inconveniens. Ergo divinitas non sub alia et alia ratione, sed sub omnino eadem, est omnium similitudo.

Secundo sic. Aut divinitas est omnium similitudo, sub ratione divinitatis; aut nullius similitudo, sub ista ratione; aut aliquorum sic, et aliorum non. Sed non potest dari secundum : quia sic non esset exemplar per suam nobilissimam rationem, sed per illas quas indueret; quod omnino stare non potest; nam istæ etiam quas indueret non haberent quod essent exemplares, nisi a ratione divinitatis. Nec potest etiam dari tertium : quia, si aliquorum esset exemplar per rationem divinitatis, et aliquorum per alias rationes, non respiceret uniformiter, in quantum exemplar, omnes creaturas; nec etiam creaturæ æqualiter dependerent a Deo, in quantum exemplatæ; immo dependeret aliqua creatura a ratione intimiori et essentialiori quam alia. Relinquitur igitur primum, quod scilicet sit omnium exemplar per rationem divinitatis. Sed ista (α) est omnino simplex, et indivisibilis in plures. Igitur necesse est quod divinitas sit exemplar rerum omnium, sub unica et indivisibili ratione.

Tertio sic. Per illam rationem est rerum exemplar, per quam est omnis res eminenter. Deus enim, in quantum est forma eminens proprietatibus et formis rerum, dicitur exemplar earum. Sed non est forma eminens, nisi per rationem divinitatis. Ergo per istam est solum omnium similitudo et exemplar. Ista autem indivisibilis est in plures rationes formaliter. Igitur idem quod prius.

Quarto. Istæ plures rationes, aut se haberent ad rationem divinitatis tanquam ad substratam, aut tanquam ad rationem totalem, cujus istæ essent partes. Sed non potest dari primum. Quia tunc non esset Deus causa exemplaris per se et formaliter, sed tantum per modum substrati, in quantum scilicet subjiceretur hujusmodi rationibus exemplaribus. Hoc autem absonum est : — Tum quia causa finalis est omnium per rationem divinitatis; unde in ratione divinitatis beatificatur quilibet beatus; quare sub eadem erit causa exemplaris omnium. — Tum quia per rationem divinitatis est causa efficiens omnium.— Tum quia, cum hujusmodi rationes non insint divinitati, nisi per actum intellectus, sequitur quod Deus non esset exemplar ex natura rei, sed per aliquid quod largitur ei consideratio intellectus. — Tum quia hujusmodi rationes essent entia diminuta et facta per intellectum; ratio autem exemplaris est eminens, et nobilior, et actualior, quam sit ratio exemplata; nulla autem ratio dimi-

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *quamvis.* — Om. Pr.
(γ) *nec.* — Ad. Pr.

(α) *ista.* — Om. Pr.

nuta, est tantæ entitatis, quantæ creaturæ reales sunt. Unde impossibile est poni quod aliqua ratio facta per intellectum, sit exemplaris respectu entitatis creaturarum. — Nec etiam potest dari secundum. Ratio namque divinitatis non potest esse totalis, ut dividatur in plures rationes, quæ ipsam integrent aut componant, cum sit ratio unius simplicis formæ. Ergo dari non potest quod Deus sit exemplar rerum per aliam et aliam rationem.

Quinto sic. Divinitatem esse rerum similitudinem, et exemplar omnium, per aliam et aliam rationem, aut intelligitur formaliter, videlicet, quod esse similitudinem alicujus rei, est aliud, secundum rationem, ab esse similitudinem alterius rei (videntur enim esse duæ habitudines et duo respectus); aut intelligitur fundamentaliter, sic quod hæ duæ habitudines non fundentur super rationem divinitatis, sed una super unam rationem, reliqua super aliam. — Sed primum dari non potest: — Tum quia Deus est similitudo rerum, absque omni habitudine media, seu respectu, ut patet ex supradictis. — Tum quia, dato quod intellectus tales habitudines formaret, quia non est impossibile eas formari, nihilominus accidunt, et nihil conferunt ad hoc quod divinitas sit similitudo et exemplar. Loquimur enim hic de similitudine, non prout est relatio fundata super qualitatem, sed prout est quædam entitas absoluta alterius repræsentativa, sicut species est similitudo objecti per suum absolutum. — Nec potest dari secundum. Quia tunc divinitas terminaret respectum dependentiæ creaturarum ad Deum, in quantum exemplar, in tertio modo relativorum. Terminaret enim non per quid reale, sed per aliquid rationis; et tunc dependerent res ab ente rationis; quod est impossibile. Est igitur divinitas, sub una simplici ratione, omnium entitatum similitudo et eminens exemplar, et non sub alia et alia ratione considerata in ipsa. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam et tertiam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Contra secundam et tertiam conclusiones arguit Aureolus multipliciter.

Primo enim probat quod divina essentia respectibus non indigeat, ad hoc quod sit propria et distincta similitudo creaturarum. Aut enim hujusmodi respectus sunt causa et ratio quod divina essentia repræsentet; aut sunt causa et ratio quod distincte repræsentet. Sed non primum. Quia nullus respectus dat alicui formaliter quod aliquid repræsentet; cum respectus, nec formaliter, nec virtualiter contineat creaturas, nec sit similis aut similitudo creaturarum. Unde nulla habitudo potest esse formaliter creaturas repræsentans; et per consequens, non dabit essentiæ quod repræsentet creaturas, vel sit repræsentativa. Nec potest dari secundum, scilicet quod tribuat essentiæ quod distincte repræsentet. Nihil enim dat alicui repræsentativo, quod distincte repræsentet, nisi quatenus ipsum distinguit, et quodammodo dividit in plura repræsentativa, quorum unum repræsentet aliquid determinatum, aliud vero repræsentet aliud. Sic autem non potest dici quod divina essentia dividatur et distinguatur, per respectus imitabilitatis, in aliqua plura, quorum unum repræsentet leonem, aliud bovem, et sic de aliis : quia divina essentia, cum sit simplex, impossibile est quod in talia plura distinguatur; quia semper sumitur tota essentia, sub quolibet respectu imitabilitatis. Igitur hujusmodi respectus non dant essentiæ quod repræsentet, neque quod distincte repræsentet creaturas.

Secundo sic. Sicut se habet creata species, existens in potentia cognitiva, ad repræsentandum illud cujus est species vel similitudo; sic, multo fortius et altius, se habet divina essentia ad repræsentandum creaturas. Sed species creata repræsentat objectum suum per solum ejus absolutum, ita quod nullus respectus dat sibi quod repræsentet, vel distincte repræsentet. Igitur nec divina essentia erit omnium creaturarum similitudo distincta, nisi per suum absolutum.

Tertio sic. Manente causa, manet effectus. Sed totalitas divinæ essentiæ est ratio quod non possit creaturas distincte repræsentare, secundum istos; tota autem essentia relinquitur et sumitur sub quolibet respectu imitabilitatis, et non aliqua portio ejus, cum dividi non possit. Ergo divina essentia, quantumcumque sumatur sub tali respectu, nullam creaturam repræsentabit distincte; immo omnem, si verum sit quod ratione suæ totalitatis impediatur ne distincte repræsentet, sicut isti imaginantur.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumentum Durandi. — Contra tertiam conclusionem arguit Durandus (dist. 36, q. 3), probando quod divina essentia non sit proprie idea alicujus rei. Si enim divina essentia haberet rationem ideæ, per aliquid quod sit in ipsa : aut hoc esset per illas perfectiones in quibus opponitur creaturis, utpote per infinitatem, immensitatem, æternitatem; aut per illas quæ sunt communes sibi et creaturis, cujusmodi sunt esse, vivere, cognoscere; aut per eas quæ tantummodo reperiuntur in creaturis, cujusmodi sunt quidditativæ perfectiones rerum, ut quidditas leonis et bovis. Sed non potest dici primum : quia idea et ideatum se habent sicut imitabile et imitativum, et per consequens debent assimilari et non opponi mutuo; finitum autem et infinitum, creatum et increatum, opponuntur. Nec potest dici secundum : quia de ratione ideæ est quod ideatum ipsam perfecte et totaliter imitetur; constat autem quod creatura, in hujusmodi perfectionibus, non

perfecte imitatur Deum; immo major est ibi dissimilitudo, quam similitudo; nec est inter eas univocatio, sed analogia. Nec potest dari tertium : quia hujusmodi perfectiones nullo modo sunt in Deo formaliter, sed tantum virtualiter et objective; Deus autem non potest dici idea per illud quod in intellectu suo relucet objective; alioquin, cum in Deo sint objective rationes in quibus creaturæ sibi opponuntur, utpote corporale et peccabile, sequeretur quod, secundum ista, Deus esset idea creaturarum; immo etiam dici posset quod creatura intellectiva, habens in se omnipotentiam et infinitatem et æternitatem divinam in ratione cogniti, imitaretur Deum secundum ista; quod tamen nullus dicit. Unde patet quod non potest attendi idealis similitudo, aut imitatio, secundum illa quæ sunt in uno formaliter, et in alio tantum objective; constat autem quod perfectiones quidditativæ rerum non sunt in Deo formaliter.

II. Argumentum Scoti. — Ad idem arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 36, q. 2, art. 1), probando quod idea non sit aliud quam creatura ipsa, objective relucens in divina essentia. Quia dicit Philosophus, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 30), quod omnia quæ fiunt, ex univoco fiunt, non solum in naturalibus, immo in artificialibus. Domus enim extra, fit a domo quæ est in mente artificis objective per speciem domus; et ista domus objective præsens animæ in specie domus, dicitur idea domus in materia exsistentis. Ergo ita erit in Deo, quod creaturæ præsentes sunt divino intellectui objective, non quidem in aliqua specie, quia tunc vilesceret divinus intellectus, sed in ipsa essentia, a qua eadem exsistente et re et ratione, cuncta repræsentantur. Hujusmodi utique creaturæ sic intellectæ, erunt ideæ, ut sic idea lapidis non sit aliud nisi lapis ut intellectus.

III. Argumenta Aureoli et Scoti. — Secundo loco arguit Aureolus (dist. 35, q. 3, art. 2) contra hoc quod ibidem innuitur, hujusmodi respectus imitabilitatis esse habitudines formatas a divino intellectu.

Primo sic. Impossibile, inquit, est aliquem intellectum ferri super habitudinem aut respectum, nisi quodam ordine rationis præcognoscat extrema; nam relationes terminos præsupponunt, et oriuntur ex ipsis. Sed, secundum te, istæ habitudines habent pro fundamento divinam essentiam, et pro terminis habent creaturas. Ergo divinus intellectus prius intelligit essentiam et creaturas, quodam ordine rationis, quam formet hujusmodi respectus; et per consequens, non exiguntur ad hoc ut divina essentia repræsentet creaturas distincte.

Secundo sic. Si respectus hujusmodi ponuntur ut divinus intellectus intelligat creaturas, sequuntur multa inconvenientia. Primum quidem, quod indigebit alio a se, ad hoc quod intelligat creaturas; illi enim respectus, cum sint entia rationis et entia diminuta, non possunt esse id ipsum quod divina essentia, quæ perfectissima est et realissima, nec est ens rationis aut diminutum. Secundum vero, quod in divino intuitu erunt multa intellecta, videlicet : essentia, deinde hujusmodi habitudines, tertio creaturæ. Tertium vero, quod creaturæ reales dependebunt ab entibus diminutis, tanquam exemplatum ab exemplari; quod est inconveniens, cum ideæ sint formæ principales. Quartum, quod Deus non poterit intelligere entia realia, nisi mediantibus entibus diminutis. Sed omnia quæ dicta sunt, inconvenientia sunt. Igitur et quod tales habitudines exigantur.

Tertio arguit etiam Scotus (apud Aureolum, dist. 35, q. 3, art. 2) sic. Limitatum et illimitatum, solum differunt penes præcisionem et non præcisionem; exemplar enim limitatum repræsentat unum solum, exemplar non limitatum plura et infinita. Sed manifestum est quod similitudo limitata repræsentat per suum absolutum, absque omni respectu; alioquin oporteret quod cognoscens albedinem per speciem, prius compararet speciem ad ipsam; et ita actus reflexus esset prior recto (α); quod est impossibile. Ergo divina essentia, quæ est exemplar illimitatum, omnes creaturas, absque respectu medio, distincte et determinate repræsentat; sicut enim se habet limitatum ad unum præcise, sic illimitatum ad plura.

Quarto sic. Non plus potest causa æquivoca finita, quam infinita. Sed causa æquivoca finita potest, absque omni respectu medio ipsam determinante, producere immediate plures distinctos effectus; ut sol hominem et plantam. Ergo, multo fortius, divina essentia poterit producere in esse intelligibili et exemplato omnem creaturam, absque omni respectu ipsam determinante.

Quinto sic. Potentialitas et confusio est causa quod aliquid non possit plura distincta repræsentare, secundum Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20). Sed indifferentia et indeterminatio, quæ est in divina essentia ad creaturas repræsentandum, est absque omni potentialitate et confusione. Est enim indeterminatio (6) potentiæ activæ, et non ad contradictoria, sed ad disparata; unde solum tollit præcisionem, scilicet quod non sic unum repræsentat, quin cum hoc aliud repræsentet; non ponit autem ullam confusionem. Ergo divina essentia potest omnia ponere æque perfecte in esse repræsentato, ex illimitatione, sicut unum illorum.

Sexto. Si relationes rationis requirerentur in divina essentia, ad hoc quod intellectus per eas ferretur in creaturas, quærendum esset per quid divinus intellectus intelligeret eas. Aut enim per suam essentiam; aut per alias habitudines; aut per

(α) *recto.* — *ratio* Pr.
(6) *indeterminatio.* — *determinatio* Pr.

seipsas. Non potest poni tertium : quia tunc vilesceret divinus intellectus, motus ab intellectis minimæ entitatis. Nec secundum : quia tunc quæretur per quid intelligeret illas habitudines, et procederetur in infinitum. Ergo relinquitur quod per essentiam suam intelligit habitudines quæ sunt plures, absque omni respectu medio. Igitur, a simili, potest intelligere omnes creaturas sine respectu medio.

Septimo. Aut essentia, simul cum illis habitudinibus, erit principium cognoscendi creaturas; aut solæ habitudines istæ; aut essentia sola, sumpta præcise. Sed non potest dici primum : quia unius simplicis actus oportet ponere unum per se principium; relatio autem hujusmodi non facit cum essentia unum per se, nec primo modo, nec secundo modo; immo accidit sibi ex parte intellectus, nec inest sibi per se, aut ex natura rei. Nec potest dici quod sola relatio sit principium : quia, cum Deus naturali intellectione intelligat creaturas, sequitur quod ens diminutum et ens rationis esset causa entis realis. Relinquitur ergo quod sola essentia, absque omni relatione, sit principium cognoscendi creaturas distincte.

Octavo. In relationibus de tertio modo, scilicet mensurati ad mensuram, est tantum relatio ex parte unius extremi, quia ex parte mensurati; ita quod alterum, scilicet mensura, illum respectum terminat per suam absolutam rationem. Sed creaturæ referuntur ad Deum tanquam exemplata ad exemplar, in tertio modo relativorum. Ergo divina essentia erit exemplar omnium absolutum.

Nono. Aut hujusmodi habitudines sunt objecta cognita; aut rationes cognoscendi; aut cognitiones creaturarum. Non duo prima : quia tunc ordinarentur ad creaturarum cognitionem, et essent priores; et per consequens, cum plurificato priori plurificetur posterius, essent plures intellectiones creaturarum, et non intelligeret Deus una intellectione simplici omnem creaturam. Nec potest dici quod hujusmodi habitudines sint ipsa intellectio creaturæ : tum quia tunc essent plures intellectiones, ut dictum est; tum quia intellectio creaturæ est aliquid reale absolutum, et per consequens non est respectus rationis. Igitur tales habitudines non sunt ponendæ. — Hæc ille. — Sciendum tamen quod septem ultimæ rationes sunt Scoti, quas Aureolus dicit concludere.

IV. Alia argumenta Aureoli. — Tertio loco probat Aureolus (dist. 36, q. 2, art. 1) quod idea non concludat talem respectum.

Primo sic. Idea et exemplar, est illud, in Deo, quod imitatur omnis creatura. Sed manifestum est quod creaturæ non imitantur respectus rationis, immo ipsam nudam essentiam divinitatis; non enim creaturæ imitantur illos respectus imitabilitatum, sed substratum hujusmodi respectibus. Ergo isti respectus accidunt formali rationi ipsius ideæ.

Secundo sic. Sicut color est visibilis in secundo modo per se, non quia respectus visibilitatis sit infra quidditatem coloris, neque visus attingat colorem cum respectu visibilitatis, sed ipsum colorem absolutum; sic creaturæ imitantur divinam essentiam absolutam ab omni respectu, quamvis statim possit consurgere apprehensio respectus imitabilitatis. Et secundum hoc, non est de formali ratione ideæ quam imitantur creaturæ, aliquis respectus rationis.

Tertio. Ideæ sunt formæ principales, non formatæ, quarum visio est beatifica, ut patet ex dictis Augustini (83 *Quæst.*, q. 46). Sed manifestum est quod hujusmodi respectus rationis non sunt formæ principales, immo entia diminuta et secundum rationem tantum; nec talium respectuum visio est beatifica, sed solius divinitatis; tales etiam respectus sunt fabricati per intellectum. Non igitur sunt ideæ de quibus loquitur Augustinus.

Quarto. Ideæ, secundum Augustinum (83 *Quæst.*, q. 46), interpretantur species, sive formæ, in latino. Sed constat quod nomen speciei vel formæ convenit alicui absoluto, nec proprie congruit respectibus rationis. Unde tales respectus rationis non possunt dici propriæ formæ creaturarum, utpote ratio hominis, vel forma rosæ. Igitur non in talibus respectibus consistit ratio idearum. — Hæc ille.

Multa alia arguunt, utpote quod non sint plures ideæ, sed omnes creaturæ (α) habent unicam ideam; et iterum, quod non ideo cognoscit Deus res, quia cognoscit illos respectus; et multa talia superius tacta.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit Aureolus (dist. 35, q. 3, art. 3), quia ibi dicitur quod omnia quæ sunt in Deo ut intellecta, sunt in eo vita.

Primo. Quærit enim quid intelligo per esse intellectum : aut enim illud quod terminat divinum intuitum; aut illud quod exsistens extra intuitum, dicitur denominative et æquivalenter cognosci. Si accipitur primo modo, tunc verum est quod intelligere et intellectum sunt idem in Deo; non tamen per hoc poterit probari de eo quod factum est et creatum, quod sit in Deo vita, cum illud tale non terminet divinum intuitum, nec primo, nec secundo, ut alias probasse se dicit. Si vero secundo modo sumitur intellectum, sic non est verum quod idem sit divinum intelligere et suum intellectum æquipollenter et denominative : quia creaturæ, ut sunt in proprio genere, hoc modo sunt intellectæ; et per consequens, non probatur quod creaturæ sint in Deo vita. Sed manifestum est quod non pluribus modis potest accipi intellectum, sive quod intelligi-

(α) *creaturæ.* — Om. Pr.

tur. Ergo ex ista propositione, scilicet quod intellectus et intelligere et intellectum sunt idem in Deo, non plene probatur aut declaratur quod creaturæ sint vita in Deo.

Secundo arguit (ibid., in procem. quæst.) sic. Illud quod verificatur de re, non oportet verificari de sua similitudine, nec econtra. Non enim Hercules est in se lapideus, quamvis ejus imago sit lapidea; nec imago ejus est carnea, quamvis ipse sit carneus. Sed non aliter res sunt in Deo, nisi quia deitas est earum similitudo. Ergo non sequitur quod res sint vita, quamvis similitudo earum, quæ est divinitas, sit quædam summa vita.

Tertio. Similitudo correspondet ei cujus est similitudo, et non econtra; unde similitudo non debet esse contraria aut opposita rei cujus est similitudo. Sed esse vitam est contrarium et repugnat lapidi. Ergo non potest dici quod lapis sit vita vel vivens, ratione suæ similitudinis quæ est divinitas.

Quarto sic. Sicut se habet lapis ad similitudinem per quam est in intellectu creato, sic se habet, quamvis eminentius, ad similitudinem per quam est in intellectu divino. Sed Aristoteles (3. *de Anima*, t. c. 38) dicit quod *lapis non est in anima, sed species lapidis*. Ergo similiter possumus dicere quod lapis non est in Deo, sed similitudo lapidis; et per consequens, non est vita in eo. — Confirmatur. Quia nullus dicit quod domus vel arca, in mente artificis, sit vita.

§ 5. — Contra septimam conclusionem

I. Argumentum Aureoli. — Contra septimam conclusionem arguit (ibid., art. 3), quia ibi distinguitur de esse creaturæ. Illa, inquit, distinctio non est. Falsum enim est quod esse creaturæ possit abstrahi in communi ab esse in Deo et esse in se, etc.; quia nihil commune secundum rationem potest esse respectu similitudinis lapidis eminentis, quæ est in Deo et est divinitas, et respectu lapidis in propria natura exsistentis, nisi sola communitas nominis. Unde non potest aliquis conceptus formari communis ad illud et istud; sicut nec (α) homo exprimit (β) aliquem conceptum communem homini et ipsi speciei hominis. Si enim posset aliquis conceptus formari de re et ejus similitudine diminuta seu eminenti, illud prædicaretur de eis quidditative. Interroganti enim quid sit similitudo albedinis, posset responderi quod est quædam albedo; et similiter interroganti de vera albedine, respondetur quod est quædam albedo; et sic illa communis albedo abstracta ab his duobus, prædicaretur in quid; quod est impossibile; nam tunc haberet rationem generis vel speciei, et, secundum hoc, albedo et ejus species haberent unum genus, et propinquius quam albedo et nigredo; et ita idem esset sub generibus disparatis, nam albedo esset sub colore et sub illo abstracto conceptu. Igitur a re et a sua similitudine non potest abstrahi talis communis conceptus. Sed lapis, in Deo, non est aliud quam eminens similitudo lapidis. Non igitur potest aliquod indifferens aut commune importatum per lapidem, abstrahi a lapide ut est in Deo, et ut est in propria natura; sed est sola communitas nominis impositi, non solum ad significandum rem, immo etiam suam similitudinem. — Hæc ille.

II. Aliud dubium. — **Ulterius** potest non immerito dubitari de hoc quod dicit sanctus Thomas in illa septima conclusione, scilicet : quod si de ratione rerum naturalium non esset materia omnino, res esset verius in Deo quam in propria natura. Secundum hoc, cum materia non sit de ratione angeli, sequitur quod angelus veriori modo erit in Verbo quam in se, non solum quoad veritatem ipsius esse, immo etiam, quod Deus erit verius angelus quam angelus creatus, si materia solum impedit ne Deus sit verior lapis quam ille qui est creatura.

C. — SOLUTIONES

§ 1. Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Sed ad ista respondetur. Primo, ad ea quæ primitus contra primam conclusionem inducuntur. Et

Ad primum quidem, negatur antecedens. Nam sanctus Thomas probat quomodo omnium perfectiones in Deo præexsistunt, 1. *Contra Gentiles*, cap. 28 et 31; et 1 p., q. 4, art. 2 : « Quidquid enim perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva : vel secundum eamdem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum; sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem ejus. Manifestum est enim quod effectus præexsistit in causa agente. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum omnium, oportet perfectiones in Deo præexsistere, secundum eminentiorem modum. »

Quomodo autem perfectiones quæ in rebus habentur distinctæ, in Deo sint una simplex, ostendit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 31, per tria exempla. Primum est quod « sicut calor et siccitas, quæ in igne sunt qualitates diversæ, soli attribuuntur per unam virtutem; ita omnium perfectiones, quæ rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo, secundum unam ejus virtutem quæ est ejus essentia, necesse est attribui». — Secundum est de virtutibus cognoscitivis : « Intellectus

(α) *nec.* — Om. Pr.
(β) *exprimit.* — *reperit* Pr.

enim unica virtute cognoscit omnia quæ pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam multa alia. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura potest cognoscere; ad quæ cognoscenda, intellectus inferior non pertingit, nisi per multa. » — Hæc ille. — Etiam, 1 p., q. 55, art. 3, ad 3um, ostendit quomodo prudentia hominis, licet sit una simplex qualitas, continet in se perfectionem « particularis prudentiæ quæ est in leone, quoad actus magnanimitatis; et perfectionem ejus quæ est in vulpe, ad actus cautelæ; et sic de aliis ». — Tertium exemplum (1. *Contra Gentiles*, cap. 31) est in virtutibus operativis humanis : « Potentia enim regis, ad omnia illa extenditur, ad quæ diversæ sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur Deus, per unum simplex esse suum, omnimodam perfectionem possidet, quam res aliæ multo minorem, per quædam diversa, sortiuntur. » — Hæc ille. — Et lib. 4, c. 14, dicit : « Diversæ, inquit, perfectiones, quas res creata per multas obtinet formas, Deo competunt secundum unam et simplicem ejus essentiam. Homo enim per aliam formam vivit, et per aliam est sapiens, et per aliam est justus; quæ omnia Deo per suam essentiam conveniunt. Ejus enim essentia nostram excedit, ita quod illud ad quod essentia nostra non sufficit, scilicet scire et justum esse, Deus secundum suam essentiam habet perfecte. » — Hæc ille. — Cum igitur tam clare declaret quomodo et quid est dictu, perfectiones omnium rerum in Deo præexsistunt; si ex hoc procedat ad declarandum quomodo idem est propria similitudo diversorum, non declarat difficile per difficilius, sed per manifestius, ut videtur.

Ad secundum dico quod responsio ibidem posita, bona est. Potentia enim regis continet potentiam senescalli et comitis, et quamlibet excedit; et licet illæ potentiæ in ipso non sint distinctæ secundum rem, tamen secundum rationem distinctæ sunt. Et ideo potentia regis potest accipi ut propria ratio potentiæ comitis et senescalli; et similiter, prudentia hominis, ut propria ratio prudentiæ leonis et vulpis, ut sanctus Thomas dicit, 1 p., q. 55, ubi supra. — Et cum improbatur hoc, quia quælibet illarum perfectionum est tota Dei essentia secundum rem; — conceditur. Et ideo conceditur quod, secundum rem, perfectio sapientiæ in Deo est omnium rerum similitudo, et eadem similitudo (α) et idem exemplar quod divina essentia. Et eodem modo dico de bonitate Dei, et sic de aliis. Quia tamen una illarum perfectionum, secundum suam rationem non dicit omnem modum perfectionis divinæ essentiæ, sed alium modum dicit una perfectio, et alium alia perfectio; essentia vero non est propria ratio hujus vel illius creaturæ absolute, secundum quod est usquequaque perfecta, sed prout habet istum modum perfectionis, vel illum, qui ei competit secundum rationem hujus perfectionis, et non secundum rationem illius; ideo non sequitur quod quælibet perfectio, secundum suam rationem sit exemplar omnium, sed vita viventium, sapientia sapientium, justitia justorum; nec per consequens, quod sint ibi plura exemplaria secundum rem, nec multa unius secundum rationem.

Sciendum tamen quod non intelligit sanctus Thomas, quod ex distinctione attributorum et suarum perfectionum veniat distinctio idearum, ita quod intellectus divinus primo distinguat attributa et perfectiones suas secundum rationem, et postea recipiat de illa multitudine perfectionum aliquas, dimittendo alias, ut inde formet ideas; sicut videntur prætendere exempla posita de numeris magnis respectu minorum, quomodo est in magno numero, sumptis aliquibus unitatibus, et aliis dimissis. Sed intendit quod Deus, intelligendo essentiam omnimode perfectam, nulla prævia distinctione rationis facta de perfectione sua, intelligit omnia quæ essentia sua eminenter continet et perfecte repræsentat. Hujusmodi autem sunt omnes perfectiones et quidditates creabiles, et omnes respectus reales seu rationis, et omnes negationes; omnia enim talia, divina essentia sufficientissime repræsentat, et distinctissime. Ipsa igitur divina essentia, sumpta prout continet supereminenter, et repræsentat, ut perfectissima similitudo, quidditatem lapidis, est ratio propria lapidis; et ita de aliis quidditatibus. Cum autem divina essentia sic sumitur, scilicet ut præcise continet et repræsentat lapidem, ipsa tota sumitur secundum rem, sed non totaliter. Quia, licet non accipiatur pars essentiæ, aut solum unum attributum, aliis dimissis, immo capiatur tota realitas divinæ naturæ, tamen ipsa capitur ac si esset quid finitum adæquatum lapidi : quia sumitur ut repræsentat lapidem præcise, et non ut continet aut repræsentat alia, quæ sunt extra rationem lapidis; hoc autem fit, quia sumitur cum respectu proportionis et imitabilitatis ad lapidem; sicut enim lapis defective et non plene repræsentat essentiam divinam, ita essentia divina imperfecte repræsentatur a lapide; et ideo ipsa potest sumi cum tali respectu imitationis imperfectæ a lapide; et hoc est sumere eam totam, non totaliter. Non ergo intelligit sanctus Thomas, quod una divina perfectio sit ratio lapidis, et alia sit ratio animalis; sed intendit quod essentia divina, ut continet perfectionem lapidis præcise, est propria ratio lapidis, modo prædicto. Et ideo argumentum in falso fundatur; quia non vadit ad mentem sancti Thomæ.

Sciendum etiam quod divina essentia, naturaliter, et non secundum arbitrium voluntatis, repræsentat quidditates rerum creabilium ; et ideo, sumendo ideam ut est ratio quidditatis præcise, ipsa præcedit actum intellectus et voluntatis. Sed

(α) *similitudo.* — *dissimilitudo* Pr.

essentia divina, non naturaliter, sed secundum arbitrium voluntatis, repræsentat quidditatem sub exsistentia; et similiter enuntiabilia, ut sunt vera vel falsa. Divina enim essentia nonnisi libere repræsentat lapidem esse vel non esse; et ita de aliis enuntiabilibus. Imaginandum est enim quod intellectus divinus, primo intelligit essentiam suam absolute; secundo, intelligit eam ut continet perfectiones communicabiles creaturis communes, scilicet actum, et esse, et vivere, et hujusmodi; tertio, intelligit eam ut continet ea quæ sunt de quidditate lapidis; et ad ista nihil facit actus voluntatis, sed omnia ista mere naturaliter repræsentat essentia divina; quarto, intelligit essentiam ut continet quidditates cum earum proprietatibus et accidentibus, exsistentiis, et hujusmodi; et ad hoc facit actus voluntatis. Quod enim intelligatur quidditas lapidis sub esse, vel in tali tempore causanda, et hujusmodi, istam complexionem non repræsentat divina essentia naturaliter, sed secundum arbitrium voluntatis, in quantum voluntarie accipitur per intellectum essentia divina, ut continet tot vel tot, aut nudam quidditatem lapidis, aut quidditatem sub esse.

Ad tertium dicitur quod exempla sunt satis bona. Licet enim sit differentia inter exempla ibi posita, et illud propter quod datur exemplum; sicut est de omni similitudine reperta in creatis; tamen in hoc est similitudo, quod quia actus perfectus eminenter continet actum imperfectum, ideo potest accipi ut propria ratio illius, si actus perfectus accipiatur non absolute, sed cum certa proportione, scilicet quantum ad illud in quo assimilatur ei actus imperfectus. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 3, ad 3um, dicit : « Idem, inquit, non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum. Sicut in homine, est universalis prudentia, quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ quæ est in leone ad actus magnanimitatis, et ejus quæ est in vulpe ad actus cautelæ, et sic de aliis. Et similiter, divina essentia accipitur, propter sui excellentiam, ut (α) propria ratio singulorum; quia in ea est unde singula sibi similentur secundum proprias rationes. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod exempla de homine respectu plantæ, et de divina essentia respectu creaturarum, sunt satis bona. Non enim attenditur similitudo, quantum ad hoc quod imperfectum sic vel sic contineatur in actu perfecto, scilicet quidditative, vel tanquam pars; sed quia unum est in alio, simili modo, vel altiori. Et ideo exemplum de prudentia hominis et prudentia particulari bestiarum, est conveniens : quia, sicut prudentia vulpis continetur eminenter, non quidditative, nec tanquam pars integralis, in prudentia hominis; ita sapientia creata in Deo.

Verumtamen, adhuc nec istud, nec illud exemplum, est proprium : quia, licet prudentia vulpis contineatur eminenter in prudentia humana quoad aliqua, non tamen forte quoad ejus differentiam positivam; nec etiam planta in homine; et ideo homo non potest proprie accipi ut specifica ratio plantæ, nec prudentia hominis respectu prudentiæ vulpis, sed ut (α) ratio communis vel generalis. Sed quia quidquid est in creatura, totum eminenter est in Creatore; ideo divina essentia potest accipi ut propria ratio omnium, tam quoad genus, quam quoad speciem, quam quoad differentiam. Et hoc notavit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, ubi allegavi pro prima conclusione, cum dicit quod homo potest accipi ut propria ratio animalis irrationalis, puta canis, nisi superadderet differentiam positivam : scilicet, si canis non haberet in se nisi hoc quod est esse, vivere et sentire, et defectum rationis, et non contraheret ly *sentire* per aliquid positivum. Et ideo, licet inferiora sint in natura angelica eminenter, non tamen essentia angeli est propria ratio omnium inferiorum ad eum; nec per essentiam suam habet de illis propriam cognitionem. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 55, art. 1, ad 3um, ait : « Ea quæ sunt infra angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfecte, nec secundum propriam rationem, cum essentia angeli, finita exsistens, secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte, et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali potentia operativa, a qua procedit quidquid est in quacumque re, vel proprium, vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus; non autem angelus, sed solam communem. » — Hæc ille. — Item, q. 84, art. 2, ad 3um, dicit : « Quælibet creatura habet esse finitum et determinatum; unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius; quia determinatur ad aliam speciem, præter quam est (β) species inferioris creaturæ. Sed essentia divina est perfecta similitudo, quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Veritate*, q. 8, art. 8, ad 2um, quantum ad illud quod dixi de angelo.

Ad ea quæ secundo loco contra istam conclusionem inducuntur, dicitur.

Ad primum quidem, negatur minor. Non enim divina essentia, sub qualibet ratione perfectionis,

(α) *ut.* — Om. Pr.

(α) *ut.* — Om. Pr.
(β) *est.* — Om. Pr.

est omnium similitudo, aut exemplar; sed sub ratione vitæ est exemplar viventium, non autem lapidum, aut elementorum. — Et cum dicitur quod essentia, sub qualibet ratione, est illimitata, etc.; — dico quod divinitas, sub ratione sapientiæ, non dicit quid illimitatum, nec simpliciter perfectum. Ut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 28, art. 2, ad 3um : si in perfectione divinæ essentiæ non contineretur plus quam illud quod importatur nomine sapientiæ, divina essentia non esset quid perfectum. Non tamen sequitur quod divina essentia, sub ratione sapientiæ, sit quid finitum, vel limitatum; sed solum quod non ex illa ratione habet infinitatem (α). Sed quia continet omnem modum perfectionis, ideo est infinita et illimitata. Si tamen divina essentia non plus haberet quam illud quod habet ex ratione sapientiæ, esset profecto quid finitum et limitatum. Et sic patet quod non quælibet perfectionis ratio est omnium exemplar, nec essentia sub qualibet ratione. Intelligendum etiam quod perfectiones aut attributa non sunt ideæ, sed essentia, ut est fundativa rationum attributalium, et præhabet in se perfectiones communicabiles creaturis, ut prius dicebatur.

Ad secundum dico quod essentia divina, sub ratione divinitatis, nullius est exemplar proprium, aut propria ratio alicujus, sic quod aliquid assimiletur Deo, sub illa ratione; quia solus Deus est Deus. Sed divinitas est exemplar aliorum, sub rationibus perfectionum communicatarum creaturis, quæ sunt esse, vivere, cognoscere, sapere, justum esse, et hujusmodi. — Et ad probationem, dicitur quod divinitas suam nobilissimam rationem nulli communicavit, nec creatura ejus est capax illius; et ideo non mirum, si per illam non est similitudo creaturæ formaliter, ita quod creatura similetur Deo in ratione divinitatis. — Et ad illud quod additur, dico quod aliæ rationes perfectionum, puta : sapientiæ, scientiæ, et hujusmodi, non habent quod sint exemplaria sub ratione sapientiæ, vel justitiæ. Sed verum est quod divina sapientia, ex ratione sapientiæ habet quod sit similitudo, et quod repræsentet sapientias; sed ex hoc quod est divina, habet quod sit sapientia subsistens, et consequenter quod sit exemplar aliarum. Unde ratio divinitatis non dat divinæ sapientiæ quod repræsentet sapientias creatas, sed quod illa repræsentatio sit repræsentatio exemplaris formæ. Non tamen sequitur quod ratio divinitatis sit exemplaris sed quod sit causa alicujus requisiti ad exemplar.

Ad tertium dico quod per rationem divinitatis, non est Deus formaliter omnis entitas eminenter, sed forte illative. Bene enim sequitur, si est Deus, quod sit sapiens, bonus, justus, vivens; licet per rationem divinitatis non sit formaliter justus, sed per rationem justitiæ.

Ad quartum dico quod, proprie loquendo, divisio ibi data, est insufficiens. Nec enim ratio divinitatis proprie substernitur aliis; nec proprie ex aliis integratur. Sed, ad bonum sensum, conceditur prima pars, scilicet quod ratio divinitatis aliis substernitur, in quantum est scilicet aliis prior secundum intellectum.

Sed ad improbationem hujus partis : — Ad primam probationem, dicitur quod exemplar dicit habitudinem repræsentativi, et dicit causalitatem respectu exemplati, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 8, art. 8, ad 1um. Dico ergo quod Deus est causa exemplaris ex parte divinitatis, quoad secundum; sed non quoad primum, sed potius, per rationes perfectionum communium Deo et creaturis, cujusmodi sunt esse et vivere. Ratio enim divinitatis, non est similitudo creaturæ, sed ratio sapientiæ. — Ad secundam, dicitur quod Deus est causa finalis, sub ratione summi boni formaliter; licet illative, sub ratione divinitatis, sit ultimus finis. — Ad tertiam, dicitur quod cum dicitur quod ratio sapientiæ est exemplar, vel quod divinitas sub ratione sapientiæ est exemplar, non est sensus quod hujusmodi ratio, quæ est operata per intellectum, sit exemplar, vel causa quod Deus sit exemplar rerum; sed est sensus quod divina essentia, ex hoc quod habet in se unde tales rationes sibi conveniant, scilicet hujusmodi perfectionum in creaturis repertarum, puta esse, vivere, sapere, et hujusmodi, est exemplar rerum. Unde, secundum quod in ea est quod possit repræsentari per rationem sapientiæ, est exemplar talis creaturæ; et non secundum quod in ea est quod possit repræsentari per rationem vitæ. Non enim conceptus fabricati per intellectum, sunt exemplaria rerum; sed divina essentia, quæ illis omnibus correspondet; et secundum quod distinctis correspondet, dicitur distincta exemplaria secundum rationem.

Ad quintum dico quod quidquid sit de primo membro divisionis ibi positæ, quia de illo prolixior erit sermo, conceditur secundum, scilicet Deum esse exemplar lapidis, et Deum esse exemplar rosæ. Illæ, inquam, duæ habitudines importatæ, fundantur in divina essentia, secundum diversas rationes, modo præexposito. Alia enim est perfectio rosæ a perfectione lapidis; quæ, quia in Deo eminenter præexsistunt, ideantur et exemplantur a divina essentia, illas perfectiones indistincte secundum rem, licet distincte secundum rationem, continente. — Et cum probatur oppositum; — dico quod processus ille falso innititur intellectui. Non enim intelligit conclusio, aut responsio, quod divina essentia sit exemplar rerum per aliquid ab intellectu fabricatum, aut per aliquid habens esse diminutum; sed per suam realem perfectionem, quæ illis conceptionibus verissime correspondet, sicut signatum signo inadæquante signatum, ut dictum fuit superius.

(α) *infinitatem.* — *finitatem* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam et tertiam conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam et tertiam conclusiones primo inducta, dicitur quod essentiam divinam repræsentare aliquid distincte, potest contingere et intelligi dupliciter. Primo modo, quia repræsentat illud, non solum confuse et in universali, immo proprie, perfecte, et in actu, quantum ad omnia in quibus differt ab aliis secundum genus, vel speciem, aut numerum. Secundo modo, quia repræsentat illud alio modo quam repræsentet alia, ita quod, ut repræsentat illud, distinguitur a se ut repræsentat alia, et est quasi distinctæ rationes, ut est ratio illius, et ut est ratio aliorum. Hoc supposito, dico quod divina essentia, se sola, id est, per suum absolutum, distincte repræsentat omnia causabilia, primo modo; nec respectus rationis aliquid faciunt ad hoc. Sed sumendo *distincte repræsentare* secundo modo, dico quod respectus rationis dant sibi quod distincte repræsentet diversa. Nam illud quod repræsentat lapidem divino intellectui, et illud quod repræsentat rosam, non aliter distinguuntur a Deo, quam per respectus rationis ad repræsentata per eam; ipsa enim sumpta ut repræsentat rosam, non repræsentat lapidem; ita quod per illum respectum ad rosam, efficitur ratio rosæ distincta a ratione lapidis. Sicut forma domus, in mente artificis, est qualitas simplex, carens partibus; et tamen repræsentat distincte omnes fenestras, et omnes cameras, et officinas domus, primo modo sumendo *distincte repræsentare;* nec ad distincte repræsentandum illo modo, indiget aliquo respectu rationis. Verumtamen ipsa non efficitur ratio propria per adæquationem isti fenestræ, vel illi cameræ, nisi cum sumitur sub vel cum respectu ad fenestram; sic enim sumpta, est ratio fenestræ, et non columnæ; quia ad solam fenestram habet respectum prædictum, et ipsa intellecta cum tali respectu, intelligitur ut ratio fenestræ distincta a ratione columnæ. Ita, in proposito, consimiliter est dicendum de divina essentia. Ipsa enim intellecta ut imitabilis ab aliquo per modum vitæ et sensus et rationis, intelligitur ut adæquata ratio hominis; intelligere autem eam ut taliter imitabilem, est intelligere eam cum tali habitudine vel respectu. — Tunc ad argumenta, in quantum infringere moliuntur mentem istam, dicitur.

Ad primum, quod ille respectus non dat divinæ essentiæ quod repræsentet creaturam; sed pluralitas respectuum facit quod divina essentia sit plures ideæ; et, ut arguens dicit, distinguit quodammodo, secundum rationem, divinam essentiam in plura exemplaria; nec divina essentia esset distinctum exemplar et proprium lapidis per adæquationem, nisi ut se habens in tali proportione vel habitudine ad lapidem, licet non per illum respectum repræsentet. Non tamen sic est intelligenda illa divisio, quod divina essentia per illos respectus dividatur intrinsece in plura, quorum alterum solum repræsentet bovem, et alterum solum rosam, ut arguens fingit; sed isto modo quod tota essentia sumitur sub quolibet respectu, tamen sub uno illorum sumitur ut præhabet in se perfectionem hujus creaturæ, puta rosæ, et sub alio ut præhabet perfectionem alterius. Et ideo, per respectus illos non dividitur divina perfectio in se; sed sumitur in comparatione ad diversa, quæ unitissime in se præhabet, et quæ ab ea deducta sunt ut ab exemplari. Et ideo patet quod illa major est falsa, qua secundum membrum illius divisionis principalis improbatur, scilicet : nihil dat alicui, etc. Unde distinctio idearum per respectus, non sic est intelligenda quod illi respectus scindant essentiam in petias; sed quasi extrinsecus assistentes, ut lineæ ab eodem centro indivisibili procedentes, ad diversa terminatæ. Et sic essentia divina cum uno illorum, distinguitur a seipsa sub (α) alio sumpta.

Ad secundum. Conceditur totum, scilicet : quod sicut species intellectus nostri suo solo absoluto repræsentant lapidem, ita divina essentia. Sed tamen quandoque species nostri intellectus est secundum se adæquata lapidi, ideo seipsa distincte repræsentat lapidem, et secundum se est proprium repræsentativum lapidis; quandoque vero non est distinctum exemplar, nisi sub certa proportione, ut dictum est. Et ideo, quia(β) divina essentia secundum se non est adæquata lapidi, sed superexcedit in repræsentando multa alia perfectiora lapide; ideo, licet seipsa distincte repræsentet lapidem, non tamen (γ) est propria similitudo lapidis, ut omnimode facta, nec secundum totum modum suæ perfectionis, sed ut accepta cum habitudine et proportione lapidis ad eam.

Ad tertium, negatur minor, primo. Non enim (δ) dicimus quod divina essentia non repræsentet distincte creaturam per suum absolutum, sicut arguens nobis imponit; sed dicimus quod non est distinctum et appropriatum exemplar lapidis, nisi sumatur cum tali proportione vel habitudine. Differt enim, aliquid esse proprium exemplar et distinctum, et distincte vel proprie repræsentare. Repræsentare enim proprie vel distincte, est repræsentare propria rei, quibus ab aliis distinguitur; sed esse proprium et distinctum exemplar, est appropriari quodam modo alicui, quod non alteri. Primum istorum competit divinæ essentiæ per suum absolutum; sed secundum, per respectum vel habitudinem quam habet ad unam creaturam, et non ad aliam. Non

(α) *sub.* — *vel* Pr.
(β) *quia.* — *quod* Pr.
(γ) *tamen.* — Om. Pr.
(δ) *enim.* — Om. Pr.

tamen intelligo quod essentia divina cum tali respectu, sit propria et adæquata ratio alicujus, isto modo quod ille respectus simul cum essentia constituant propriam rationem alicujus creaturæ; sed isto modo, quod cum essentia intelligitur, cointellecto tali respectu, ipsa intelligitur ut propria ratio rei adæquata et idea ejus. Verbi gratia : Cum divinus intellectus concipit essentiam suam ut est vivens et cognoscens, concipit rationem animalis; ad quem actum intelligendi statim sequitur respectus animalis ad formam quam Deus concipit, sicut repræsentati ad suum repræsentativum; super illum actum vero, et super formam illam conceptam, et super respectum prædictum, divinus intellectus reflectitur; licet ibi non differat actus rectus a reflexo, nec sit ibi discursus aut successio, licet successive intelligatur a nobis; cum autem intellectus divinus reflectitur super hoc, tunc intelligit illam formam esse rationem vel ideam animalis. Sic ergo respectus non intrat rationem animalis; licet, non intellecto tali respectu, intelligi non possit divinam essentiam esse rationem animalis, aut ejus ideam. Et ita ille respectus consequitur rationem animalis et essentiam, ex hoc quod est ratio animalis. Et similiter alii respectus consequuntur eam, ex hoc quod est ratio aliorum. Et ideo tales respectus appropriant eam diversis rebus, non quod intrent rationes rerum. Intrant tamen intellectum rationum, ut rationes rerum sunt. Si enim quæratur quid nominis, hujus quod dico, idea vel ratio rosæ, non poterit describi sine habitudine ad rosam, dicendo sic : idea rosæ est forma quam imitatur rosa, etc. Sic patet falsitas minoris. — Secundo negatur minor, in hoc quod dicit quod tota essentia, etc. Sæpe enim dictum est quod tota sumitur secundum rem, sed non totaliter secundum rationem, id est, non cum omni respectu vel habitudine rationis rerum ad eam, vel econtra. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 3, art. 2, ad 6um, dicit quod « divinus intellectus, ad considerationem unius primæ formæ, adinvenit, ut ita dicam, diversos modos ipsius, in quibus pluralitas idearum consistit ». — Hæc ille.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumentum Durandi. — Ad primum eorum quæ contra tertiam conclusionem in speciali inducit Durandus, dicitur quod divina essentia habet rationem ideæ, non solum per illas perfectiones sibi communes et creatas, sed prout continet in se perfectiones creaturarum, licet perfectiones communes in eisdem includantur. — Et ad hujus improbationem, dico quod, licet humanitas aut lapideitas non contineantur formaliter in Deo, sed virtualiter et supereminenter, tamen sufficit ad rationem ideæ; quia non oportet ideam esse ejusdem naturæ cum ideato formaliter, sed sufficit quod idea sit talis secundum repræsentationem, qualis est res ideata in propria natura. — Nec valet improbatio quæ fundatur in simili de corporali et peccabili; quia talia non immediate habent similitudinem in Deo, nec sunt virtualiter in Deo, nec supereminenter, sicut est ibi humanitas. Similiter nec omnipotentia cognita a creatura, est in creatura formaliter aut virtualiter. Unde bene concedo quod, si creatura non contineretur in divina essentia nisi objective, et nullo modo formaliter aut virtualiter, hoc non sufficeret ad hoc quod essentia esset propria idea creaturæ.

II. Ad argumentum Scoti. — Ad argumentum Scoti, dicitur quod non oportet omnem effectum habere causam primam univocam, immo sufficit analoga; nam ante agens univocum, est æquivocum, et ante æquinovocum, est analogum, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 5, ad 1um. Aristoteles autem loquitur de causa efficiente proxima, non de prima.

III. Ad argumenta Aureoli et Scoti. — Ad ea quæ secundo loco inducit Aureolus contra eamdem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, dico quod nil concludit contra nos. Concedo enim quod divinus intellectus non intelligit creaturas per illos respectus, ut arguens bene probat; sed tamen divina intellectio, et exemplatio, et repræsentatio, quodammodo approprianturisti aut illi creaturæ per hujusmodi respectus; et ideo Deus, illos intelligens, videt se appropriate repræsentare vel intelligere creaturas. Non tamen aliquid cognoscit in respectu, vel per respectum; sed omnia per suam essentiam, ut allegavi sanctum Doctorem, *de Veritate,* ubi supra (q. 3, art. 2), ad 9um.

Ad secundum dicitur per idem.

Ad tertium, similiter.

Ad quartum dico quod, quantum ad illud quod dicit de productione rerum in esse exemplato, falsum est fundamentum cui innititur. Concedo tamen quod, sine respectu medio, Deus repræsentat creaturas proprie et distincte; sed sua repræsentatio non appropriatur alicui, nisi per respectum alium et alium quem habet creatura ad perfectionem divinam, scilicet secundum quod est imitativa Dei quantum ad rationem essendi vel vivendi. Unde tales respectus plurificant ideas, secundum quod quodammodo contingunt divinas perfectiones plures, vel pauciores, vel easdem, aut alias. Et similiter, causa æquivoca efficitur causa adæquata suo effectui per hujusmodi respectus productivitatis; respectus enim, ex sua ratione est quasi quoddam filum, ex uno capite hoc contingens, et ex alio capite tangens

aliud, ut latius probatum fuit ex dictis sancti Thomæ, dist. 30, dum de relationibus ageretur.

Ad quintum, sicut ad tertium.

Ad sextum dico quod bene concludit; sed conclusio argumenti non est contra nos.

Ad septimum dico quod sola divina essentia est ratio et principium cognoscendi omnia entia, tam rei quam rationis, ipsi divino intellectui, ut dixi superius.

Ad octavum dico quod solum concludit quod exemplaris ad exemplatum non sit relatio realis; sed quin sit relatio rationis non probat. Istam autem solum ponit sanctus Thomas in Deo, respectu creaturæ exemplatæ, ut patet, *de Veritate*, q. 3, art. 2, ad 8um.

Ad nonum dico quod illæ habitudines non sunt objecta primo cognita a Deo, nec sunt præcognitæ creaturis, sed consequuntur actum intelligendi quo Deus cognoscit creaturam, ut bene probat prima ratio jam soluta; licet ante actum divini intellectus sint in divina essentia, ut repræsentati per eam; isti enim respectus non ob aliud ponuntur, nisi ad distinguendum ideas. — Et sic patet quod illa argumenta non sunt contra conclusionem; immo, præter conclusionem; vel potius, multa eorum sunt pro declaratione conclusionis.

IV. Ad alia argumenta Aureoli. — Ad ea quæ tertio loco inducuntur, dico

Ad primum, quod solum probat quod illud quod est idea, vel rosæ, aut lapidis, non est respectus, nec includit respectum, sed est divina essentia; et hoc conceditur. Sed non probat quin diffinitio ideæ respectum includat, et quin nomen ideæ sit relativum. Immo, nec est possibile intelligere aliquam rem sub ratione ideæ, nisi illa res intelligatur cum habitudine : sicut animal, quod est genus, non est respectus, nec dicit respectum; tamen genus dicit respectum, et animal, dum intelligitur sub ratione generis, intelligitur sub respectu, scilicet communitatis ad plures species, vel prædicabilitatis de pluribus. Licet dici posset quod idea dupliciter sumitur; et uno modo includit respectum, alio modo non. Et ista distinctio potest fieri de omni relativo; nam pater potest sumi pro Socrate, et sua paternitate, et subjecto paternitatis. Dico ergo quod idea formaliter sumpta, includit respectum intrinsece; sed idea denominative sumpta, non includit intrinsece respectum, sed fundat illum. Idea formaliter sumpta, dicit constitutum ex divina essentia et tali habitudine ad creaturam; et isto modo ideæ sumptæ, sunt multæ intrinsece, nec præcognoscuntur creaturis, quia respectus ille non præcognoscitur suo termino. Idea autem denominative sumpta, dicit in recto solam divinam essentiam, et in obliquo connotat respectum; et isto modo ideæ sunt præcognitæ creaturis, quantum ad illud quod dicunt in recto, nec sunt multæ quoad principale significatum, sed solum quoad illud quod dicunt extrinsece, respectum scilicet. Sciendum etiam quod ex ratione ideæ non solum est essentia, et respectus ille; immo multa alia, quæ sunt dicta in conclusionibus, describendo ideam.

Ad secundum dico quod illa similitudo est ad propositum nostrum. Sicut enim respectus non est de ratione coloris, est tamen de ratione visibilis, cum visibile secundum nomen sit relativum; ita etiam respectus imitabilitatis non est de ratione divinæ essentiæ, est tamen de ratione ideæ. Idea enim est relativum secundum dici, quia significat absolutum cum respectu; sicut hoc quod dico, bonum, et scientia, et potentia, et hujusmodi.

Ad tertium et quartum, per idem.

§ 4. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta facta contra sextam conclusionem, dicitur

Ad primum, quod illud vocamus intellectum a Deo, ad quod divinus intuitus terminatur, sive primo, sive secundario; unde rosa est intellecta a Deo, et est objectum secundarium, et secundum intellectum divinæ cognitionis. Ista enim rosa materialis, quæ divinum intellectum secundario terminat, est vita in Deo, non secundum suum esse materiale, nec secundum essentiam suam creatam, sed secundum suam increatam similitudinem, quæ est divina vita, et secundum esse quod habet in Deo, quod est divinum esse et vivere. — Et cum dicit arguens se probasse quod divinus intuitus nullo modo terminatur ad res extra; — falsum est; non enim valuit sua probatio.

Ad secundum dico quod ea quæ dicuntur de similitudine rei, possunt dici de re secundum esse quod habet in sua similitudine, et econtra.

Ad tertium dico quod esse vitam vel vivens non repugnat lapidi secundum esse quod habet in artifice primo.

Ad quartum dico quod, licet Aristoteles dicat lapidem non esse in anima, tamen ipse dicit animam esse lapidem; cum dicit animam quodammodo esse omnia. Et ideo primum dictum intelligit, loquendo de lapide secundum suum esse materiale; secundum dictum fuit, loquendo de lapide secundum esse quod habet in intellectu. Et de hoc alias fuit dictum, in materia de attributis, dist. 8, hujus primi. — Ad confirmationem, patet per idem.

§ 5. — Ad argumenta contra septimam conclusionem

I. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra septimam conclusionem, dico quod solum

probat quod nihil univocum est commune Deo et creaturæ, vel esse lapidis in propria natura et esse lapidis in Deo. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 6, ad 5[um], sic ait : « Quamvis non sint unius rationis esse creaturarum in Verbo et in seipsis secundum univocationem, sunt tamen aliquo modo unius rationis secundum analogiam. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod non sola vox est communis illis duobus esse, sed aliqua ratio. — Et ad improbationem, dico quod, si homo et sua similitudo haberent eumdem conceptum, non propter hoc esset genus aut species respectu illorum duorum; quia non esset univocus. Nam, secundum quod dicitur, 1. *Contra Gentiles*, cap. 32, dissimilitudo esse quod habet domus quæ est in arte, et quod habet domus in materia, tollit univocationem. Sic in proposito.

II. Ad aliud dubium. — Ad dubium quod ibi movebatur, dico quod, cum sanctus Thomas dicit quod materia impedit ne lapis omnibus modis verius sit in Deo quam in se, etc., per materiam intelligit non solum substantiam quæ est subjectum formæ substantialis, immo omne quod se habet loco materiæ, ad limitandum esse vel formam rei. Quælibet enim natura specifica dicit quamdam naturam generis per differentiam terminatam, ita quod est ibi aliquid terminans et aliquid terminatum; licet illa duo quandoque sint realiter distincta, quandoque autem non, secundum quod declarat sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 93, et 1 p., q. 50, art. 2, ad 1[um]. Cum igitur in qualibet creatura sit aliquid potentiale et terminatum, tam in corporalibus quam in spiritualibus : sicut Deus non dicitur rosa, quia, licet totam perfectionem ejus in se præhabeat, tamen de ratione rosæ ut rosa, est quod habeat esse materiale, quod non est in Deo; ita nec Deus dicitur angelus, quia de ratione angeli est natura potentialis et terminata, quod non est in Deo.

Et sic patet primus articulus.

ARTICULUS II.

AN OMNIA, SECUNDUM SUAS ACTUALES EXSISTENTIAS, SINT DEO ÆTERNALITER PRÆSENTIA

A. — CONCLUSIO

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod quidquid agitur in toto decursu temporis, est præsens Deo in tota ejus æternitate.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 66 : « Proportio, inquit, æternitatis ad totam temporis durationem, est sicut proportio indivisibilis ad continuum; non (α) quidem illius indivisibilis quod est terminus continui, quod non est præsens cuilibet parti continui; hujus enim similitudinem habet instans temporis; sed ejus indivisibilis quod est extra continuum, et (β) cuilibet parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit. Unde, cum tempus motum non excedat, æternitas quæ omnino extra motum est, nihil temporis est. — Rursus : cum æterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis præsentialiter adest æternitas. Cujus exemplum est utcumque in circulo videre : punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiæ facit; centrum vero quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum signatum directe oppositionem habet. Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit æterno, quasi præsens eidem, etsi respectu alterius partis temporis præteritum sit vel futurum. Æterno autem non potest aliquid præsentialiter coexistere nisi toti, quia successionis durationem non habet. Quidquid igitur per totum decursum (γ) temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod in quadam parte temporis agitur, semper fuit exsistens. » — Hæc ille. — Et capitulo sequenti, scilicet 68, dicit quod « illa quæ dicuntur futura nobis, non sunt divinæ essentiæ futura, quæ in momento æternitatis exsistens, ad omnia præsentialiter se habet »; — et quod « æternitas non se habet ad aliquod tempus, sicut præsens ad futurum ».

Item, 1 p., q. 14, art. 13, dicit : « Æternitas tota simul exsistens, ambit totum tempus; unde omnia quæ sunt sub tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur super omnia ab æterno, prout sunt in sua præsentialitate. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ponit idem : « Ordo, inquit, divinæ cognitionis ad quamcumque rem, est sicut ordo præsentis ad præsens. » — Dicit ibi etiam quod « illud quod futurum est rei alteri cui succedit in tempore, Deo qui non est in tempore, sed extra tempus, non est futurum sed præsens ».

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5 : « Quamvis, inquit, tempus sit successivum, tamen æternitas præsens est omnibus temporibus, una, et eadem, et indivisibilis, ut nunc stans; nec aliquid est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. »

(α) *non.* — *natura* Pr.
(β) *et.* — *natura est quod* Pr.
(γ) *decursum.* — *discursum* Pr.

Item, *de Malo*, q. 16, art. 7, dicit quod « totus decursus temporis, et ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter et conformiter ejus aspectui subduntur, nec aliquid comparatur ad illum sub ratione præteriti vel futuri ».

Item, in *Compendio theologiæ*, lib. 1, cap. 133, dicit quod « divina æternitas totum decursum temporis sua præsentialitate attingit et ultra transcendit ».

Item, 1 p., q. 57, art. 3, dicit quod « divina æternitas, cum sit simplex, toti tempori adest, et ipsum concludit ».

Item, 2. *Sentent.*, dist. 7, q. 2, art. 2, dicit : « Futurorum præcognitio in seipsis, solius Dei est, cui ab æterno sunt præsentia. »

Ex istis omnibus patet quod intentio sancti Thomæ fuit quod omnia futura, et omnia præterita, et generaliter quæ sunt, vel erunt, aut fuerunt, sunt ab æterno Deo præsentia, non solum secundum suas rationes, sed secundum suas præsentialitates, et actuales exsistentias, et non solum in esse cognito, scilicet quod Deus æternaliter viderit rerum actualitatem et præsentiam, ita bene et intuitive, ac si essent præsentes. Non enim solum illud intendebat, immo quod non solum intellectui, sed etiam ejus æternitati essent præsentia; immo non essent præsentia æternaliter intellectui, nisi quia sunt præsentia æternitati. Ipse enim assignat causam quare futura sunt præsentia intellectui vel divinæ cognitioni istam, scilicet quod æternitas, qua mensuratur illa cognitio, est tota simul præsens cuilibet parti temporis, et cuilibet quod fit in aliqua parte temporis.

Qualiter autem sit intelligendum, patet tum ex prædictis, tum ex dicendis in argumentorum solutione monstrabitur. Imaginor enim primo, quod nulla creatura præsens, præterita, vel futura, sic et isto modo fuit præsens Deo æternaliter, quod ipsa æternaliter fuerit extra Deum in suo esse creato, vel actuali exsistentia, aut præsentialitate, quod idem est; quia solum divinum esse vel exsistere, mensuratur æternitate, ut declaratum est, dist. 9. Imaginor secundo, quod nulla creatura præsens, præterita, vel futura, præsens fuerit Deo sic et isto modo quod in omni tempore imaginabili fuerit, vel etiam omni tempore creato et vero quod est passio primi motus, sic quod simul sit in tempore quolibet præsenti, præterito, et futuro; Antichristus enim non fuit Deo præsens tempore Adæ, nec Adam fuit Deo præsens tempore Antichristi, nec mundus, aut cœlum, tempore imaginato ante mundi creationem, immo nulla creatura est, fuit, aut erit, quæ fuit ante tempus, aut ante primum instans temporis. Tertio imaginor quod quælibet creatura sic et isto modo fuit Deo præsens æternaliter, quod attingitur a Deo in tota sua æternitate. Imaginemur enim tempus istud quod consequitur motum cœli, et est tempus reale. Imaginemur etiam infinitum tempus præcessisse istud reale tempus, et infinitum tempus sequi istud productum tempus. Hoc imaginato et concepto, concipitur infinita duratio in ante et post. Æternitas autem divina debet concipi per modum cujusdam indivisibilis simplicissimi illi infinitæ durationi æquivalentis. Et sic illa successiva duratio simul attingeret totum motum cœli infinitum in ante et post, secundum imaginationem Aristotelis, et pars illius partem motus, et futura futuram, præterita præteritam, et totalis duratio totalem motum simul. Ita divina æternitas, quæ est indivisibilis et simul tota, omnes partes cœli, et temporis, quod secundum veritatem est finitum, simul attingit, et totalem illam infinitam durationem imaginatam attingeret, si esset, et consequenter omnia facta in ejus partibus; non autem talis est, præsertim infinita in ante; nec in post, loquendo de tempore continuo mensurante motum cœli, sed forte tempus discretum, mensurans cogitationes spirituum, est in post infinitum, et ideo æternitas actu attingit omne instans temporis discreti tam præsens, tam præteritum, quam futurum non successive, ita (α) quod nunc attingat istud, nunc illud instans, sed simul. Illa autem quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, non attingit; sed si quandoque futura essent, ea in tota sua æternitate attigisset; sicut anima, quæ est indivisibilis exsistens, attingit omnem partem corporis extensi compositi et divisibilis, non successive, sed simul; et Deus sua immensitate attingit omnem locum simul, licet loca ab invicem distent; et centrum æque distat et æque assistit omni puncto circumferentiæ, licet illa puncta ab invicem distent, et non omnia puncta omnibus æque præsentia sint.

Istud etiam per objectorum responsa patebit.

B. — OBJECTIONES

Arguitur igitur contra istam conclusionem (apud Aureolum, dist. 36, q. 1, art. 1).

Primo sic. Sicut Deus est formaliter æternus, ita formaliter immensus. Sed propter suam formalem immensitatem, non coexsistit locis non exsistentibus, sed solum locis exsistentibus. Ergo nec propter suam æternitatem, coexsistit partibus temporis non actualiter exsistentibus, sed præsentibus solum.

Secundo. Quia impossibile est relationem realem esse sine exsistentia extremorum. Extremum autem alterum, scilicet creatura futura, omnino nihil est in se, alias creari non posset. Quare respectum realis coexsistentiæ, vel præsentialitatis ad Deum, non poterit fundare.

Tertio. Quia si res secundum esse exsistentiæ, hoc modo sunt æternitati præsentes, sequitur quod non esse creaturæ non præcessit duratione ipsius esse; et per consequens, creari non posset : quia

(α) *ita*. — Om. Pr.

jam exsistens in actu, respectu suæ causæ, videlicet virtutis causativæ, causari non potest; illud enim quod jam est, rursus fieri non potest, ut patet, 1. *Physicorum* (t. c. 76).

Quarto sic. Nulla realis relatio ponenda est in Deo, in ordine ad creaturam. Sed præsentia ad tempus aliquod, importat relationem ad ipsum; præsens enim dicitur alicui præsens. Igitur non potest dici quod Deus sit durationi temporis coexsistens per modum præsentialem. — Et si dicatur quod relatio præsentialitatis est ex parte creaturæ, et ita dicitur præsens non relatione quæ est in se, sed relatione, quæ est in creatura, sicut Deus dicitur Dominus, quia habet creaturam servam; — non valet utique : quia præsentia est relatio æquiparantiæ, sicut amicitia; unde non potest poni quod creatura sit Deo præsens, quin etiam e converso Deus sit sibi præsens.

Quinto. Præsentia est relatio simultatis fundata vel super unitate durationis, vel super unitate situs : super unitate durationis quidem, sicut ea quæ sunt in eodem nunc, simultanea et præsentia dicuntur; super unitate autem situs fundatur, cum corpus attingens aliud dicitur sibi præsens. Sed manifestum est quod Deus nec situm, nec nunc durationis habet, immo nec durationem formaliter, ut alias probatum est; quia omnis duratio est formaliter quædam distensio prioris et posterioris, vel terminus illius distensionis, et ita tempus, vel nunc temporis, de quibus constat quod non competunt Deo (α). Ergo non potest dici quod Deus sit præsens alicui tempori, immo abstrahit ab omni præsentialitate tali.

Sexto. Talis est entitas divinitatis et tam abstracta, qualiter et quantum abstracta esset humanitas, si poneretur subsistere in (β) tanta abstractione in quanta est humanitas dum concipitur simpliciter, vel homo. Sed manifestum est quod humanitas simpliciter, non est nisi humanitas solum, secundum Avicennam; et si poneretur subsistens, abstraheretur a loco, et situ, et tempore, et coexsistentia cum eisdem, sicut Plato ponebat ideas nusquam esse, et nunquam esse, ut patet, 3. *Physicorum*. Ergo Deus non est nisi divinitas tantum, subsistens, abstracta ab omni loco, et situ, et tempore, ac præsentia cum eisdem.

Septimo. Commentator dicit, 2. *Metaphysicæ*, commento 15, quod in aliquibus hominibus dominatur virtus imaginativa super cogitativam, et ideo non possunt credere aliqua entia esse non corpora, nec in loco, nec in tempore; et hoc accidit multis studentibus in philosophia. Et commentator in libro *de Causis*, super 29ª propositione, dicit quod substantia simplex est stans per essentiam suam, quia non est nisi in non tempore, et quia est altior et superior omni tempore. Sed ista vera non essent, si Deus haberet præsentialitatem ad tempus, aut assisteret ipsi nunc temporis; quod enim impossibile sit aliquibus concipere entitatem aliquam simpliciter abstractam ab omni durativa distensione, et ab omni coexsistentia, in durando, cum tempore, hoc est quia virtus imaginativa dominatur in eis. Et similiter, Deus non esset substantia stans per essentiam suam, altior tempore, si intelligeretur simul durare cum tempore, vel sibi coexsistere duratio per quamdam præsentialitatem : quia præsentialitas dicit simultatem, simultas vero dicit quamdam unitatem alicujus, secundum quod sunt simul aliqua simultanea. Et per consequens, non erit Deus aliquid altius tempore, stans per essentiam suam et per seipsum, nisi abstrahat ab omni simultate et coexsistentia cum tempore. Igitur omnino abstrahit ab ea.

Octavo. Coexsistere ipsi nunc temporis, est esse simul cum nunc temporis. Sed constat quod Deus nullo modo est simul cum nunc temporis. Omnia enim quæ sunt simul, sunt in aliqua una mensura simul, scilicet : vel in uno loco, vel in uno tempore, aut in una aliqua duratione. Non autem est aliqua una duratio, quæ claudat et mensuret nunc temporis et esse Dei. Ergo nihil est dictu, quod essentia divina coexsistat illi nunc vel isti, aut quod sit simul cum isto vel sibi præsens. — Et si dicatur quod imaginabitur unum nunc, in quo sunt simul esse divinum et illud nunc temporis; — non valet : tum quia illud nunc (α) esset etiam simul cum nunc temporis, et ita oportebit imaginari aliud nunc in quo sint simul, et procedetur in infinitum; tum quia impossibile est imaginari aliquam mensuram aut aliquod nunc commune ipsi esse divino et ipsi nunc temporis, alioquin divina essentia caderet sub mensura imaginabili a nobis; quod est impossibile : quia, pari ratione, esse divinum claudi posset sub nunc temporis, quod inimaginabilissimum (β) est.

Nono. Illi non potest aliquid coexsistere, aut simul cum eo esse, quod non proprie exsistit (γ) in aliquo nunc, nec in aliqua mensura durativa, aut in aliqua duratione, quod non durat, sed est tantummodo mensura durantium, et ratio quod aliqua simul sint. Sed nunc temporis est hujusmodi; non enim durat, sed est duratio seu mensura indivisibilis eorum quæ durant, et est ratio quod aliqua sint simul, utpote illa quæ mensurantur et clauduntur sub illo : dicuntur enim simul, quæcumque sunt in eodem nunc. Ergo impossibile est quod ipsum nunc, cum aliquo sit simul. Non enim durat, sed est duratio. Si quidem enim duraret, in alio nunc duraret, et illud in alio, et sic in infinitum. Unde dici non potest quod Deus coexsistit ipsi nunc temporis, sed

(α) *Deo*. — Om. Pr.
(β) *in*. — *et* Pr.

(α) *nunc*. — *nec* Pr.
(β) *inimaginabilissimum*. — *imaginabilissimum* Pr.
(γ) a verbo *aut simul* usque ad *exsistit*. om. Pr.

potius rebus quæ mensurantur ipso nunc. Sed neque hoc dici potest; quia quæ coexsistunt rebus quæ sunt nunc, non propter aliud coexsistunt, nisi quia et ipsa sunt in isto nunc; esse autem divinum non continetur sub hoc nunc, immo penitus abstrahit ab illo, et per consequens ab omni simultate et coexsistentia cum eodem.

Decimo. Si quod magis videretur inesse, non inest, nec illud quod minus. Sed magis videretur quod æternitas coexsisteret præsenti tempori præsentialiter et simultanee quam præterito vel futuro; quia, cum præsens aliquid actualiter sit, præteritum autem jam non sit, futurum autem nondum sit, patet quod præsens magis habet rationem attingibilis. Sed manifestum est quod Deus sua æternitate non attingit, coexsistendo, præsentialiter et simultanee, tempus præsens, immo totaliter abstrahit, nec habet coordinationem cum ipso. Ergo impossibile est quod hoc modo tempus futurum vel præteritum attingat.

Undecimo sic. Impossibile est aliquod attingibile, esse continuum et divisibile, quantumcumque attingens sit indivisibile, quin attingentia ipsa sit divisibilis et continua; verbi gratia : si punctus attingeret continuum et moveretur super ipsum, et hoc poneretur possibile, non dubium quod omnino alia erit attingentia qua coexsisteret primæ parti continui, ab illa qua coexsisteret alteri parti; et similiter centrum, quod dicitur præsens cuilibet puncto circumferentiæ, non dubium quod per aliam lineam attingit aliud punctum. Et ratio hujus est, quia attingentia vel præsentialitas apprehenditur per modum habitudinis mediantis inter attingens et attactum; habitudo autem multiplicatur, ratione alterius extremorum; et ideo impossibile est quod attactum multiplicetur secundum partes, quin attingentia pariter (α) multiplicetur; nam, inter punctum indivisibile, et multa alia puncta ad invicem disparata, impossibile est lineam unicam mediare. Sed constat quod decursus illius temporis est divisibilis et continuus. Ergo, quantumcumque æternum sit indivisibile, non poterit attingere totum decursum temporis una attingentia simplici; immo necessario continua et divisibili. Hoc autem est impossibile; quia, vel esset permanens ista attingentia secundum omnes partes, et hoc esse non potest, quia tunc habitudo permaneret, termino non manente; aut erit successiva secundum omnes partes, et sic Deus in attingendo succedet, nec erit totum simul æternum, nec actualiter attingens; cujus oppositum tu ponis. Ergo poni non potest quod æternitas actualiter totum tempus, coexsistendo, attingat.

Duodecimo. Si creaturæ futuræ actu coexsistunt æternitati, aut ista coexsistentia quæ est habitudo media, et relatio creaturæ ad Deum, mensuratur æternitate, aut præsenti tempore, aut futuro. Sed non æternitate; cum talis relatio sit quædam creatura. Nec præsenti tempore; quia illa relatio non esset nisi præsentium, cum ejus fundamentum nondum sit, scilicet creatura. Nec futuro; quia quod futurum est, actu non est, et per consequens, per hujusmodi coexsistentiam, quæ actu non est, creatura Deo non coexsistit æternaliter.

Decimotertio. Non magis una creatura est Deo præsens quam alia. Sed creatio passiva, est quædam creatura; quæ tamen, si futura est, non est actu præsens Deo; alioquin, creatio animæ Antichristi, quæ virtuti creativæ aliquando conjuncta erit, eidem virtuti præsentialiter esset conjuncta, et per consequens, animam Antichristi crearet; quod omnino dici non potest. Igitur nulla creatura futura, actualiter habet simultatem cum Deo.

Decimoquarto. Dicta de Deo ex tempore (α), non insunt sibi ab æterno; non enim ab æterno creavit. Sed, si præsentia diceret simultatem aliquam, non dubium quod relatio simultatis esset realis ex parte creaturæ, et rationis ex parte Dei; et per consequens, non erit nisi nova denominatio, dicta de Deo ex tempore, quia ex positione actuali ipsius creaturæ et relationis realis exsistentis in creatura. Ergo non potest attribui Deo æterno præsentialitas rationis ad creaturam futuram. — Hæc ille.

Decimoquinto, arguitur per argumentum factum in principio quæstionis. Illud quod in se nullo modo exsistit, nulli coexsistit, cum coexsistere præsupponat esse. Sed constat quod futura nullo modo exsistunt in se. Ergo nec coexsistunt æternitati.

C. — SOLUTIONES

Ad primum istorum, dicitur quod non est simile de immensitate respectu locorum, et de æternitate respectu temporum; quia æternitas, in Deo, consequitur esse actuale divinitatis et ejus exsistentiam, quæ æquipollent, in durando, infinitæ durationi successivæ, si esset et mensuraret infinita esse et infinitas exsistentias partibiles sibi invicem succedentes. Et ideo, sicut infinitum tempus, mensurans infinitum motum, simul attingeret quamlibet partem motus, licet non omnes partes illius motus aut temporis simul essent, necnon et attingeret omnia facta in illo tempore; ita æternitas, quæ, indivisibilis et simplicissima exsistens, illi infinitæ durationi et infinito tempori æquipollet in durando, simul attingit omnia quæ in toto infinito motu rerum successive aguntur. Sed immensitas divina non dicit attingentiam alicujus successionis, nec aliquid æquivalens alicui infinito successivo; sed dicit aliquid nullo modo terminatum, et ideo non oportet quod Deus, per suam immensitatem, attingat loca quæ non sunt,

(α) a verbo *multiplicetur* usque ad *pariter*, om. Pr.

(α) *tempore. — parte* Pr.

eisdem inexsistendo, sicut per suam æternitatem attingit omnem mensuram possibilem, eidem coexsistendo vel assistendo; vel saltem omnem mensuram successivam attingit, simul cuilibet parti ejus præsentialiter assistendo; sicut tota dies simul attingit totum motum unius circulationis cœlestis, et totale tempus, a principio mundi usque ad finem, illud, inquam (α) tempus totale simul sumptum, simul motum primum totaliter attingit, præsentialiter coexsistendo toti motui primi mobilis, et cuilibet ejus circulationi, et parti illius motus, licet parte præterita attingat partem motus præteritam, et futura futuram. Ita Deus sua indivisibili æternitate, simul totum illum decursum attingit, et ultra excedit.

Ad secundum dico quod creatura quæ futura est, non fundat relationem realem ad æternitatem, pro illa parte temporis pro qua nondum est actu, sed pro illa pro qua actu est et non exspectatur futura; sicut Antichristus non fundat relationem præsentialitatis ad Deum pro tempore quo Adam fuit, vel ego sum, sed pro tempore quo erit. Non igitur habet relationem realem ad Deum, dum nihil est, scilicet in isto nunc quo loquimur, sed dum actualiter est. Nec mireris, si dico quod Antichristus est in tempore illo quod mihi est futurum, vel quod Adam est in tempore illo quod mihi est præteritum; cum ly *est* denotat tempus præsens locutionis secundum communem acceptionem. Nam in prædictis locutionibus, ly *est* accipitur generaliter pro est, fuit, et erit, sicut cum dicimus : prima pars motus est in prima parte temporis, et ultima in ultima. Partes enim temporis possunt considerari in ordine ad totum tempus, ut ad unum continuum et totum quoddam ex partibus constitutum; et secundum istam considerationem, quælibet pars dicitur esse tam præsens, quam præterita, quam futura, in respectu scilicet ad totum, cujus sunt partes constituentes illud. Potest etiam considerari una pars in ordine ad aliam; et sic non dicimus quod duæ sunt simul, sed una est prior, alia posterior; et una dicitur esse, alia vero non esse, sed fuisse, vel nondum esse; sicut omnes dies mensis dicuntur esse, per comparationem ad totum mensem, qui ex illis componitur; sed prima septimana, comparata ad ultimam, vel prima dies ad ultimam, non simul exsistunt; immo si dicatur una esse, alia dicetur non esse.

Ad tertium negatur consequentia ibi facta. Licet enim Antichristus sit Deo præsens, et attingatur ab æternitate, non sequitur ex hoc quin ejus non esse præcedat illius esse. Nam, pro isto nunc quo loquimur, Antichristus habet non esse; in nunc vero sequenti istud, habet esse. Deus autem non attingit ejus esse, pro isto instanti quo loquimur, sed pro alio; nec ejus creatio est in actu conjuncta virtuti causativæ pro isto instanti, sed pro alio. Tamen utrumque nunc, tam illud in quo Antichristus est, quam illud in quo non est, est Deo præsens.

Ad quartum negatur minor, scilicet quod præsentia Dei ad creaturam, sit ex parte Dei relatio realis; sed est (α) tantum rationis; ex parte vero creaturæ, est realis. — Et ad replicam, dico quod, licet præsentialitas sit relatio æquiparantiæ, non tamen oportet quod ex utraque parte sit realis; sicut patet de similitudine Dei ad creaturam, et e converso, et de distinctione Dei a creatura.

Ad quintum negatur minor. Deo enim convenit duratio, ut alias (dist. 9, art. 2) dictum est et ad rationes arguentis responsum. Quarum una est, quod omnis duratio dicit distensionem. Istud autem fuit negatum de duratione, prout conceditur in divinis, licet in creaturis sit verum; nam non univoce dicitur duratio hic et ibi; sicut nec sapientia, quæ est in creatis qualitas, sed in Deo est substantia. Quomodo autem Dei et creaturæ sit una duratio, dicetur post.

Ad sextum dico quod solum concludit quod divinitas abstrahit a loco, et situ, et a tempore; sed non quod abstrahat a concomitantia temporis. Nec Plato sic abstraxit ideas; sed solum a loco, et tempore, et indigentia eorumdem. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *super Boetium, de Trinitate*, q. 5, art. 2, quod aliqua res sit (β) in tempore, hoc habet quia est localiter mobilis; quod autem sit mobilis localiter, aut quod sit in loco, habet quia (γ) habet materiam designatam sub certis dimensionibus. Cum ergo illæ ideæ, secundum Platonem, omnino abstraherent a materia, nihil mirum si Plato abstraxit eas ab hic et nunc. Non oportuit autem quod abstraheret a concomitantia eorum, scilicet loci vel temporis.

Ad septimum similiter.

Ad octavum negatur minor, ad sensum quo debet sumi sub majore. Debet enim sic sumi : quia esse Dei et creatura in nulla una mensura sint simul; et non quod nulla eadem mensura claudantur. Si enim major illo modo intelligeretur, scilicet quod nulla duo sunt simul duratione, nisi una mensura claudantur, major non immerito negaretur. Dico ergo quod Deus et creaturæ sunt in una et eadem mensura durationis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 19, q. 2, art. 2, ad 1um : « Non est idem nunc æternitatis, temporis et ævi. Et quando dicitur : quando motus est, angelus est, et Deus est, potest significari triplex nunc : vel nunc æternitatis, vel nunc ævi, vel temporis. Si igitur significatur nunc temporis, tunc dicitur esse motus in illo, sicut in propria mensura; angelus autem et

(α) *inquam.* — *inquantum* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *sit.* — Om. Pr.
(γ) *quia.* — *quod* Pr.

Deus, non secundum mensurationis rationem, sed magis secundum quamdam concomitantiam, prout æternitas et ævum et tempus simul sunt, nec sibi deficiunt. Si autem significatur nunc æternitatis, tunc dicitur Deus esse in illo, sicut in mensura propria et adæquata; angelus autem et motus sicut in mensura excedenti. Si autem significatur nunc ævi, respondet angelo sicut mensura adæquata, et Deo secundum concomitantiam, et motui sicut mensura excedens. » — Hæc ille in forma. — Et art. 1, ad 2um, sic ait : « In omnibus illis in quibus invenitur diversa ratio mensurandi, oportet diversas mensuras esse proprias; non enim eodem mensuratur panis et vinum. Unde, cum diversa ratio mensurandi sit in diversis actibus, oportet quod respondeant eis diversæ mensuræ. Verumtamen una earum potest ordinari ad aliam, sicut ad primam mensuram et excedentem. Unde, sicut divinum esse est mensura omnis actus, ita æternitas est mensura omnis durationis, excedens tamen et non coæquata. Sed præter hoc, oportet habere alias proprias mensuras, propter diversos modos mensurandi. » — Hæc ille. — Ex istis autem patet quid dicendum.

Ad nonum dico quod, sicut statim allegavi, æternitas est mensura omnis durationis, non solum omnium rerum durantium per illas durationes. Et ideo dico quod nunc temporis, vel ipsum tempus, licet sint durationes motuum et mobilium, et forte non durent proprie, de quo non curo, tamen possunt dici simul cum Deo; quia sunt in eadem mensura, quæ est omnium prima.

Ad decimum, patet, ex dictis, quod minor est falsa.

Ad undecimum negatur major, loquendo de attingentia ex parte attingentis indivisibilis. Dico enim quod, licet attingentia sit diversa ex parte punctorum quæ sunt in circumferentia, tamen, ex parte puncti centralis, non est diversa, sed unica; nam et lineæ quæ protrahuntur a centro usque ad puncta circumferentiæ, nullam distinctionem habent in puncto centrali, immo omnes uniuntur in eo; sed quanto plus ab eo recedunt, tanto ab invicem distant, et quanto plus accedunt ad punctum, minus distant. Et cum dicitur quod attingentia concipitur ut habitudo, conceditur. Sed cum ulterius dicitur quod habitudo multiplicatur ratione extremorum, istud fuit sæpe negatum. Aliquid enim potest referri unica relatione secundum numerum, ad multos terminos; sicut pater eadem paternitate ad multos filios. Relatio enim non multiplicatur, nisi multiplicata materia ejus in subjecto, scilicet multiplicato fundamento. Et quia puncta centri per idem fundamentum fundant præsentiam ad omnia puncta circumferentiæ, sed non econtra, ideo attingentia vel præsentia, ex parte ejus, est unica; sed ex parte punctorum circumferentiæ, est multiplex. Idem dico de præsentialitate animæ ad multa membra; et Dei ad omnes partes temporis. Illa enim præsentia, ex parte Dei, non fundatur in diversis partibus æternitatis, sed in tota æternitate. Vel potest dici quod si attingentia nominet habitudinem, tunc concedi potest quod illa attingentia est multiplex, secundum multiplices attingentias ex parte creaturarum coopposita attingentiis ex parte Dei. Tunc, cum quæritur : an quælibet pars illius attingentiæ, ex parte Dei sit permanens; — dico quod non sic permanet quod sit in diversis temporibus. Attingentia enim qua attingitur dies ista, non erit cras, nec fuit heri; sed dicitur tamen permanens, respectu fundamenti sui; quia totam æternitatem concomitatur et non partem ejus; et sic ejus permanentia attenditur non ex parte temporis, sed æternitatis. Nec sequitur quod Deus attingat successive, ex parte sui, sed quod attingit successiva et per attingentias successivas, ex parte termini, non autem ex parte fundamenti.

Ad duodecimum dico quod coexsistentia Antichristi ad Deum, est habitudo realis, et mensuratur eadem mensura qua Antichristus, scilicet tempore, tanquam mensura adæquata et propria, sed æternitate tanquam mensura superexcedente. Si autem loquamur de coexsistentia Dei ad Antichristum, quæ est habitudo seu respectus rationis; — dico etiam quod proprie non habet mensuram; sed, si habet, dico quod eadem mensura mensuratur, qua coexsistentia alia sibi opposita, scilicet Antichristi ad Deum. Et cum dicit arguens quod illud quod futurum est, non est actu, etc.; — dico quod illud quod futurum est, non est actu, per comparationem ad mensuram cui illud dicitur futurum. Et ideo dico quod nec Antichristus, nec habitudo ejus ad Deum, nec tempus mensurans illa, sunt actualiter, pro ista mensura qua loquimur nunc, sed potius futura sunt, respectu hujus mensuræ; sed tamen omnia illa, per comparationem ad Deum, sunt actu præsentia, et nullo modo futura, et pro illa mensura est Deo præsens Antichristus, et non pro ista.

Ad decimumtertium negatur minor. Dico enim quod passiva creatio Antichristi est Deo præsens et actualiter conjuncta virtuti creativæ Dei, non in mensura qua loquimur, sed in alia, quæ est post istam. Et cum infertur : ergo Deus creat Antichristum, — negatur consequentia; quia istud verbum, creat, cum sit præsentis temporis, connotat tempus præsens, scilicet in quo est prolatio proferentis illam orationem. Si autem abstraheret a tali connotatione, utique posset concedi quod Deus actu creat animam Antichristi; non tamen in tempore quo loquimur, sed in alio. Dicit enim sanctus Thomas, ut supra allegavi, quod, demonstrato uno futuro quod Deus videt, potius diceretur quod Deus videt Petrum currere, quam quod videat eum cursurum esse. Ita haberet in proposito dicere quod per com-

parationem ad Deum, potius diceretur quod in tali tempore Antichristum creat, quam quod in illo creabit, nisi per comparationem ad nos, quibus illud tempus est futurum.

Sed forte dicet aliquis, *primo*, quod ex prædictis videtur innui, quod quælibet pars temporis in se sit actualiter, et æque actu, sicut tempus Antichristi vel Adæ; sicut Joannes de Podiomicis; licet una illarum, per comparationem ad aliam, dicatur non esse, sed fuisse, ut tempus Adæ; vel non esse, sed futura esse, sicut tempus Antichristi; quod videtur inconveniens.

Secundo posset aliquis dicere quod, secundum dicta, non apparet quomodo una pars temporis sit prior, alia posterior, cum quælibet, in se considerata, sit actu præsens alicui tertio; quæ enim sunt simul respectu tertii, sunt simul inter se.

Ad ista diceretur, tenendo viam prædictam, quam tamen non assero :

Ad primum quidem, negatur consequentia. Dico enim quod Antichristus, in se, non est, nec tempus ejus est, si ly *est* connotet tempus in quo præsentialiter loquimur; nec istud sequitur ex prædictis. Dico tamen quod, per comparationem ad Deum a quo actualiter attingitur, et sublata connotatione prædicta, æque actu est una sicut alia. Sed imaginatio decipit nos. Quandocumque enim dicimus, Hoc est, semper intelligimus quod, pro ista mensura qua loquimur, illud de quo loquimur, sit.

Ad secundum dico quod prioritas et posterioritas in tempore, sequuntur prius et posterius in motu; et prius et posterius in motu, causantur ex priori et posteriori magnitudinis, ut dicitur quarto (t. c. 99) et sexto *Physicorum*. Dico igitur quod una pars temporis est alia parte temporis prior, quia mensurat motum factum in prima parte magnitudinis, et alia ultimam vel mediam; secundum tamen partes temporis, in respectu Dei, non se habet ut prior et posterior. Nec sequitur : istæ partes temporis coexsistunt simul, respectu Dei; ergo, et ad invicem; sicut nec sequitur : caput est præsens animæ, et pes similiter; igitur pes et caput sunt ad invicem præsentia.

Ad decimumquartum dico quod solum concludit quod præsentialitas Dei ad creaturam, et econtra, non sit æterna; quod concedimus. Sed non probat quin attingat totam æternitatem. Æternum enim est solum illud quod est immutabile, et non incœpit in aliqua mensura; cujusmodi est solus Deus. Sed omne illud potest dici competere Deo ab æterno, quod competit ei in tota æternitate; cujusmodi est illa denominatio; Deus enim in tota sua æternitate habet illam præsentialitatem ad creaturam temporalem, et creatura temporalis ad totam æternitatem. Et ideo, ad istum sensum, conceditur quod iste respectus convenit Deo æternaliter, licet non omni tempore sibi conveniat, nec in omni mensura possibili. — Et si dicatur quod secundum hoc, nullus respectus Dei ad creaturam erit temporalis, immo quilibet conveniet ei æternaliter, scilicet in tota sua æternitate, eo modo quo dictum fuit de respectu præsentialitatis, etc.; — dico quod multi respectus, tam iste de quo loquimur, quam alii, dicuntur Deo convenire ex tempore, respectu nostri et aliorum temporalium, quia scilicet non conveniunt Deo pro qualibet parte temporis, sed solum pro aliqua, ut : respectus divini refugii, salvatoris, et coexsistentis, vel præsentis; isti enim omnes dicuntur ei convenire ex tempore, quia non conveniunt ei in omni mensura imaginabili successiva. Sed omnes isti respectus possunt ad alium intellectum convenire illi ab æterno, scilicet quia eidem in tota sua æternitate conveniunt. Ipse enim, non in aliqua parte æternitatis, sed in tota sua æternitate est præsens omni tempori, et Dominus creaturæ; licet enim (α) in tempore cœperit esse Dominus et præsens, non tamen in æternitate. Illi autem respectus qui conveniunt Deo, et pro omni mensura imaginabili successiva, et pro tota æternitate, cujusmodi sunt respectus ideales, secundum communem modum loquendi, solum dicuntur ei ab æterno, et non ex tempore, convenire.

Ad decimumquintum negatur minor. Si enim ly *exsistere* connotat tempus quo ista comparatio formatur, tunc Antichristus, vel aliud futurum, nullo modo exsistit, nec per comparationem ad tempus in quo sumus. Sed per comparationem ad Deum, et sublata illa connotatione, ita quod solum dicat tempus alicui præsens, et non nobis, sic conceditur quod Antichristus exsistit : quia scilicet in tempore præsenti toti æternitati vel futuro nobis. — De his autem nihil omnino assero quæ prædixi, sed videtur mihi fuisse illa mens sancti Thomæ.

Et ista sufficiant de quæstione.

DISTINCTIO XXXVII.

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS SIT UBIQUE

CIRCA trigesimamseptimam distinctionem quæritur : Utrum Deus sit ubique.

Et arguitur quod non. Deus non est in loco; igitur non est ubique. Antecedens patet. Nam, secundum Boetium, *de Hebdomadibus : Communis animi conceptio, apud sapientes, est incorporalia non esse in loco*. Consequentia bona est.

(α) *enim*. — Om. Pr.

In oppositum, arguitur per illud quod habetur Hieremiæ 23 (v. 24) : *Cœlum et terram ego impleo.*

In ista quæstione erunt duo articuli. In primo, ponentur conclusiones. In secundo, movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : **Quod Deus est in omnibus creaturis, non sicut pars essentiæ, vel accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit.**

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 8, art. 1, sic dicens : « Deus est in rebus omnibus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod agit, et sua virtute illud contingere; unde, in 7. *Physicorum* (t. c. 10), probatur quod movens et motum oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut igniri est proprius effectus ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primo esse incipiunt, sed quamdiu in esse conservantur; sicut lumen in aere causatur a sole, quamdiu aer illuminatus manet. Quamdiu igitur res habet esse, oportet quod Deus assistat ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius inest omnibus, cum sit formale omnium quæ in rebus exsistunt. Oportet ergo (α) quod Deus sit in omnibus rebus, et intime. » — Hæc ille.

Item, 3. *Contra Gentiles*, cap. 68, sic arguit : « Necesse est ut causa agens sit simul cum suo effectu proximo et immediato. In qualibet autem re, est aliquis effectus proximus et immediatus ipsius Dei. Ostensum est enim, in secundo, quod solus Deus potest creare. In qualibet autem re, est aliquid quod per creationem causatur : in rebus quidem corporalibus, materia prima; in rebus autem incorporeis, simplices earum essentiæ, ut apparet ex his quæ in secundo sunt determinata. Oportet igitur Deum simul adesse in omnibus rebus; præsertim cum ea quæ de non esse ad esse produxit, continue et semper in esse conservet, ut ostensum est. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est **quod Deus est ubique, non solum sicut in omni re, sed modo speciali est in omni loco.**

Istam probat, 1 p., q. 8, art. 2 : « Cum, inquit, locus sit quædam res, esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter : vel per modum aliarum rerum, id est, sicut aliquid dicitur esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, quo modo sunt locata in loco. Utroque autem modo, Deus, secundum aliquid, est in omni loco; quod est esse ubique. Primo quidem, sicut est in omnibus rebus ut dans eis esse et virtutem et operationem, sic etiam est in omni loco ut dans virtutem locativam. Item : locata sunt in loco in quantum replent locum; et Deus omnem locum replet. Non sicut corpora : corpus enim dicitur occupare locum in quantum non compatitur aliud corpus secum; sed (α) per hoc quod Deus est in aliquo loco, non excluditur (β) quin alia sint ibi; immo per hoc replet omnia loca, quod (γ) dat esse omnibus locatis quæ replent loca. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est **quod Deus generaliter est in omni re triplici modo, scilicet : per præsentiam, per essentiam, per potentiam; licet aliquibus specialibus modis sit in aliquibus creaturis.**

Istam conclusionem ponit ibidem, art. 3, dicens sic : « Deus dicitur esse in aliqua re dupliciter. Uno modo, per modum causæ agentis; et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso. Alio modo, sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo, Deus est specialiter in rationali (δ) creatura, quæ cognoscit et diligit ipsum actu vel habitu; et quia hoc habet rationalis creatura per gratiam, immo dicitur hoc modo esse in sanctis per gratiam. In rebus vero aliis ab ipso creatis, quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse per potentiam suam in toto regno suo, licet non sit ubique præsens. Per præsentiam vero suam, dicitur aliquid esse in omnibus quæ sunt in prospectu illius; sicut omnia quæ sunt in aliqua domo, dicuntur alicui præsentia, qui tamen non est secundum suam substantiam nisi in aliqua parte domus. Secundum vero substantiam vel essentiam dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur. Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta esse spiritualia et incorruptibilia; visibilia vero et cor-

(α) *ergo.* — Om. Pr.

(α) *sed.* — *et* Pr.
(β) *non excluditur.* — Om. Pr.
(γ) *quod.* — *qui* Pr.
(δ) *rationali.* — *omni* Pr.

ruptibilia dixerunt esse subjecta potestati contrarii principii. Et ideo contra hoc oportet dicere quod Deus sit in omnibus per potentiam suam. — Fuerunt vero alii, qui, licet crederent omnia subjecta esse divinæ potestati, tamen divinam providentiam usque ad hæc inferiora non extendebant; ex quorum persona dicitur, Job, 22 (v. 14) : *Circa cardines cœli versatur, nec nostra considerat*. Et ideo contra hoc oportet dicere quod est in omnibus per suam præsentiam. — Fuerunt vero alii, qui, licet dicerent omnia spectare ad divinam providentiam, tamen posuerunt omnia non immediate a Deo creata esse, sed quod immediate creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Sed contra hoc oportet dicere quod sit in omnibus per essentiam. Sic igitur est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est autem in omnibus per præsentiam, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis ejus; est autem in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi. » — Hæc ille.

Easdem conclusiones ponit, 1. *Sentent.*, distinctione præsenti.

Et sic est finis primi articuli.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Quantum ad secundum articulum, arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 37, q. 1, art. 1), quod media istarum conclusionum inefficacia sunt. Non enim, inquit, operatio Dei quæ attingit continue intima rei cujuslibet creatæ, sufficienter probat quod Deus sit in omnibus rebus. Quod probat

Primo sic. Agens, quanto perfectius est, tanto magis potest agere in aliquod distans a forma per quam agit. Quod patet de sole, qui, non mediante radio, sed immediate, per formam suam, producit formas substantiales in materiis dispositis per calorem mediantibus radiis generatum. Licet enim alteratio fiat mediante radio, tamen introductio formæ substantialis fit immediate a forma solis; alioquin effectus æquivocus, esset nobilior sua causa. Sed manifestum est quod Deus est agens perfectissimum. Poterit ergo agere distantem effectum; et ita non probatur quod Deus sit in rebus, quamvis conservando continue operetur in eis. — Et si dicatur quod radius immediate inducit formam substantialem, tamen in virtute solis; — non valet quidem. Quia : vel virtus illa est accidens exsistens in radio, et tunc remanet quod nec radius, nec illa virtus poterit inducere formam substantialem, quæ nobilior est illis; vel virtus illa erit ipsamet forma solis, et tunc habetur intentum, quod operatur ubi præsens non est.

Secundo. Quidquid perfectionis attribuitur soli, multo fortius debet Deo attribui. Sed attribuitur soli operari ubi non est, nec per se, nec per aliquod medium. Dicimus enim quod homo et sol generant hominem; et tamen multi generantur, sole in alio hemisphærio exsistente. Similiter etiam in terræ visceribus generantur ferrum et aurum et alia mineralia, ad quæ radius solis non penetrat, nec etiam calor in superficie terræ ex reverberatione generatus; talis enim calor non penetrat usque in tantam distantiam, in quanta reperiuntur mineralia. Igitur et Deus poterit operari ubi non est.

Tertio. Omnipotens, suo velle causat quidquid vult. Sed ad hoc quod velit, non oportet ipsum esse conjunctum illi quod vult. Igitur illud volitum, erit causatum et productum, absque hoc quod sit in eo omnipotens, qualis est Deus.

Quarto. Prius potest separari a posteriori. Sed præsentialitas per operationem et potentiam, prior est conjunctione sive præsentialitate divinæ essentiæ cum rebus. Quod patet. Tum quia extra mundum Deus potest operari; tamen extra mundum ejus essentia non est. Tum quia creatura, ordine naturæ, oportet quod prius sit, quam essentia sit sibi præsens; non est autem, in illo priori, creatura, nisi per operationem Dei et actionem ejus; et per consequens, actio præcedit præsentialitatem essentiæ divinæ cum rebus. Igitur non oportet essentiam esse præsentem, quia intime operatur.

Quinto. Non est propter operationem attribuendum Deo quod philosophi negaverunt. Sed philosophi posuerunt duas intelligentias motrices cujuslibet orbis; et unam quidem posuerunt in determinata parte orbis, scilicet in oriente; alteram vero, quæ erat infinitæ virtutis, secundum eos (erat enim primum principium et Deus), non posuerunt in aliquo loco vel situ. Ergo non est verum quod agens et movens sit necessitate in moto.

Sexto. Impossibile est intelligere transitum de contradictorio in contradictorium, nisi facta mutatione circa aliquid. Sed constat quod Deus intelligitur de non præsente fieri præsens creaturæ quæ de novo fit; sic autem non est propter transmutationem factam in se, sed potius propter productionem creaturæ. Ergo productio creaturæ præintelligitur præsentialitati divinæ essentiæ cum eadem creatura; et per consequens, non est formalis ratio illius præsentialitatis.

Septimo. Illa propositio septimi *Physicorum*, quod movens et motum sunt simul, intelligitur in corporibus quæ conjunguntur per contractum qualitatum activarum et passivarum; non enim oportet

quod unum sit in alio per essentiam, quamvis per qualitates se contingant. Sed nos loquimur hic de præsentialitate per essentiam; inquirimus enim quomodo Dei essentia est in rebus. Igitur illa auctoritas non est ad propositum, nec probat intentum.

Octavo. Quod aliquod agens naturale non possit agere in aliquod distans, nisi prius agat in medium, potest esse duplex ratio. Prima quidem, ordo potentiarum. Et propter hoc, forma substantialis solis (α) non potest immediate attingere ad formarum substantialium productionem vel introductionem, nisi prius lux solaris alteret irradiando; nec tamen forma substantialis agit in medium, illa (β) actione qua agit in distans, ubi generat mineralia et plantas; nec tamen potest ibi generare immediate, nisi prius radius diffundatur, propter ordinem potentiarum; sicut nec voluntas potest exire in actum, nisi prius intellectus sit in actu suo. Secunda ratio potest esse imperfectio potentiæ activæ, quæ procedit de necessitate de imperfecto ad perfectum; propter quod oportet quod agens naturale prius agat in medium, quam attingat passum quod distat. Si ergo tollantur hæc duo, scilicet ordo et imperfectio, ab aliqua potentia, tunc non apparet quare non possit operari ubi præsentialiter non exsistit. Sed manifestum est quod hæc duo tolluntur ab omnipotentia Dei. Ergo Deus potest agere ubi præsentialiter non exsistit. — Hæc Scotus.

II. Argumentum Aureoli. — Secundo loco arguit Aureolus (ibid., art. 2), quod operatio non arguit demonstrative virtutem operativam esse præsentem, vel habere simultatem, aut coexsistentiam, aut præsentialitatem positivam cum operatione vel operato, sic : Operatio, quantumcumque sit situata, non arguit operantem virtutem esse corpoream vel situatam; alioquin sequeretur quod motus non possit esse a virtute abstracta; cujus oppositum demonstratur, 8. *Physicorum* (t. c. 86). Sed si operatio exsistens in corpore argueret virtutem moventem esse illi corpori coexsistentem, et simultanee præsentem, utpote interius exsistentem, necessario argueret virtutem illam esse situatam; cum pateat ex terminis, quod interius exsistere, vel esse simultanee præsens in esse formali, non sit aliud quam in eodem situ esse. Ergo operatio manens in corpore, non arguit virtutem operantem esse intimam illi corpori, vel simultanee præsentem. Immo stant simul ista duo, scilicet : quod ista virtus sit penitus abstracta, sic quod nec sit intra corpus, nec extra; et quod immediate profluat motio corporis ab eadem. Talis enim intimatio, aut insistentia, omni abstracto a situ repugnat. — Sed forte dicetur, inquit, quod præsentialitas non est aliquid situale, licet intimitas sit aliquid pertinens ad situm; et ideo præsentialitas cujuslibet partis corporis probari potest de illa virtute abstracta, ex vi operationis; fundabitur enim non super situm, sed super esse et realitate illius virtutis abstractæ. Non solum enim situatum situato videtur esse præsens; immo, et abstractum abstracto; et quælibet res, ex eo quod res, videtur possibilis esse præsens alteri rei, juxta illud Commentatoris, 8. *Physicorum*, comm. 84, qui dicit quod « appropinquationem ad motorem debemus intelligere secundum esse, et non secundum locum »; et eodem modo videtur posse dici de præsentialitate. Si utique sic dicatur, — non valet. Quia certum est quod præsentialitas est relatio situalis; unde duo abstracta non possunt apprehendi ut mutuo præsentia. Quod patet : quia non est aliud præsentialitas quam appropinquitas sine medio; sicut ejus oppositum, scilicet absentia, non est aliud quam elongatio quædam et interjacens distantia; unde, cum destructa tota machina corporali, nullus possit nisi phantastice apprehendere quod angeli a se distent, vel sint elongati et absentes, sic nec potest apprehendere quod sint propinqui vel præsentes. Et patet quod Commentator utitur verbo appropinquationis, quod exprimit relationem situalem; et ideo non accipit propinquitatem positive, sed privative, pro non distantia. — Hæc ille.

(α) *solis*. — Om. Pr.
(β) *in medium, illa*. — *immediate aliqua* Pr.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit (ibid., art. 3), dicens quod tripliciter deficit.

Primo, quantum ad hoc quod dicit Deum per gratiam esse in rebus, sicut objectum in operante.

Primo. Quia, si hoc esset verum, non esset actu in illis qui actualiter ipsum non diligunt aut cognoscunt, sed tantum in habitu; cum non actualiter objiceretur eorum intellectui aut voluntati. Sed Augustinus dicit, in libro *de Præsentia Dei, ad Dardanum* (cap. 6), quod Deus habitator est quorumdam non cognoscentium eum, utpote parvulorum, et non solum in potentia vel habitu, immo in actu; sunt enim actualiter templum Dei. Igitur iste modus essendi per gratiam, non dicitur secundum quod objectum est in cognoscente vel diligente.

Secundo ad idem. In solis bonis et sanctis dicitur Deus esse per gratiam, secundum Augustinum. Sed per modum objecti cogniti, est in multis non sanctis. Igitur idem quod prius.

Tertio. Augustinus (lib. *de Origine animæ*) dicit quod anima, cum in singulis partibus corporis adsit tota simul, in aliis tamen intensius, in aliis vero remissius operatur. Et Magister, in præsenti distinctione, cap. 2, ait quod similiter Deus, cum (α)

(α) *cum*. — Om. Pr.

sit in omnibus essentialiter totus, singulariter tamen dicitur esse in sanctis, quia in illis plenius et intensius operatur. Ergo non est Deus per modum objecti cogniti, sed potius per modum specialiter operantis, ubi exsistit per gratiam.

Secundo dicit quod deficit quantum ad assignationem præsentiæ.

Primo. Tum quia res creatæ non sunt præsentes divino intuitui objective et terminative; est enim sola essentia ejus sibi præsens illo modo, qua præsente exsistente, omnis creatura æquivalenter, immo eminenter, est sibi præsens.

Secundo. Tum quia, si præsentialitas illa referatur ad esse cognitum, sequitur quod divina essentia non solum est in rebus per præsentiam, immo quod Deus est in sua essentia, cum sit sibi cognita; quod tamen nullus concedit.

Tertio. Tum quia secundum esse cognitum, objectum dicitur esse per præsentiam in cognoscente, et non e converso; et sic Deus non erit in rebus per præsentiam, sed potius res in Deo. Unde patet quod præsentialitas, secundum quam Deus est in rebus, non debet (α) accipi pro præsentia intuitus seu conspectus; tunc enim improprie diceretur Deus per præsentiam in rebus, sed res dicerentur esse in ejus præsentia et aspectu.

Tertio dicit quod deficit quantum ad illum modum essendi qui est per potentiam, sicut rex in regno. Talis enim modus est metaphoricus et abusivus. Non enim proprie dicitur rex in regno esse per potentiam, quia talis potentia non arguit regem immediate; sed per aliquem consecutorem mandati regii; non quod sit ibi vere potentia regis, nisi quia apprehenditur a subditis voluntas regia, et obligatio cujuslibet subjecti, et concordia ad exsequendum (β); et ita non est ibi potentia regis, nisi secundum esse rationis, quia quidam respectus, et quædam habitudo apprehensa. Non sic autem dici potest quod Deus per potentiam metaphorice sit in rebus.

Quarto dicit illam deficere quantum ad modum quo Deus est in rebus per essentiam. Adesse, inquit, in omnibus rebus ut causa essendi, est adesse secundum potentiam et virtutem. Sed iste modus potentiæ, distinguitur a modo quo Deus est in rebus per essentiam. Igitur non bene assignatur iste modus, scilicet quod Deum esse per essentiam in rebus, sit adesse omnibus sicut causa essendi. — Hæc Aureolus.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad ista argumenta dicitur. Et primo, ad illa quæ sunt contra primam conclusionem.

Ad primum quidem, respondet in plerisque locis sanctus Thomas, præsertim, 1. *Sentent.*, præsenti distinctione, q. 1, art. 1, ad 2um : « Illud, inquit, quod agit per suam absentiam, non est causa proxima ejus quod fit, sed remota. Virtus enim solis imprimitur primo in corpore sibi conjuncto, et sic deinceps, usque ad ultimum. Et hæc virtus est lumen ejus, per quod agit in istis inferioribus, ut dicit Avicenna. Deus autem immediate in omnibus operatur; unde oportet quod in omnibus sit. » — Hæc ille. — Item, 1 p., q. 8, art. 1, ad 3um, dicit quod « nullius agentis, quantumcumque virtuosi, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud agit per media. Hoc autem ad maximam Dei virtutem pertinet, quod immediate in omnibus agit. Et ita nihil est distans ab eo, quasi in se Deum non habeat ». — Hæc ille.

Et cum dicit arguens, quod accidens non potest inducere formam substantialem, cum sit nobilior accidente; — negatur illud. Non enim oportet quod agens instrumentale, cujusmodi est lux vel lumen, sit nobilius effectu producto; sed sufficit quod principale agens sit nobilius effectu producto. Unde sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles,* cap. 69, dicit : « Quod agit in virtute alterius, producit effectum similem, non sibi tantum, sed magis ei in cujus virtute agit; sicut ex actione instrumenti, fit in artificiato similitudo artis. Ex quo sequitur quod ex actione formarum accidentalium producuntur formæ substantiales, in quantum agunt instrumentaliter, in virtute substantialium formarum. » — Hæc ille, in forma. — Item, *de Veritate,* q. 27, art. 4, dicit quod « instrumentum habet duas operationes : unam quæ competit ei secundum formam propriam (α); aliam, secundum quod est motum a principali agente, quæ transcendit virtutem propriæ formæ ». Idem ponit, 2. *Contra Gentiles,* cap. 21; et exemplificat de calore, qui generat carnem dissolvendo et digerendo, in virtute animæ, quæ est principale agens. Idem ponit, *de Potentia Dei,* q. 6, art. 3 : « Corpus, inquit, cœleste aliquem effectum habet ex virtute substantiæ spiritualis moventis, sicut quod est causa vitæ, ut patet in animalibus ex putrefactione generatis; et calor, in quantum est instrumentum animæ vegetabilis, agit ad speciem carnis. » Et sæpissime ponit talia exempla : sicut, 1 p., q. 118, art. 1; et 4. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 4, qla 1. Et 3 p., q. 62, art. 1, dicit : « Duplex est causa agens, scilicet : principalis, et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus; sicut ignis calore suo calefacit. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum quo

(α) *debet.* — *dicitur* Pr.
(β) *exsequendum.* — *excedendum* Pr.

(α) *propriam.* — Om. Pr.

movetur a principali agente; unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti; sicut lectus non assimilatur securi, sed arti, quæ est in mente artificis. » — Hæc ille. — Ita dico in proposito. Vel potest dici quod lux, vel lumen, non producit formam substantialem; sed substantia, cui inhæret lumen. Unde, cum aer, vel aliud corpus, recipit lumen a sole, potest agere, non solum in virtute propria, sed in virtute solis, cujus virtutem recipit, scilicet lumen; ita quod sol erit agens principale, sed corpus ab eo illuminatum, erit agens instrumentale. Non enim dico quod lumen sit quod inducit formam substantialem; sed est quo subjectum ejus inducit formam substantialem.

Ad secundum negatur minor. Et ad probationem, dico quod, licet aliquid generetur, sole exsistente in alio hemisphærio, non tamen sequitur quod sol non agat mediate ad ejus productionem : nam virtus ejus recepta est in hemisphærio a quo recessit, et ibi conservatur, eo recedente; scilicet lumen, vel calor in aere, vel etiam stellæ, quæ a sole in uno hemisphærio exsistente virtutem accipiunt, et in hemisphærium aliud influunt, a quo sol recessit. — Cum etiam dicit de mineralibus, etc.; — dico quod sol transit per medium in viscera terræ, vel lumen, vel calorem, vel aliquam aliam qualitatem. Immo, secundum multos solemnes philosophos, omnes planetæ dirigunt virtutes suas usque ad centrum terræ. Et propter hoc, antiqui vocabant centrum terræ *synodum deorum;* quia ibi congregabantur influentiæ omnium planetarum, sicut recitat Dominus Albertus, in commento *de Causis*.

Ad tertium dico quod, licet divinum velle sit causativum, nec sit conjunctum secundum situalem commensurationem cuicumque volito; tamen, si per illud velle aliquid producatur, oportet quod inter velle et volitum, sit contactus virtutis. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 68, res incorporea dicitur esse in aliquo secundum contactum virtutis, sicut corpus est in loco per contactum quantitatis dimensivæ.

Ad quartum conceditur major, si intelligatur de priori secundum tempus aut mensuram, non autem de priori secundum naturam aut rationem, præsertim quando inter prius et posterius non est realis distinctio. Hujusmodi autem est in proposito. Nam præsentialitas per operationem et contactum virtutis divinæ, non est distincta realiter a præsentialitate essentiæ divinæ in rebus, sed solum secundum rationem intelligendi : nam Dei essentia est in rebus per contactum virtutis, qui est operatio vel habitudo consequens operationem; ita quod eadem præsentialitas, scilicet per operationem in rebus, et præsentialitas per essentiam in rebus, est eadem habitudo fundata in operatione divina vel in contactu divinæ virtutis, et terminata ad creaturas, vel econtra. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 2, art. 3, ad 3um, dicit : « Cum dicitur Deum esse in rebus, importatur relatio Dei ad creaturas, secundum egressum divinæ operationis in eas. » Et in principali responsione dicit idem. — Et cum dicit arguens oppositum, probando quod Deus potest operari extra mundum ubi non est; — dico quod sicut non est ibi, ita nec ibi operatur. Sed impossibile est eum ibidem operari, nisi simul esset ibi et operaretur ibi. In eodem enim instanti in quo ibi esset, ibi operaretur, et econtra; sicut in eodem in quo potest operari, potest ibi esse. — Cum ulterius dicit quod creatura ordine naturæ prius est, etc.; — dico quod licet exsistentia creaturæ sit prior illa præsentialitate, sicut fundamentum relatione quam fundat, tamen illa prioritas non exigit aliqua signa aut instantia in re, quorum unum correspondeat uni, et aliud alteri, sed solum instantia secundum rationem, ita ut prius intelligatur res esse quam præsens esse. Sed hoc non concludit aliquam separationem realem possibilem inter prius et posterius.

Ad quintum dico quod aliqui philosophi negaverunt substantias separatas esse in loco, quia ipsi negabant eas immediate agere in corpora; fides autem ponit oppositum. Hanc solutionem ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 37, q. 3, art. 1, in corpore, et in solutione ad ultimum.

Ad sextum conceditur gratis quod productio creaturæ præintelligitur præsentialitati divinæ essentiæ cum creatura. Primo enim intelligimus divinam actionem terminari ad creaturam; et post, habitudinem, producens et productum, conservans et conservatum. Negatur tamen ulterior consequentia facta, scilicet : operatio divina præintelligitur tali præsentialitati; ergo non est ratio illius fundativa.

Ad septimum dicendum quod illa propositio intelligitur generaliter de omni movente, respectu sui moti : quia non solum est contactus quantitatum dimensivarum, nec solum qualitatum activarum et passivarum; immo est alius. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 56 : « Est, inquit, quidam modus contactus, quo substantia intellectualis potest uniri corpori. Corpora enim naturalia, tangendo (α) se alterant; et sic ad invicem uniuntur, non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formæ, dum alterans formam suam imprimit in alteratum. Et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat in omnibus mutuum esse contactum; si tamen attendatur quantum ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum, et aliqua tacta tantum. Corpora enim cœlestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, in quantum ea alterant; non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua tangentia, quæ in quantitatis ultimis non se

---

(α) *tangendo.* — *agendo* Pr.

tangant, dicentur nihilominus tangere, in quantum agunt; secundum quem modum dicimus quod contristans tangit nos. Hoc igitur modo tangendi, possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum; agunt enim substantiæ intellectuales in corpora, et movent ea, cum sint immateriales, et magis in actu exsistentes. Hic autem tactus non est tactus quantitatis, sed virtutis. Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus : — Primo, quia, hoc tactu, quod est indivisibile potest tangere divisibile; quod in tactu corporeo non potest accidere; nam puncto non potest tangi nisi divisibile; substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem, in quantum agit in eam. Alio enim modo est punctum indivisibile, et substantia intellectualis : punctus quidem, sicut quantitatis terminus, et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest; substantia autem intellectualis, quasi extra genus quantitatis exsistens; unde non determinatur ei aliquod indivisibile quantitatis ad tangendum. — Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima; tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur, sicut patitur et movetur; hoc autem fit secundum quod est in potentia; potentia autem est secundum totum, et non secundum ultima totius; unde totum tangitur. — Ex quo patet tertia differentia : quia, in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet tangens esse extrinsecum ei quod tangitur, et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo; tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra illud quod tangitur, et incedentem per ipsam absque impedimento. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo movens incorporeum perfectius tangit suum mobile, quam agens corporale; et perfectius ei adest, et præsens, et intimum est. Ex quo sequitur quod illa propositio septimi *Physicorum* non impertinenter ad propositum allegatur.

Ad octavum dicitur quod major est insufficiens. Non solum enim propter ordinem potentiarum, aut imperfectionem, est quod agens non possit agere in distans, nisi prius agat in medium. Sed est alia ratio : quia agens scilicet est quodammodo actus ipsius passi, et passum est quodammodo in potentia ad agens; actus autem et potentia de sua ratione sunt indistantes. Et sic patet quid dicendum.

II. Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum Aureoli contra eamdem conclusionem respondendo, negatur minor. Non enim verum est, nec patet ex terminis, quod idem sit præsens esse et simul exsistere, vel intra aliquid esse et in eodem situ situaliter esse. Nec præsentialitas est ratio situalis, nisi loquamur de præsentia, aut coexsistentia, aut intimitate, aut simultate dimensiva, quam consequitur situs; non autem loquendo de præsentia, aut simultate, vel contactu virtutis, quam solum in proposito ponimus. — Et ad illud quod additur in argumento, quod duo angeli, destructa tota machina corporali, etc.; — dico quod ipsi non distarent distantia quantitatis dimensivæ, nec essent proximi per eumdem modum; sed tamen, si unus ageret in alium, illuminando eum, vel aliter, dico quod ibi esset præsentia, immo contactus virtutis; nec est istud phantasticum, sed reale.

Et quia ipse Aureolus (dist. 37, q. 1, art. 1) inquirit de ista præsentialitate Dei ad creaturam, et de insistentia, ibi ponam hæc argumenta ejus. Probat enim quod illa præsentialitas non est relatio positiva, scilicet relatio simultatis divinæ essentiæ cum creatura; cum tamen superius oppositum dictum sit per me, in responsione ad quartum. Arguit igitur

Primo sic. Impossibile est concipere simultatem inter aliqua, quin concipiatur aliquod fundamentum in quo sunt simul : ut ea quæ sunt simul in tempore, vel situ, vel spatio, vel in aliquo alio. Sed realitas divinitatis et creaturæ non sunt simul in aliquo. Non enim sunt simul in tempore, ut probatum est alias; nec in situ, cum Deus abstrahat ab omni situ; nec in loco, eadem ratione; nec possunt dici simul in aliquo alio. Igitur talis præsentia non est relatio simultatis.

Secundo. Impossibile est Deum, aut aliquam rem, concipi ut simul exsistentem cum alia, nisi quatenus intelligitur ibi esse ubi est alia; et per consequens, præsentialitas et simultas supponit quod utrumque habeat ibi esse vel hic, et sic quod utrumque sit subjectum situs vel ubi. Unde præsentialitas et simultas non potest intelligi nisi inter duo situata, quorum quodlibet sit hic, et quia in eodem hic dicuntur simul esse vel esse præsentia mutuo. Unde simultas non facit aliquid esse in loco, sed supponit esse in loco. Sed manifestum est quod Deus non est subjectum situs, alioquin seipso locaretur et situaretur. Ergo non potest dici quod præsentialitas ejus ad creaturam sit relatio simultatis, cum illa situm supponat.

Tertio. Si concipitur coexsistentia, aut præsentia, aut simultas inter Deum et creaturas, quasi relatio media : aut ista relatio coexsistentiæ in creatura fundatur super ipsam absolute, ut res est; et hoc non. Quia simultas fundata super re aliqua ut res est, facit tantum illam esse simul in essendo rem; non enim est aliud tale coexsistere, quam utrumque rem esse; hoc autem non sufficit ad præsentialitatem, secundum quam dicimus quod Deus est præsens creaturis; talis namque simultas est inter ea quæ sunt in oriente et occidente, aut quæ maxime distant, cum quodlibet eorum sit res. Nec potest dici quod fundatur super rem ut situata est : quia simultas non fundatur in creaturis in quantum situatæ sunt,

nisi in ordine ad aliquid aliud quod sit situatum; cujusmodi non est Deus. Igitur non potest poni talis præsentialitas simultatis inter Deum et creaturam. *Quarto.* Omne quod intelligitur ut abstractum in seipso ab omni termino intra quem sit et extra quem non sit, ita quod caret hujusmodi terminis et omni intra vel extra in sua realitate, nec aliter concipitur nisi sub ratione mere quidditativa, per necessitatem abstrahit ab omni simultate ad aliquid situatum; nam talis simultas daret sibi quod conciperetur cum quodam extra vel intra; unde conciperetur ut intra rem, et non extra. Sed manifestum est quod Deus abstrahit simpliciter ab hujusmodi, sicut ratio rosæ simpliciter sumptæ. Igitur non potest concipi cum tali simultate vel coexsistentia ad rem situatam. — Hæc ille.

Ad primum istorum, dicitur quod ista relatio simultatis, seu præsentiæ Dei ad creaturam, non fundatur in unitate loci, aut temporis, aut situs. Sed ex parte creaturæ, fundatur in creari, vel conservari, vel quomodolibet aliter operari a Deo; sicut et tangi a divina virtute. Ex parte autem Dei, fundatur super agere, vel creare, aut conservare; sicut et ipsum tangere divinæ virtutis, vel potius relatio quam importat ly *tangere;* dicit enim attingentiam actionis divinæ super creaturam. Unde sanctus Thomas, præsenti distinctione, q. 2, art. 3, dicit : « Cum dicitur Deus esse ubique, importatur quædam relatio Dei ad creaturas, fundata super aliquam operationem in creaturas procedentem. » Per istud autem tangi et tangere, Deus et creatura simul sunt. Immo, illa simultas, et præsentia, et coexsistentia, non aliud est quam quod ille contactus, active sumptus ex parte Dei, vel passive ex parte creaturæ; non enim est ibi contactus mutuus, sed solum ex parte unius qui tangit, et aliud tangitur.

Ad secundum dico quod argumentum istud procedit de simultate loci vel temporis, et non de simultate vel præsentia tangentis et tacti.

Ad tertium dico quod divisio est insufficiens. Non enim fundatur illa simultas, ex parte creaturæ, super rem in quantum res, nec in quantum situata est; sed in quantum producta, vel conservata, vel aliter comparata est, et per divinam actionem attacta.

Ad quartum dico quod major habet verum dumtaxat de simultate situs, et de intimitate vel exterioritate quæ attenditur penes situm, non autem de intimitate vel exterioritate quæ attenditur penes operationem attingentem intrinseca rei vel extrinseca; cujusmodi est divina operatio, esse rei, et quidquid qualitercumque ad esse rei pertinet, producendo vel conservando attingens.

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea vero quæ contra tertiam conclusionem **primo loco** inducuntur, dicitur; et

Ad primum quidem, negatur prima consequentia. Licet enim ei qui Deum diligit habitualiter (α), vel habitualiter cognoscit, Deus non objiciatur in actu, loquendo de actu secundo, qui est operatio; objicitur tamen ejus intellectui aut voluntati, in actu primo. Qui enim habet habitum respectu alicujus objecti, jam habet et attingit illud in actu primo, qui est forma vel esse; et potest exire in actum secundum, quando vult, nisi aliud impediat. Et ideo dico quod talis habet Deum penes se, non solum in potentia, immo in actu; et est actualiter Dei templum, cujus Deus objicitur voluntati aut intellectui, ut objectum cognitum et amatum.

Ad secundum dicitur sicut dictum est superius, dist. 16, art. ult. Ibi enim dictum est quod notitia, secundum quam dicitur Filius mitti, est solum « notitia ex qua procedit amor, quæ solum viget in ferventibus divino amore, per quam scilicet cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, et in quantum est largissime profluens in eos sua beneficia; et talem notitiam non habent, qui amore ipsius non accenduntur ». Et sunt verba sancti Thomæ, 1. *Sentent.*, dist. 15, q. 4, art. 2, ad 4um. Ex quo patet ad argumentum istud.

Ad tertium dico quod Deus est in aliquo per gratiam, ut objectum dilectum et cognitum in diligente et cognoscente, non quocumque amore vel qualicumque notitia, sed (β) quam ipse diligenti se et cognoscenti specialiter infundit, et infusam conservat; et ideo stant simul quod Deus sit per gratiam in aliquo per modum objecti, et per modum specialiter operantis.

Ad ea quæ **secundo loco** objiciuntur contra eamdem conclusionem, dicitur.

Ad primum quidem, negatur antecedens; quia immo creaturæ terminant divinum intuitum, licet secundario, velut secunda intellecta. Nec arguens probavit efficaciter quod assumit, ut superius patuit.

Ad secundum negatur consequentia. Licet enim divina essentia sit Deo cognita, non tamen dicitur Deus esse in essentia sua per præsentiam, proprie loquendo, eo modo quo dicitur esse in creatura per præsentiam; quia non est ibi realis distinctio, et consequenter nec realis relatio præsentiæ ex parte cognoscentis cogniti, sicut est in creaturis. Si tamen ad præsentiam per cognitionem dicatur sufficere respectus rationis ex parte cogniti, tunc non apparet multum inconveniens quod divina essentia sit sibi præsens per cognitionem, vel econtra : nam Augustinus dicit animam semper esse sibiipsi præsentem, et ideo semper se intelligere; nec est inconveniens idem esse in suiipsius præsentia, vel in seipso per præsentiam.

(α) *habitualiter.* — *actualiter.* Pr.
(β) *sed.* — *secundum* Pr.

Ad tertium dicitur quod objectum cognitum dicitur esse in cognoscente per sui similitudinem; sed cognoscens dicitur esse in cognito, in quantum per similitudinem cogniti, quam penes se habet, scrutatur intima cogniti, præsertim in cognitione intellectiva. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 1, art. 12 : « Nomen, inquit, intellectus, sumitur ex hoc quod intima cognoscit. Est enim intelligere quasi intus legere : sensus enim et imaginatio, sola exteriora accidentia cognoscunt; solus autem intellectus ad interiorem rei pertingit essentiam. » — Hæc ille. — Sic ergo patet quomodo cognoscens dicitur esse in cognito per præsentiam.

Ad ea quæ **tertio loco** inducta sunt, dicitur quod, licet modus quo rex est in regno per sui potentiam, sit metaphoricus et abusivus, hoc ideo est, quia potentia ejus non immediate agit per totum regnum, sed mediantibus ministris. Sed divina virtus et potentia, omnia immediate et intimissime attingit, et omnia immediate operatur. Quod qualiter fiat, ostendit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles,* cap. 70 : « In quolibet, inquit, agente, est duo considerare, scilicet : rem ipsam quæ agit, et virtutem qua agit, sicut ignis calefacit per calorem. Virtus autem inferioris agentis dependet a virtute superioris agentis (α), in quantum superius agens dat virtutem ipsam inferiori agenti per quam agit, vel conservat eam, vel etiam applicat ad agendum; sicut artifex applicat instrumentum (β) ad proprium effectum, cui tamen interdum formam non dat, per quam agit instrumentum, nec conservat, sed dat ei solum motum. Oportet igitur quod actio inferioris agentis, non solum sit ab eo per virtutem propriam, sed per virtutem omnium superiorum agentium; agit enim in virtute omnium. Et sicut agens infimum invenitur immediatum activum, ita virtus agentis primi invenitur immediata ad producendum effectum : nam virtus infimi agentis non habet quod producat hunc effectum ex se, sed ex virtute superioris agentis, et virtus illius ex virtute superioris; et ita virtus supremi agentis invenitur ex se productiva effectus, quasi causa immediata. » — Hæc ille. — Idem ponit, distinctione præsenti, q. 1, art. 1, ad 4um : « Respectu, inquit, ejusdem operationis, non potest esse duplex causa proxima eodem modo, sed diversimode. Quod sic patet. Operatio reducitur sicut in principium in duo, scilicet in ipsum agentem, et virtutem agentis, qua mediante est operatio ab agente. Quanto autem agens est magis proximum et immediatum, tanto virtus ejus est magis mediata; et primi agentis virtus est immediatissima. Quod sic patet in terminis. Sint A, B, C, tres causæ ordinatæ, ita quod C sit ultima quæ exercet operationem; constat tunc quod C exercet operationem per virtutem suam, et per virtutem B, et ulterius per virtutem A. Unde, si quæratur quare C operatur, respondemus quod per virtutem suam; et quare per virtutem suam, propter virtutem B; et sic, quousque reducatur in virtutem causæ primæ, in quam docet resolvere Philosophus in *Posterioribus* (lib. 2, t. c. 22), et in 2. *Physicorum* (t. c. 38). Et ita patet quod, cum Deus sit prima causa omnium, sua virtus est immediatissima omnibus. Sed quia ipsemet est virtus sua, ideo non tantum est immediatum principium operationis in omnibus, sed immediate in omnibus operans; quod in causis aliis non contingit. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quare rex per potentiam suam est metaphorice in toto regno; Deus autem, cum dicitur esse in omnibus per potentiam suam, non abusive dicitur rebus inesse, sed proprie, ut patet. Illa tamen similitudo de rege, non fuit posita ad omnimodam similitudinem declarandum, sed ad ostendendum quomodo alterius rationis est modus essendi in aliquo per potentiam quam per essentiam, cum separentur in rege.

Ad ea quæ **quarto loco** inducuntur, dicitur quod illi modi essendi, scilicet esse in creatura per essentiam, et esse in ea per potentiam, solum distinguuntur ratione, ex parte Dei, licet fundentur in eodem, scilicet in divina operatione. Quia enim divina operatio est in qualibet creatura, ideo Deus dicitur esse in illa creatura per potentiam, quia potentia Dei non deserit operationem; et quia virtus est divina essentia, ideo consequitur ut in re etiam sit Deus per essentiam suam, secundum sanctum Thomam, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 2. Patet igitur quod arguens, solum probat quod ex dictis in tertia conclusione, sequitur quod illi duo modi essendi in creatura super eodem fundantur, scilicet operatione. Sed non probat quin habeant distinctas rationes : quia unus illorum immediate fundatur in operatione, scilicet per potentiam, quæ dicit principium operationis; alius autem mediate, scilicet qui est per essentiam, quæ non dicit principium, nisi actus qui est esse. Et sic patet quomodo tres modi habent distinctas rationes. Ille enim qui dicitur per præsentiam, fundatur in divina cognitione; alii autem, in divina operatione; sed unus immediate, alius autem consecutive. — Potest etiam aliter dici, quod alia differentia est inter duos modos prædictos. Nam ille modus essendi in creatura per essentiam, attenditur penes hoc quod Deus operatur immediate ipsum esse creaturæ, et adest ei ut causa sui esse; sed modus essendi in creatura per potentiam, attenditur penes hoc quod virtus ejus se extendit ad omnia. Aliud autem est aliquid esse suppositum immediate operans hunc effectum, et aliud est esse aliquod suppositum virtute ipsius agens (α)

(α) *dependet a virtute superioris agentis.* — Om. Pr.
(β) *instrumentum.* — Om. Pr.

(α) *ipsius agens.* — *illius agere* Pr.

illum effectum. Secundum enim concessit Avicenna de Deo; non autem primum, respectu inferiorum effectuum. Manichæi autem utrumque negaverunt. Et ideo oportuit duos modos essendi imponere, licet unus alium includat, sicut superius suum inferius.

Ad argumentum in principio quæstionis factum, respondet sanctus Doctor, 1 p., q. 8, art. 2, ad 1um, quod « incorporalia non sunt in loco per contactum quantitatis dimensivæ, sicut corpora; sed per contactum virtutis ». — Hæc ille.

Et hæc de quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XXXVIII.

QUÆSTIO I.

UTRUM FUTURA CONTINGENTIA DEUS IPSE COGNOSCAT

Circa trigesimamoctavam distinctionem quæritur: Utrum Deus cognoscat futura contingentia.

Et arguitur quod non. Omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolute, et consequens est necessarium absolute; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem; ex principiis autem necessariis, non sequitur nisi conclusio necessaria, ut in primo *Posteriorum* probatur. Sed hæc est vera conditionalis: si Deus scivit hoc futurum, erit; quia scientia non nisi verorum est. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolute: tum quia est æternum; tum quia significatur ut præteritum. Ergo consequens est necessarium absolute. Ergo quidquid scitur a Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

In oppositum arguitur: Quia dicitur in Psalm. (32, v. 15): *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum.* Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio substantia. Ergo Deus scit futura contingentia.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo videbitur unde habet ortum contingentia rerum. In secundo, an Deus certitudinaliter cognoscat futura contingentia; et similiter, quomodo immutabilitas divinæ scientiæ stat cum futurorum contingentia.

ARTICULUS I.

UNDE HABET ORTUM CONTINGENTIA RERUM

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod contingentia non oritur in rebus, solum propter causas secundas.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 8: « Divina, inquit, voluntas necessitatem quibusdam volitis imponit, sed non omnibus. Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis: quia ea quæ producit per causas medias necessarias, sunt necessaria; ea vero quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum, propter duo. — Primo quidem, quia effectus alicujus causæ primæ est contingens, propter aliquam causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis propter defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ, potest impedire quin voluntas Dei suum effectum producat. — Secundo, quia si distinctio contingentium a necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens. » — Hæc ille.

Item, eadem quæstione, art. 3, ad 4um, ostendit quomodo a voluntate divina, quæ est prima causa, licet sit ex se necessaria, potest sequi effectus contingens; non propter causam secundam. Ibidem enim dicit: « Aliquando, inquit, causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum; quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliqua, quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus, non necessario ex causa provenientis. Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu divinæ voluntatis, sed ex defectu qui competit volito secundum rationem suam, scilicet quia est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei; qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 5um, dicit quod « causa quæ (α) est ex se contingens, oportet quod determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat seipsam ad volitum ad quod habet habitudinem non necessariam ». — Hæc ille. — Ex quo patet quod de mente ejus est quod aliquid contingenter eveniat immediate a causa

(α) *quæ.* — Om. Pr.

prima necessaria, scilicet divina voluntate; cum dicit quod nullum bonum creatum necessario procedit a divina voluntate, nec divina voluntas habet ad aliquod habitudinem necessariam, propter defectum qui omnem consequitur creaturam.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 23 et 24, ostendit quod Deus non agit in creaturis ex necessitate naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Et, cap. 29, probat quod in primis divinis effectibus, scilicet qui non producti sunt per causas secundas, nullum debitum invenitur, nec aliqua necessitas; sed in posteriorum productione invenitur debitum, et hoc tripliciter, secundum quod ibi declarat. — Ostendit etiam ibi, quod in prima rerum creatione, nihil de necessitate productum fuit a Deo, qui solus creabat; nec erat ibi aliqua necessitas, nisi ex suppositione finis, vel quantum ad causas formales, vel materiales, non autem a causa efficiente, scilicet Deo. — In cap. etiam 30 et 31, ostendit quod absoluta necessitas, in rebus creatis, non est per ordinem ad primum principium, quod per se necesse est esse, scilicet Deum.

Secunda conclusio est quod radix contingentiæ est divina voluntas.

Istam ponit, 1 p., q. 19, art. 8, ubi, post verba superius allegata, subdit: « Quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponat et non omnibus, hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tantum secundum illud quod fit, sed secundum modum fiendi vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine, contingit quod filius nascatur dissimilis patri (α), in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur divina voluntas sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod eo modo fiant quo Deus fieri vult. Vult autem Deus quædam fieri necessario, et quædam contingenter, ut ordo sit in rebus, ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate provenirent; quibusdam vero aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter eveniant. Non igitur propterea effectus a Deo voliti eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quod Deus voluit eos contingenter evenire, causas contingentes ad eos præparavit. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 23, art. 5, prædictas duas conclusiones probat: « Voluntas, inquit, divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quidem ratio assignatur a quibusdam, ex hoc quod, cum voluntas divina sit omnium prima causa, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus contingentiam causæ proximæ sequitur, non autem necessitatem primæ causæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ, et quod ab uno simplici procedebat immediate unum habens aliquam multitudinem, et ideo mediate procedebat multitudo. Similiter, ab uno immobili omnino dicunt procedere aliquid, quod est immobile secundum substantiam, mobile autem et aliter se habens secundum situm, quo mediante, generatio et corruptio primo in istis inferioribus accidit; secundum quam viam, non potest poni a Deo immediate causari multiplicitatem et res corruptibiles contingentes; quod est sententiæ fidei contrarium, quæ ponit multiplicitatem rerum omnium, etiam corruptibilium, immediate a Deo creatam, utpote prima individua arborum, et brutorum animalium. » — Hæc ille in forma. — Ex quo patet prima conclusio posita.

Ulterius subdit: « Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiæ, cui tamen præassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et ideo, si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem sit debile, erit similitudo imperfecta; sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius patri assimilatur, non solum in natura speciei, sed etiam in multis accidentibus; e converso vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, deficit dicta assimilatio, ut dicitur in libro *de Animalibus*. Voluntas autem divina est agens fortissimum. Unde oportet ejus effectum in omnibus ei assimilari, et non solum ut fiat illud quod vult Deus fieri, quod est quasi assimilatio secundum rationem speciei; sed ut fiat illo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde, et est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfigit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas, illo modo secundum quod disposuit; quem tamen modum posset rebus inducere, etiam illis causis non (α) mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint solummodo contingentes, propter contingentiam causarum secundarum; sed magis, propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit. » — Hæc ille. — Ex quo patet secundam conclusionem esse de mente ejus.

Tertia conclusio est quod prima radix contingentiæ in creaturis, secundum rem et secundum

(α) *patri*. — Om. Pr.

(α) *non*. — Om. Pr.

rationem, est divinus intellectus, et divina scientia.

Ista patet ex prædictis. Dico autem *secundum rem et rationem* : quia divina voluntas est prima radix secundum rem ; immo, quidquid est in Deo, est prima causa contingentiæ creatorum ; sed primum, secundum rationem, est divinus intellectus et divina scientia. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, ostendit multis rationibus, quod sicut Deus non agit de necessitate naturæ, sic quod ejus potentia ad determinatos effectus limitetur ; ita nec agit de necessitate scientiæ vel intellectus, ut ejus scientia vel intellectus ad determinatos effectus solummodo posset extendi, neque ad hos vel illos effectus de necessitate coarctatur. Immo, ibidem, reprobat opinionem « quorumdam, dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et disponat universa, sicut fides catholica profitetur ». Et subdit : « Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam determinate producat. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod mens ejus est, quod scientia divina est causa omnis dispositionis in suis effectibus inventæ, sicut est necessitas, contingentia, et hujusmodi.

Immo, quod plus est, *de Veritate*, q. 24, art. 2, dicit quod, « cum ad operationem tria concurrant, scilicet cognitio, et appetitus, et ipsa operatio, tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim sequitur cognitionem ; cum appetitus non sit nisi boni, quod sibi per vim cognitivam proponitur. Et quod quandoque appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis judicium : est enim appetitus de particulari re operabili ; judicium vero rationis est quandoque de aliquo universali, quod est quandoque appetitui contrarium. Sed judicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse appetitui contrarium. Qui enim vult fornicari, quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen judicat sibi, ut tunc, bonum esse hunc fornicationis actum, et sub specie boni ipsum (α) eligit ; nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit. Appetitum autem, si non sit aliquid prohibens, sequitur motus vel operatio. Et ideo, si judicium cognitivæ non sit in potestate alicujus, sed sit ei aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate ejus, et per consequens nec motus, nec operatio absolute. Judicium autem est in potestate judicantis, secundum quod potest de suo judicio judicare ; de eo enim quod est in nostra potestate, possumus judicare (β). Judicare autem de judicio suo, est solius rationis, quæ super actum suum reflectitur, et quæ cognovit habitudines rerum de quibus judicat, et per quas judicat. Unde totius libertatis radix, est in ratione constituta. Unde, secundum quod aliquid se habet ad rationem, sic se habet ad liberum arbitrium. » — Hæc ille.

Ex quo clare patet quod prima radix contingentiæ in effectu, scilicet quod aliquis effectus possit sequi vel non sequi a sua causa, non solum est divina voluntas, immo et intellectus divinus. Nec Deus posset velle diversa, nisi intellectus ejus intelligeret diversa. Nec voluntas divina posset libere aliquid velle vel nolle indifferenter, nisi quia intellectus divinus potest judicare hoc esse volendum, et potest judicare illud non esse volendum. Illud autem quod supra dictum est, quod divina scientia habet necessariam habitudinem ad res, verum est, loquendo de habitudine cognoscentis ad cognitum, non autem loquendo de habitudine producentis ad productum, vel causæ ad effectum.

Quarta conclusio est quod nullus effectus evenit contingenter a prima causa, isto modo quod possit ordinem ejus exire.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 6 : « Cum effectus, inquit, conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod, licet aliquis effectus possit deficere ab aliqua particulari forma, tamen a forma universali nihil deficere potest. Potest esse enim aliquid, quod non est homo vel vivum (α) ; non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus contingere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ (β) universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur ; quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliam causam particularem impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc patet in corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non inducat suum effectum ; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. » — Hæc ille.

Idem ponit, q. 22, art. 2, ad 1um : « Aliter, inquit, est de causa universali, et de causa particulari. Ordinem enim causæ particularis potest aliquid exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particu-

(α) *ipsum.* — *ipse* Pr.
(β) *possumus judicare.* — Om. Pr.

(α) *vivum.* — *unum* Pr.
(β) a verbo *particularis* usque ad *causæ,* om. Pr.

laris, nisi per aliquam aliam causam particularem impedientem; sicut lignum impeditur a combustione per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub aliqua causa universali, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. » — Hæc ille.

Hanc conclusionem intendit, ubicumque dicit quod effectus trahit necessitatem vel contingentiam a causa secunda, et non a causa prima, vel quod effectus assimilatur in necessitate et contingentia causæ suæ proximæ, et non causæ remotæ : ut, 1 p., q. 14, art. 13, ad 1um, ubi sic dicit : « Scita a Deo sunt contingentia, propter causas proximas; licet scientia Dei, quæ est causa prima, sit necessaria. » — Dicit etiam, ibidem, quod « licet causa suprema sit necessaria, tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem; sicut germinatio plantæ est contingens, propter causam proximam, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius ». — Item, *de Veritate,* q. 2, art. 14, ad 3um et 5um, dicit quod « effectus sequitur necessitatem proximæ causæ, quæ potest esse medium ad demonstrandum effectum; non autem sequitur necessitatem causæ primæ, quia potest impediri ex causa secunda, si sit contingens ». — Idem ponit, 1. *Sentent.,* dist. 38.

B. – OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA SECUNDAM ET TERTIAM CONCLUSIONES

Argumenta Aureoli. — Sed contra istum articulum arguit Aureolus (dist. 39, q. 1, art. 2) multipliciter, præsertim contra ea quæ dicta sunt in tertia conclusione et secunda, scilicet quod radix contingentiæ prima oritur ex divino intellectu qui statuit sibi determinatos effectus, et ex divina voluntate adaptante (α) causas contingentes ad producendum effectus contingentes, vel causas potentes deficere. Aureolus autem vult probare quod ex nullo actu intrinseco, in divina voluntate exsistente, trahatur illa contingentia. Actus, inquit, intrinsecus divinæ voluntati, fertur simul in utramque partem contradictionis, et non magis in unam partem quam in aliam. Complacet enim Deus æque necessitate naturæ in creatione mundi, sicut in (β) non creatione; et æque vult actu intrinseco, sicut e converso. Quod patet. Quia quidquid est possibile in (γ) Deo, est de necessitate in eo : nam in necesse esse, quidquid est possibile, est necessarium; constat autem quod Deus potest complacere et velle non entitatem mundi, saltem potuit ab æterno; alioquin de necessitate fecisset mundum, et dum mundus non erat, suum beneplacitum non fuisset impletum; igitur, si potuit ab æterno velle non entitatem mundi actu intrinseco beneplaciti, et hodie de necessitate vult eam; alias posset aliquid esse in Deo quod actu non esset, et posset aliquid esse Deus, quod actu non esset Deus. Et secundum hoc, necesse est dicere quod Deus non magis vult de aliqua re contingenti quod fiat, quam quod non fiat; sed placet sibi quodcumque fiat, nec desiderat plus unum quam aliud. Sed manifestum est quod a tali causa non potest dici determinatus effectus sequi : quia, qua ratione unum contradictoriorum sequeretur, eadem ratione sequeretur aliud, vel utrumque simul; quod est impossibile. Ergo nullus effectus contingens producitur ex determinatione divinæ voluntatis, vel divini intellectus, sic quod illa determinatio sit aliquis modus exsistens intrinsecus formaliter in Deo.

Sed forte dicetur quod, licet actus divinæ voluntatis possit esse ad opposita objecta, non est tamen in actu nisi ad alterum; et ita actum indifferentem ad objecta contradictoria determinat ad alterum objectum, loquendo de objecto secundario, non autem de objecto primo. Hæc autem determinatio contingens est : quia (α) pro eodem instanti æternitatis (β) posset esse divisim (γ) determinatio ad oppositum; postquam tamen determinatio facta est, mutari non potest. Si utique sic dicatur; — non valet.

Primo. Illa enim determinatio actus (δ) ad alterum objectorum, est in Deo; et similiter, determinatio illa qua posset determinasse actum ad alterum, possibilis est poni in Deo, vel fuit possibilis ab æterno. Sed quidquid fuit possibile poni in Deo, est actu in Deo positum; alias non esset actus purus, cui nulla potentia admiscetur; nec Deus esset pura necessitas; quod est erroneum. Ergo determinatio actus ad utrumque objectum, est actualis, et actualiter in Deo.

Secundo ad idem. Nunquam natura contingentis mutatur in naturam necessarii, ut dicit Commentator, 12. *Metaphysicæ,* comm. 39. Sed, secundum (ε) sic respondentem, velle divinum (ζ) contingenter respicit utramque partem contradictionis. Ergo, quantumcumque determinetur ad alteram partem, determinatio ad aliam est sibi contingens, et nullo modo impossibilis. Constat autem quod nulla determinatio intrinseca, est Deo possibilis vel contingens, quin actu sibi insit, et de necessitate. Relinquitur ergo quod determinatio actus sit ad utrumque contradictoriorum simul.

Tertio. Ubicumque est contingentia, necessario

(α) *adaptante.* — *a potestate* Pr.
(β) *in.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

(α) *quia.* — *et* Pr.
(β) *æternitatis.* — *æternaliter* Pr.
(γ) *divisim.* — *in Deo* Pr.
(δ) *actus.* — *alicujus* Pr.
(ε) *secundum.* — Om. Pr.
(ζ) *divinum.* — Om. Pr.

potest esse successio utriusque partis contradictionis; et per consequens, ibi possunt intervenire diversa instantia, quia in eodem instanti non possunt inesse (α) ambo contradictoria. Quamvis enim Socratem non currere impossibile sit dum currit, tamen in alio instanti possibile est ipsum non currere, propter naturam contingentiæ. Et ideo hoc habet contingentia, de sui natura, quod sit possibile aliud instans. Sed, secundum istum modum dicendi, actus divinæ voluntatis respicit contingenter utramque partem contradictionis. Ergo, quantumcumque determinaverit se ab æterno, possibile erit poni aliud instans, in quo ad oppositum determinare se possit; et ita in æternitate erit possibile aliud instans ex vi contingentiæ; et per consequens, æternitas alterius oppositi, et contingentia, sibi repugnant; loquendo tamen de æternitate immutabili, in qua non possit aliud nunc accipi, in quo possibile sit poni alterum oppositum contingens. Unde salvare immutabilitatem (β), posita contingentia, propter nunc æternitatis, est salvare unum repugnans per aliud; cum contingentia exigat in mensura contingentis aliud nunc esse possibile, et ita divisibilitatem durationis, æternitas vero sit quid indivisibile.

Quarto. Inintelligibile est, manente eodem actu voluntatis cadentis super utramque partem contradictionis, aut possibili cadere, quod transeat super unam, et non transeat super aliam, sine aliqua variatione contingente in actu. Quærendum est enim, posito quod actus divinæ voluntatis sit determinatus ad creationem mundi, si fuisset determinatus ab æterno ad non creandum : utrum nunc esset aliquid in Deo quod non sit? Sed non potest dici quod aliquid; quia, secundum hoc, Deus careret aliquo quod posset esse in eo et esset Deus. Nec potest dici quod nihil : quia, si nihil est amplius in Deo quam si determinasset se ad non creandum, hujusmodi determinatio esset actu in Deo; constat enim quod si determinasset se ad non creandum, hujusmodi determinatio esset in Deo. Ergo necesse est quod actus divinæ voluntatis transeat de necessitate et indeterminate super utramque partem contradictionis. — Hæc ille.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Scoti. — Contra quartam conclusionem et multa superius recitata arguit Scotus (apud Aureolum, dist. 39, q. 1, art. 2). Ipse quidem, et multi alii, imponunt sancto Doctori, quod mens sua fuerit quod contingentia non habent ortum nisi a causis secundis, et non a causa prima. Quo supposito, arguit Scotus contra hoc.

(α) *inesse*. — Om. Pr.
(β) *Unde salvare immutabilitatem*. — *bene salvaretur immutabilitas* Pr.

Primo. Quia tunc nihil esset contingens in universo. Nam causa secunda non movet, nisi in quantum movetur a prima. Causa autem prima necessario movet, secundum te. Ergo causa secunda necessario movebit; et sic omnis effectus erit necessarius.

Secundo. Arguit quod, si sic, tolletur omnis causa secunda : pro eo quod causa prima naturaliter prius movet quam secunda; in illo autem priori, causabit necessario et perfecte, cum sit infinitæ virtutis; et ita, in secundo instanti, causa secunda nihil poterit causare, nisi idem bis producatur; quod non est intelligibile.

Tertio. Quia malum non esset in rebus, pro eo quod nulla perfectio possibilis haberi a toto universo, vel ab aliquo speciali ente, sibi deficeret : quia prima causa, cum sit perfectissima, causaret in quolibet tantam perfectionem, quantam posset effectus recipere; et ita nihil debitum inesse alicui, deesset illi.

II. Argumenta Aureoli. — Ad idem arguit Aureolus (ibid.).

Primo. Res, inquit, possunt concipi ut futuræ, vel ut positæ jam in actu. Sed ad quemcumque comparentur, jam positæ in actu, necessariæ sunt. Res enim exsistens, in ordine ad causam proximam, necessaria est; quia causa non potest (α) non causare vel non causasse, ex quo effectus est in actu. Si sic etiam ad primam causam comparetur, necessaria est. Res vero ut futuræ, comparatæ ad causas proximas, contingentes sunt. Et similiter, comparatæ ad divinam scientiam; non enim comparantur sibi ut futuræ respectu ipsius, sed ut futuræ in seipsis, respectu instantis præsentis; ut sic autem nescit eas Deus determinate, immo ut ad utrumque possibiles. Ergo uniformiter contingentes sunt, et ad utrumlibet, per respectum ad divinam scientiam, et ad suas causas proximas.

Secundo. Quia, secundum te, divina scientia non habet rationem causalitatis rerum, nisi secundum quod habet voluntatem adjunctam. Sed, secundum te, Deus non vult alia a se necessario, vel de necessitate naturæ, sed potius contingenter. Ergo scientia non est causa rerum necessario.

III. Argumenta Gregorii. — Ad idem Gregorius de Arimino (dist. 38, q. 2, art. 3).

Primo, quod ex ista positione sequitur quod, simpliciter et absolute loquendo, omnia futura necessario erunt, et nihil erit ad utrumlibet, seu contingenter, in rebus. Quod est manifeste falsum, et contra philosophiam, et theologiam, et fidem nostram; nam sic perit libertas arbitrii, et meritum et demeritum. Est etiam contra experientiam

(α) *eam*. — Ad. Pr.

humanam : nam, ut dicit Augustinus, 5. *de Civitate Dei* (cap. 10) : *Multa facimus, quæ si nollemus, non faceremus, quo primitus pertinet ipsum velle : nam, si volumus, est, et si nolumus, non est.* Sed quod ista sequantur, patet. Nam necessario sequitur : omne futurum necessario est futurum a prima causa, ergo quodlibet futurum prima causa necessario causabit; et per consequens, quodlibet futurum necessario erit, non obstante quod causetur non necessario a causa secunda proxima; nam, sive causetur ab ea, sive non, necessario causabitur a causa prima, et sic necessario erit.

Secundo sic. Quia ex illa positione sequitur quod omnia quæ a sola prima causa fienda essent, essent simpliciter necessario fienda ab ea; et quæ a sola ea sunt facta, priusquam facta fuerunt, fuissent necessario fienda ; et sic mundus fuisset necessario fiendus et causandus a Deo, et quorumcumque omnium futurorum animæ necessario essent a Deo fiendæ; quod est falsum, cum Deus nullam creaturam produxerit aut producturus sit necessario, sed mere contingenter et libere. Et patet consequentia; quia talia non habent contingentiam a causis secundis, cum nullam causam secundam habeant.

Tertio sic. Sumo aliquid contingenter futurum a mea voluntate, seu contingenter a me fiendum, et sit A. Si A necessario est futurum a causa prima, aut erit sic necessario futurum ab ea, quod, sive ego velim illud facere, sive non, nihilominus erit a causa prima; et tunc sequitur quod illud non subest meæ potestati. Aut solum sub conditione est necessario futurum ab illa, puta, si ego velim illud facere; et tunc sequitur quod non plus necessario sit futurum a prima causa quam a me; et, cum a me non sit futurum necessario, sed mere contingenter, secundum te, ergo nec a prima causa est necessario futurum.

IV. Argumentum Adæ. — Ad idem arguit Adam.

Quia contra hoc est articulus Parisiensis, sic dicens : Quod nihil contingenter eveniet, considerando omnes ejus causas; Error. — Et alius articulus sic dicit : Falsum est omnia esse præordinata a prima causa, quia sic omnia evenirent de necessitate; Error.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM ET TERTIAM CONCLUSIONES

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum eorum quæ inducit Aureolus contra secundam conclusionem et tertiam, respondetur.

Ad primum quidem, negatur major. Et ad probationem ejus, dico quod argumentum peccat per fallaciam figuræ dictionis; mutatur enim quid in ad aliquid. Nam, cum dicitur : velle non entitatem mundi potuit in Deo esse ab æterno, in hoc quod dico, velle non entitatem mundi, non solum includitur actus divinæ voluntatis, sed etiam habitudo ad objectum secundarium, scilicet non entitatem mundi, ut ait sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 23, art. 4; et ideo, cum illud sumitur sub ista majore, quidquid est possibile, etc., mutatur quid in ad aliquid.

De responsione ibidem data, dico quod aliqua vera dicit. Illa enim solutio ponitur in sententia a sancto Doctore, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1; et *de Veritate,* q. 2, art. 13; et q. 23, art. 4.

Et ad primam improbationem illius responsionis, dicitur quod determinatio voluntatis divinæ ad mundi creationem, fuit æternaliter in Deo; cum illa determinatio non aliud dicat, nisi actum divinæ voluntatis cum respectu ad objectum illud volitum, scilicet mundi productionem. Sed determinatio ad actum vel objectum contradictorium, non fuit æternaliter in Deo, et fuit possibilis esse in Deo. Sed cum arguit : quidquid fuit possibile poni in Deo, est actu in Deo; sed determinatio ad mundi non entitatem, etc.; — dico, sicut prius, quod committitur fallacia figuræ dictionis. Cum enim dicitur in minori, quod determinatio ad hoc, etc., ibi includitur relatio ad objectum.

Ad secundam, eodem modo. Falsum enim est quod omnis determinatio intrinseca Deo possibilis, insit Deo actualiter. Determinatio enim dicit unum actum absolutum, et respectum ejus ad unam partem contradictionis; modo, licet ille actus absolutus necessario sit in Deo, non tamen illi respectus, penes quorum differentiam actus absolutus divinæ voluntatis dicitur talis determinatio vel talis.

Ad tertiam dico quod in Deo nulla est contingentia, sed mera necessitas, licet actus divinæ voluntatis contingentes habitudines habeat ad objecta secundaria. Solum enim habet necessariam habitudinem respectu principalis voliti, scilicet suæ bonitatis; sed respectu aliorum, non habet necessarium ordinem absolute, sed ex suppositione; supposito enim quod Deus aliquid velit vel voluerit, impossibile est eum non voluisse vel non velle, eo quod ejus voluntas est immutabilis; unde hujusmodi necessitas, apud Theologos vocatur necessitas immutabilitatis, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* ubi supra (q. 23, art. 4), ad 1um. Hoc præmisso, nego majorem illius argumenti. Sicut enim dicit sanctus Thomas, ibidem, ad 8um : « Successio non importatur, si dicimus Deum posse velle aliquid vel non velle, si non intelligatur hoc modo, quod, supposito ipsum velle aliquid, ponatur postea ipsum non velle; sed hoc excluditur per hoc quod ponimus Deum velle aliquid, esse necessarium ex suppositione. » Et ad 12um, ait : « Quicumque potest velle et

non velle, si possit velle postquam noluit, vel non velle postquam voluit, potest incipere velle : si enim vult, potest (α) desinere velle, et iterum incipere velle; si autem non vult, potest statim incipere velle. Sic autem Deus non potest velle et non velle (β), propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed potest velle et non velle, in quantum voluntas sua non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit vel non velit. Et sic remanet quod Deum velle aliquid, sit necessarium ex suppositione, non autem absolute. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod major est falsa. Tunc enim solum contingentia inducit successionem et diversa instantia, quando illud quod dicitur contingens, potest habere esse post non esse, aut econtra; non autem illa contingentia, qua illud quod dicitur contingens, potest esse et potest non esse, sed eo posito in esse, non potest desinere esse, et eo posito in (γ) non esse, nequit incipere esse; cujusmodi est in proposito.

Ad quartam dico quod major est falsa. Idem enim actus divinæ voluntatis potest indifferenter cadere super utrumque istorum contradictoriorum : Petrus currit, Petrus non currit; et dum cadit super alterum tantum, ita quod non super aliud, non sibi aliquid additur intrinsece, sed solum respectus rationis ad tale vel tale objectum. — Et cum arguitur vel quæritur : an isti actui divinæ voluntatis jam determinato ad mundi productionem fuisset aliquid additum, si per oppositum fuisset æternaliter determinatus ad non productionem mundi; et utrum haberet aliquid Deus in se, quod nunc non habeat; — respondetur quod nihil absolutum esset tunc in Deo, quod non sit modo in eo; sed conceditur quod haberet respectum ad aliud objectum, quam nunc habeat. — Et cum probatur, quod immo aliquid fuisset in Deo, quia tunc fuisset in eo determinatio, etc.; — dico quod fuisset in eo determinatio ad aliquod objectum, ad quod nunc non habet determinationem; hoc tamen posset fieri sine acquisitione alicujus absoluti in eo, sed per acquisitionem respectus alterius. Unde, cum sic arguitur : tunc fuisset in eo determinatio ad hoc, et nunc non est in eo determinatio ad hoc, ergo esset in eo aliquid quod non est in eo, est fallacia figuræ dictionis, ut prius dictum fuit.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Scoti. — Ad argumenta contra quartam conclusionem, dicitur quod nec Scotus, nec Aureolus, nec Gregorius, nec Adam vadunt directe contra mentem sancti Doctoris. Nam sanctus Thomas non intendit dicere quod aliquis effectus necessario fiat et proveniat a causa prima, et contingenter a causa secunda, sicut isti sibi imponunt et false; cum sanctus Thomas, quasi in omnibus libris suis, ostendat quod res creatæ processerunt a Deo libere, sine ulla necessitate, nisi suppositionis vel consequentiæ; ut etiam patuit in probationibus primæ et secundæ et tertiæ conclusionum, ubi ipse ponit quod contingentia rerum ortum habet a divina voluntate, et ponit quod sine quacumque causa secunda, divina voluntas posset producere aliqua contingentia. Intendit ergo sanctus Thomas dicere quod nullus effectus habet fallibilem vel mutabilem ordinem ad causam primam, vel econtra, sic quod non stant simul quod prima causa sit disposita ad producendum hunc effectum, et quod ille effectus non eveniat; immo, quicumque effectus habet ordinem ad primam causam, necessario, necessitate suppositionis et consequentiæ, ab ea eveniet; unde, si prima causa est disposita ad producendum Antichristum, ille necessario producetur, necessitate suppositionis. Secus est de causis secundis; nam aliquando causa secunda est disposita ad producendum effectum aliquem, et tamen cum hoc stat illum non evenire.

Quæ autem sit illa dispositio causæ primæ ad producendum aliquem effectum, ostendit sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 2, ad 3um : « Duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiatur; et hæc præparatio est in præparato. Alia est præparatio agentis, ut agat; et hæc est in agente. Et talis præparatio est præconceptio; ut agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit, concipiens rationem ordinis aliquorum in finem. » — Hæc ille. Item, 1. *Sentent.*, dist. 40, q. 2, art. 1, ad 2um : « Duplex est, inquit, præparatio. Quædam materiæ, secundum quod disponitur ad recipiendum formam. Quædam est preparatio agentis, ut sit agens. Et ista sicut est in naturalibus, in quantum aliquid acquirit dispositionem per quam agat; ita est in artifice, secundum quod concipit formam artificiati, et proponit eam exsequi in opere suo. Et talis præparatio est in Deo, respectu futurorum. » — Ex quibus patet quomodo prima causa dicitur præparata, vel disposita ad agendum, ex hoc quod præconcipit effectum, et ordinem ejus in finem. Et similiter, potest dici præparata, ex hoc quod per voluntatem proponit talem effectum tali modo producere.

Vult etiam sanctus Thomas quod effectus producti a Deo, mediante causa secunda defectiva, possunt deficere, et contingenter eveniunt : quia non habent ordinem ad primam causam, nisi mediante secunda; et ideo, quia illa secunda causa est contingens, licet prima sit necessaria, oportet quod effectus sit contingens, ita quod, si aliqua causa effectus sit contin-

(α) *si enim vult, potest. — vel* Pr.
(β) *et non velle.* — Om. Pr.
(γ) *in.* — Om. Pr.

gens, oportet effectum esse contingentem; sed tamen non oportet e converso, quod, si effectus sit contingens, quod oporteat aliquam ejus causam esse contingentem, ut in conclusionum probationibus dictum fuit.

Vult etiam sanctus Thomas, quod causa prima nullo modo debeat dici contingens, aut ejus actio, licet libere causet. Unde, 1. *Sentent.*, dist. 43, q. 2, art. 1, ad 4um : « Non est, inquit, dicendum voluntatem Dei esse contingentem, aut operationem ejus; quia contingentia mutabilitatem (α) importat, quæ in Deo proprie nulla est. Sed tamen est ibi libertas voluntatis, et operationis, prout exit a voluntate. » — Hæc ille.

Unde, ad melius sciendum mentem ejus super hoc puncto, sciendum quod ipse, 4. *Sentent.*, dist. 17, q. 1, art. 2, q^{la} 3, sic ait : « Duplex est necessitas, scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam accipere, qui se sufficienter ad gratiam præparat; quia nec per se necessitas, secundum quam Deum (β) necesse est esse, neque necessitas coactionis aut prohibitionis, in his quæ divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate ex suppositione divini propositi, quo, propter benevolentiam suæ bonitatis, voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiæ præparatæ forma infundatur. Non tamen eodem modo est in omnibus formis : quia formæ quæ mediantibus secundis agentibus in materia producuntur, necessario in materia disposita recipiuntur : necessitate conditionata, in comparatione ad Deum, cujus virtute cætera agentia agunt; sed necessitate absoluta, per comparationem ad agentia proxima, quia necessitate naturæ agunt, propter ordinem divinitus eis impositum, quem præterire (γ) non possunt. Formæ autem quæ immediate a Deo inducuntur, non habent necessitatem absolutam ex parte agentis, sed quædam ex parte recipientis; sicut in perfectionibus quæ sunt de esse naturæ, ut est anima rationalis. Formæ autem quæ non debentur naturæ, sicut gratiæ et virtutes, nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione propositi divini et ordinis. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo procedit ex falso intellectu verborum ejus, imponere sibi quod ipse voluerit effectus omnes qui causantur a Deo, necessario ab eo causari, necessitate absoluta; cum clare ponat quod Deus in nulla operatione sua ad extra operetur necessario, necessitate absoluta, sed solum ex necessitate sui suppositi, quia scilicet necessarium est eum ita facere, si ita proposuit.

(α) *mutabilitatem.* — *immutabilitatem* Pr.
(β) *Deum.* — *dictum* Pr.
(γ) *præterire.* — *præcedere* Pr.

Tunc venio ad argumenta sigillatim. Et

Ad primum Scoti, dico quod falsum supponit et imponit nobis, scilicet quod prima causa necessario moveat, necessitate absoluta; immo, quidquid movet, movet (α) necessario, necessitate suppositionis. Tunc argumentum nihil valet; nam stat effectum esse contingentem, et tamen produci necessario, necessitate suppositionis, ut alias dicetur.

Ad secundum dico primo, quod causa prima prius attingit effectum quam causa secunda, considerando virtutem causæ; sed considerando supposita agentia, dico quod causa proxima est immediatior effectui quam prima. — Dico secundo, quod, dato quod causa prima prius natura attingeret effectum quam secunda, non tamen in aliquo signo priori ad signum in quo attingit secunda; nec attingeret necessario, nisi ex suppositione. Unde sanctus Thomas ad istud argumentum in virtute respondet, *de Veritate,* q. 5, art. 9, ad 12um : « Effectus, inquit, non sequitur ex causa prima, nisi posita secunda; unde necessitas causæ primæ non inducit necessitatem in effectu, nisi posita necessitate in secunda causa. » Et ibidem, ad 10um, dicit : « Actio primæ causæ quodammodo determinatur ad hunc effectum, per causam secundam. » Et, q. 2, art. 14, ad 5um, dicit : « Quamvis prima causa vehementius influat quam causa secunda, tamen effectus non completur nisi adveniente operatione causæ secundæ; et ideo, si sit possibilitas ad deficiendum in causa secunda, erit eadem possibilitas deficiendi in effectu, quamvis prima causa deficere non possit; sed multo amplius, si prima causa posset deficere, et effectus deficere posset. Quia ergo ad esse effectus requiritur utraque causa, utriusque defectus inducit defectum in effectu; et ideo, quæcumque causa ponatur contingens, sequitur effectum esse contingentem. Non autem si altera tantum ponatur necessaria, effectus erit necessarius, propter hoc quod ad esse effectus utraque requiritur. Sed quia causa secunda non potest esse necessaria, nisi prima sit necessaria, inde est quod necessitatem causæ sequitur necessitas in effectu, quantum ad necessitatem causæ secundæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo non superfluit causa secunda, et quomodo in nullo priori instanti causa prima facit effectum quam secunda. Immo, quod ulterius est, effectus productus a causa prima mediante secunda, non (β) trahit aliquam absolutam necessitatem a causa prima, quantumcumque sit necessaria; quia ad hoc quod effectus contingenter eveniat, sufficit contingentia alicujus suæ causæ. Nec tamen propter hoc econtra sequitur ex dictis sancti Thomæ, quod contingentia causæ secundæ sit totalis et præcisa causa contingentiæ effectus; immo, a causa summe necessaria posset effectus contingenter produci. Et in hac

(α) *movet.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

ultima falsa consequentia seducti sunt isti accusatores sancti Thomæ.

Ad tertium similiter negatur consequentia. Nec probatio valet; quia firmatur in illa falsa suppositione, scilicet quod prima causa necessario absolute agat in quocumque omnem perfectionem cujus est capax.

II. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra eamdem conclusionem, dico quod effectus alio (α) modo est necessarius per comparationem ad causam primam, quam ad causam secundam : nam quandoque a causa secunda evenit necessario absolute, a causa vero prima necessario solum ex suppositione sui propositi; quandoque autem a causa secunda mere contingenter sine qualicumque necessitate, sed a prima causa evenit necessario ex suppositione. Et tunc, cum probatur quod uniformiter effectus sit necessarius, vel contingens, respectu utriusque causæ; — dico quod effectus, prout est præsens, necessario est ab utraque, necessitate suppositionis; sed effectus qui est futurus nobis, est Deo præsens; et ideo Deus infallibiliter novit ejus positionem, vel non positionem. Nec ille effectus potest exire ordinem causæ primæ, si sit præparata ad producendum illum; potest autem exire ordinem causæ secundæ, posito quod sit disposita ad ejus productionem. Et ideo aliter est necessarius respectu primæ quam secundæ, necessitate prædicta.

Ad secundum dico quod scientia non est causa necessaria rerum, plus quam voluntas, necessitate absoluta, intelligendo de causalitate effectiva. Dico tamen quod scientia divina necessario attingit omne intelligibile; non tamen voluntas necessario attingit omne volibile. Et hoc intendebat sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 3, ad 6um, cum ait : « Divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita; non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est : quia Deus habet scientiam de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis. Quia igitur omnia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se necessaria; ideo propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult. » — Hæc ille.

III. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii, negatur consequentia. Et ad probationem consequentiæ, dico quod sanctus Thomas non vult quod omne futurum necessario absolute eveniat a prima causa; immo nihil creatum eveniet ab eo necessario, illo modo.

Ad secundum negatur consequentia. Nec enim animæ creandæ a solo Deo, nec Angeli creati a solo Deo, necessario exierunt ab eo, nisi ex necessitate sui suppositi. Non enim stat voluntatem Dei habere talem ordinem ad futura, quin illa eveniant pro tali mensura pro qua disponit illa evenire; sed cum tali necessitate, stat quod effectus libere et mere contingenter productus sit.

Ad tertium patet per idem. Dico enim quod Deus non est sic determinatus ad producendum velle meum, quod producat illud, nisi voluntas mea illud comproducat. Negatur tamen consequentia illata, quod non magis sit necessarius ordo illius effectus ad Deum, quam ad meam voluntatem : quia non stat illum effectum habere habitudinem voliti ad volentem respectu Dei, et quod ille effectus non eveniat; stat tamen illum effectum habere dictam habitudinem ad voluntatem meam, et nunquam poni in esse. Et hoc est quod dicit quarta conclusio, quod effectus potest deficere ab ordine causæ secundæ, non autem ab ordine causæ primæ; eo facto enim quo aliquid habet talem respectum ad divinam voluntatem, ponitur pro tali mensura, vel poneretur.

IV. Ad argumentum Adæ. — **Ad argumentum** Adæ, dico quod illi articuli excommunicant ponentes omnia evenire necessario absolute, omnibus causis compensatis. Hoc autem non ponit sanctus Thomas, ut patet in distinctione quam allegavi, 4. *Sentent.*, etc.

ARTICULUS II.

AN DEUS CERTITUDINALITER COGNOSCAT FUTURA CONTINGENTIA; ET QUOMODO IMMUTABILITAS DIVINÆ SCIENTIÆ STAT CUM FUTURORUM CONTINGENTIA

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod contingens, ut futurum est, non potest infallibiliter cognosci, sed secundum quod est in præsenti.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12 : « In nobis, inquit, sunt quædam potentiæ et habitus cognoscitivi, in quibus nunquam falsitas esse potest, sicut sensus, scientia, habitus principiorum; quædam vero in quibus potest esse falsitas, sicut imaginatio, opinio, et æstimatio. Ex hoc autem accidit in aliqua cognitione falsitas, quod non est ita in re sicut apprehenditur; unde, si aliqua vis cognoscitiva est talis quod nunquam in ea est falsitas, oportet quod suum cognoscibile nunquam deficiat ab eo quod de ipso cognoscens apprehendit. Necessarium autem non potest

(α) *alio.* — *illo* Pr.

impediri quin sit, antequam fiat, eo quod causæ ejus sunt immutabiliter ordinatæ ad ejus productionem. Unde per hujusmodi habitus, qui semper sunt veri, possunt necessaria cognosci, etiam quando sunt futura; sicut cognoscimus futuram eclipsim, vel ortum solis, per veram scientiam. Sed contingens impediri potest, antequam sit in esse productum; quia tunc non est nisi in causis suis, quibus potest accidere impedimentum ne perveniant ad effectum. Sed postquam jam contingens est, jam non potest impediri. Et ideo de contingenti, secundum quod est in præsenti, potest esse judicium illius potentiæ vel habitus, in quo nunquam falsitas invenitur, sicut sensus judicat Socratem sedere dum sedet, vel quando sedet. Ex quo patet quod contingens, ut futurum est, per nullam cognitionem cui falsitas subesse non possit, cognosci potest. Unde, cum divinæ scientiæ non subsit falsitas, nec subesse possit, impossibile esset quod de contingentibus futuris scientiam haberet Deus, si cognosceret ea ut futura sunt. Tunc autem aliquid cognoscitur ut futurum, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, 1 p., q. 14, art. 13, dicens : « Contingens aliquod potest dupliciter considerari. Uno modo, in seipso, secundum quod jam actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc potest infallibiliter subdi certæ cognitioni, utpote sensui visus, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo, potest considerari prout est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens, nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita; et sic contingens non subditur alicui cognitioni per certitudinem. Unde qui cognoscit effectum contingentem, in causa sua tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5. — Et item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Contingens, inquit, certitudini cognitionis non repugnat, nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod præsens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse; et sic cognitio æstimantis ipsum futurum esse, potest falli; falletur enim, si non erit quod futurum esse æstimavit. Ex quo autem præsens est, pro illo tempore non potest non (α) esse; potest autem in futurum non esse; sed hoc jam non pertinet ad contingens prout præsens est, sed prout futurum est; unde nihil certitudini sensus deperit, cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quæ supra contingens fertur, prout est præsens, certa esse potest. » — Hæc ille. — Idem ponit, in Quæstionibus *de Malo*, q. 16, art. 7.

(α) *non*. — Om. Pr.

Secunda conclusio est quod Deus non cognoscit contingentia ut futura sunt, immo æternaliter cognoscit ea ut sunt in seipsis præsentia.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 2, art. 12), subdens post verba proximo allegata : « Tunc aliquid cognoscitur ut futurum est, quando inter cognitionem cognoscentis et rei eventum invenitur ordo præteriti ad futurum. Hic autem ordo non potest inveniri inter cognitionem divinam et quamcumque rem contingentem; sed semper ordo divinæ cognitionis ad rem quamcumque, est sicut ordo præsentis ad præsens. Quod quidem hoc modo intelligi potest. Si aliquis videret multos transeuntes per unam viam successive, et hoc per aliquod tempus, in singulis partibus temporis videret præsentialiter aliquos transeuntes, ita quod in toto tempore suæ visionis omnes præsentialiter videret; nec tamen omnes simul (α) præsentialiter, quia tempus suæ visionis non est totum simul. Si autem sua visio tota posset simul exsistere, simul præsentialiter omnes videret, quamvis non omnes simul præsentialiter transirent. Unde, cum visio divinæ scientiæ æternitate mensuretur, quæ est tota simul, et tamen totum tempus includit, nec alicui (β) parti temporis deest, sequitur ut quidquid in tempore geritur, non ut futurum, sed ut præsens videat. Hoc enim quod a Deo visum est, est quidem futurum rei alteri, cui succedit in tempore; sed ipsi divinæ visioni, quæ non in tempore sed extra tempus est, non est futurum, sed præsens. Ita ergo nos videmus futurum ut futurum, quia visioni nostræ futurum est, cum tempore mensuretur; sed divinæ visioni, quæ est extra tempus, non est futurum; sicut et aliter videret transeuntes, ille qui est in ordine transeuntium, qui non videt nisi illos qui ante ipsum sunt, et aliter ille qui extra ordinem transeuntium esset, qui omnes transeuntes simul aspiceret. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5) : « Divinus intellectus ab æterno unumquodque contingentium intuetur, non solum prout est in causis suis, sed prout est in suo esse determinato; cum enim, exsistente re, ipsam rem videat prout est in suo esse determinato, aliter cognosceret rem dum est quam antequam fiat, et sic ex rerum eventibus aliquid ejus accresceret cognitioni. Patet etiam quod Deus ab æterno non solum vidit respectum sui ad rem, ex cujus potestate res erat futura, sed ipsum esse rei intuebatur. Quod qualiter sit, evidenter docet Boetius, in fine libri *de Consolatione*. Divina enim cognitio modum æternitatis habet, qui est esse totum simul sine successione. Unde, sicut quamvis tempus sit successivum, tamen æternitas est

(α) *simul*. — *sunt* Pr.
(β) *alicui*. — *alteri* Pr.

præsens omnibus temporibus, una et eadem et indivisibilis, ut nunc stans; ita cognitio sua intuetur omnia tempora, quamvis sibi succedentia, ut præsentia sibi, nec aliquid eorum est futurum respectu ipsius, sed unum respectu alterius. Unde, secundum Boetium, melius dicitur providentia quam prævidentia; quia nihil quasi futurum, sed omnia ut præsentia, uno intuitu procul (α) videt, quasi ab æternitatis specula. Sed tamen potest dici præscientia, in quantum cognoscit illud quod futurum est nobis, non sibi. Quod ut melius pateat, exemplis ostendatur. Sint quinque homines, qui successive, in quinque horis, quinque contingentia facta videant. Possum ergo dicere quod isti quinque vident hæc quinque contingentia successive præsentialiter. Si autem poneretur quod istarum quinque cognitionum esset unus actus, posset dici quod una cognitio esset præsentialiter de omnibus illis cognitis succedentibus. Cum ergo Deus uno æterno intuitu, non successivo, omnia tempora videat, omnia contingentia in temporibus diversis ab æterno præsentialiter intuetur : non tantum ut habentia esse in cognitione sua; non enim Deus ab æterno cognoscit de rebus tantum se cognoscere ea, quod est esse in cognitione; sed etiam ab æterno videt, uno intuitu, et videbit singula tempora, et rem talem esse in hoc tempore, et in hoc deficere. Nec tantum videt hanc rem respectu præcedentis temporis esse futuram, et respectu futuri præteritam; sed videt illud tempus in quo est præsens, et rem esse præsentem in hoc tempore; quod tamen in intellectu nostro non potest accidere, cujus actus est successivus secundum diversa tempora. » — Hæc ille.

Item, 1 p., ubi supra (q. 14, art. 13) : « Deus, inquit, cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in seipso. Et, licet contingentia fiant in actu successive, non tamen Deus successive cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia cognitio sua mensuratur æternitate, sicut et suum esse; æternitas autem tota simul exsistens, ambit totum tempus, ut supra dictum est. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum ea ratione qua habet rationes omnium rerum apud se præsentes, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur super omnia ab æterno, prout sunt in sua præsentialitate. » — Hæc ille.

Item, *de Malo*, ubi supra (q. 16, art. 7), sic ait : « Futura, inquit, dupliciter cognosci possunt : uno modo in seipsis, alio modo in suis causis. In seipsis quidem, a nullo cognosci possunt, nisi a Deo. Cujus est ratio : quia futura, prout futura sunt, nondum habent esse in seipsis; esse autem et verum convertuntur; unde, cum omnis cognitio sit alicujus veri, impossibile est quod aliqua cognitio respiciens futura, in ratione futuri, cognoscat ea in seipsis. Cum autem præsens, præteritum et futurum sint differentiæ temporis, temporalem ordinem designantes, omne quod qualitercumque est in tempore, comparatur ad futura sub ratione futuri. Et ideo impossibile est quod aliqua cognitio subjacens ordini temporis, cognoscat futura in seipsis. Talis autem est omnis cognitio creaturæ. Unde impossibile est quod aliqua creatura cognoscat futura in seipsis. Sed hoc est proprium solius Dei, cujus cognitio est elevata super totum ordinem temporis; ita quod nulla pars temporis comparatur ad divinam cognitionem sub ratione præteriti vel futuri, sed totus decursus temporis, et ea quæ per totum tempus aguntur, præsentialiter et conformiter ejus conspectui subduntur, et ejus simplex intuitus super omnia simul fertur, prout unumquodque est in suo tempore. Potest autem accipi conveniens similitudo ex ordine locali; quia prius et posterius in motu et tempore, consequuntur prius et posterius in magnitudine, ut dicitur 4. *Physicorum* (t. c. 99). Ita igitur Deus præsentialiter omnia intuetur, quæ comparantur ad invicem secundum ordinem præsentis, præteriti, et futuri — quod non potest aliquis eorum cujus intuitus sub hoc ordine temporis cadit — sicut ille qui est in alta specula constitutus, videt simul omnes transeuntes per viam, non sub ratione præcedentis et subsequentis quoad ipsum, quamvis videat quosdam alios præcedere; tamen quicumque in ipsa via constitutus, in ordine transeuntium, non potest videre nisi præcedentes, vel juxta se positos. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Contra Gentiles*, cap. 66, ubi posito exemplo de centro et circulo, quod recitatum fuit in præcedenti quæstione, subdit : « Quidquid igitur in quacumque parte temporis est, coexsistit æterno, quasi præsens eidem, licet sit respectu alterius partis præteritum vel futurum. Æterno autem non potest aliquid coexsistere, nisi toti; quia successionem durationis non habet. Quidquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua æternitate intuetur quasi præsens; nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit exsistens. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod licet Deus non cognoscat futura ut futura sunt (α), tamen ipse cognoscit contingentia esse præsentia sibi, et futura aliis.

Pars prima patet ex prædictis. Sed secunda probatur. Quia Deus non solum cognoscit rerum præsentiam, immo futuritionem et præteritionem, et omnem rerum ad invicem ordinem. Unde sanctus

(α) *procul.* — *porro* Pr.

(α) *sunt.* — *sed* Pr.

Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 9um, dicit : « Contingens, dum est futurum, non habet esse; tamen ex quo est præsens (α), esse habet et veritatem; et sic divinæ visioni substat; quamvis etiam Deus cognoscat ordinem unius ad alterum, et sic cognoscat aliquid esse futurum respectu alterius. » — Hæc ille.

Ista etiam pars potest ex præallegatis in 1. *Sententiarum* haberi, scilicet quomodo Deus videt rem esse futuram respectu hujus temporis, et præteritam respectu illius, et præsentem in tali tempore.

Istud etiam ponit, 1. *Contra Gentiles*, cap. 66, dicens quod « ea quæ sunt præsentia, præterita, vel futura nobis, Deus cognoscit secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis ». — Hæc ille.

Item, 2a 2æ, q. 171, art. 6, ad 2um, dicit quod « divina præscientia respicit futura secundum duo : scilicet secundum quod sunt in seipsis, in quantum ea scilicet præsentialiter intuetur; et secundum quod sunt in causis suis, in quantum scilicet videt ordinem causarum ad effectus. Et quamvis futura contingentia, prout sunt in seipsis, sint determinata ad unum; tamen, prout sunt in suis causis, non sunt determinata, quin aliter posset evenire. Et ista duplex cognitio semper in divino intellectu conjungitur ». — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod cognitio Dei de futuris est infallibilis et certissima.

Istam probat sanctus Thomas, ubi supra, *de Veritate*, dicens : « Sicut, inquit, visus noster non fallitur, videns contingentia cum sunt præsentia, et tamen ex hoc non removetur quin illa contingenter eveniant, ita Deus infallibiliter videt omnia contingentia, sive quæ nobis sunt præsentia, sive quæ præterita, sive quæ futura, quia sibi non sunt futura, sed ea inspicit esse tunc quando sunt; unde ex hoc non removetur quin contingenter eveniant. Difficultas autem in hoc accidit, eo quod divinam cognitionem significare non possumus, nisi per modum nostræ cognitionis, significando tempus, vel temporum differentias. Si enim significaretur ut est Dei scientia, magis deberet dici quod Deus scit hoc esse, quam quod sciat futurum; quia sibi numquam sunt futura. Unde etiam, ut Boetius dicit, 5. *de Consolatione*, cognitio ejus de futuris, magis proprie dicitur providentia quam prævidentia; quia ea porro, quod est longe, positus, in æternitatis specula intuetur; quamvis etiam prævidentia dici possit, propter ordinem ejus quod ab eo scitur illis quibus futurum est. » — Hæc ille.

Istam conclusionem formalius probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67, dicens : « Omnis cognitio, quæ supra præsens fertur, prout est præsens, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab æterno fertur in unumquodque eorum quæ temporis cursu peraguntur, prout præsens est. Relinquitur ergo quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab æterno infallibilem scientiam habere. » — Hæc ille.

Item, ibidem : « Contingens differt a necessario, secundum quod unumquodque est in sua causa. Contingens enim sic in sua causa est, ut non esse ex ea possit et esse; necessarium autem non potest ex sua causa non esse. Secundum vero quod utrumque eorum est in se, non differt quantum ad esse, super quo fundatur verum; quia in contingenti, secundum quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet ut futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab æterno cognoscit res, non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nil igitur prohibet ipsum habere cognitionem æternam de contingentibus et infallibilem. » — Hæc ille.

Item : « Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod videtur sedere. Hoc autem non est necessarium absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria : si Socrates videtur sedere, Socrates sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur : quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. Et sic in his et in omnibus similibus, quæ Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, secundum compositionem et divisionem falluntur. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., ubi supra (q. 14, art. 13), concludens : « Manifestum est, inquit, quod contingentia infallibiliter a Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui sua præsentialitate; et sunt futura contingentia, suis causis comparata. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5) : « Contingentia, inquit, ad utrumlibet, in causis suis certitudinaliter nullo modo cognosci possunt. Sed quando jam efficiuntur in rerum natura, tunc habent in seipsis esse determinatum; et ideo quando sunt in actu, certitudinaliter cognosci possunt; ut patet in eo qui videt Socratem currere, quia dum currit, videt Socratem currere. » — Hæc ille. — Et post multa : « Nihil igitur prohibet contingentium ad utrumlibet, Deum certam scientiam habere; cum intuitus ejus ad rem contingentem referatur, secundum quod est præsentialiter in actu, quando jam ejus esse (α) determinatum est, et certitudinaliter potest cognosci. » — Hæc ille.

(α) *est præsens.* — *potest* Pr.

(α) *ejus esse.* — Om. Pr.

Et ibidem, ad 2um : « Futurum contingens non est determinate verum antequam fiat, quia non habet causam determinatam ; et ideo ejus certa cognitio haberi non potest ab intellectu nostro, cujus cognitio est in tempore determinato et successive. Sed dum est in actu, determinate est verum ; et ideo a cognitione quæ est præsens illi actui potest certitudinaliter cognosci ; sicut patet de visu corporali. Et quia cognitio (α) divina æternitate mensuratur, quæ eadem manens omni tempori præsens est, ideo unumquodque contingentium videt prout est in suo actu. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod contingentia ad utrumlibet futurorum cognitorum a Deo, simul stat cum infallibilitate divinæ scientiæ; nec unum tollit aliud.

Ista conclusio sequitur ex probationibus prædictis. Et iterum probatur sic, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Scientia Dei vera non esset et perfecta, si non hoc modo res evenirent, sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cognoscit unumquemque effectum (β), etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas, est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit ergo Deus aliqua contingenter evenire. Sic igitur divinæ scientiæ certitudo et veritas, rerum contingentiam non tollit. » — Hæc ille.

Item : « Effectus non potest esse necessarius, cujus causa est contingens. Contingit autem effectum esse, remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, ejus effectum oportet esse contingentem, etiamsi causa remota sit necessaria ; sicut plantæ non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota earum. Igitur necessitas scitorum contingentiæ non repugnat, cum contingat causas medias contingentes esse. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod quodcumque contingens Deus scivit esse futurum, necessario scivit illud esse futurum, sic quod ista est necessaria : Deus scivit Antichristum esse futurum.

Istam conclusionem probat ipse in prædictis locis. Unde, *de Veritate*, q. 2, art. 12, probat eam dupliciter. Primo. Quia omne dictum de præterito, si est verum, est necessarium. Secundo. Quia omne æternum, est necessarium ; sed hoc esse scitum a Deo, est verum ab æterno ; igitur.

(α) *cognitio.* — Om. Pr.
(β) *sed.* — Ad. Pr.

Sed, secundum quod ipse ibi (ad 7um) recitat, ad primam probationem aliqui respondent, dicentes quod « hæc est contingens, Hoc est scitum a Deo ; quia, quamvis sit præteritum, tamen importat ordinem ad futurum, et ideo non est necessarium ; sicut cum dicitur, Hoc fuit futurum, illud præteritum non est necessarium ; quia quod fuit futurum, potest non esse vel fuisse futurum, ut in 2. *de Generatione et Corruptione* (t. c. 64) dicitur : *Futurus quis incedere non incedet.* » — « Sed hoc, inquit, sanctus Thomas, nihil est ; quia, cum dicitur, Hoc fuit futurum, designatur ordo qui est in causis illius rei ad productionem ejus. Quamvis autem causæ quæ sunt ordinatæ ad aliquem effectum, possint impediri ne effectus sequatur ex eis ; non potest tamen impediri quin fuerint aliquando ad hoc ordinatæ. Unde, licet quod est futurum, possit non esse futurum, nunquam tamen potest non fuisse futurum. » — Hæc ille.

Eodem modo improbat, et quasi in eadem forma, istam responsionem, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, art. 5) ad 4um ; et ex alio similiter ; quia dicit instantiam non esse ad propositum. Quia, « cum dicitur, Hoc est præscitum a Deo, non tantum importatur ordo ad futurum, sed etiam actus quidam, qui significatur ut præteritus. » — Hæc ille.

Prima parte vero, q. 14, art. 13, ad 2um, improbat istam responsionem, isto modo, dicens quod, « licet illud antecedens importet respectum ad futurum, hoc tamen non tollit ei necessitatem ; quia illud quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet futurum non sequatur quandoque. » — Hæc ille. — Sic igitur improbat primam antiquam responsionem.

Secunda responsio antiquitus talis erat : « Dicebant enim quidam, quod illud dictum vel propositio, scilicet : Hoc futurum est scitum a Deo, est contingens et non necessaria, quia est composita ex contingenti et necessario ; scientia enim Dei est necessaria, sed scitum ab eo est contingens ; quorum utrumque in dicta propositione includitur ; sicut et hæc est contingens, Petrus est homo albus, vel, Petrus est animal et currit. » — « Sed hoc iterum, inquit ipse, nihil est : quia veritas propositionis non variatur per necessitatem et contingentiam, ex eo quod materialiter in locutione ponitur ; sed solum ex principali locutione, in qua fundatur veritas propositionis. Unde eadem ratio necessitatis et contingentiæ est in utraque istarum : Ego cogito hominem esse animal, et, Ego cogito Petrum currere. Et ideo, cum actus principalis qui significatur in hac propositione, Deus scivit hoc futurum, sit necessarium, quantumcumque illud quod ponitur materia liter sit contingens, ex hoc non impeditur quin præ dicta propositio sit necessaria. » — Hæc ille, in *de Veritate*, ubi supra (q. 2, art. 12, ad 7um).

Prima parte vero, ubi supra (q. 14, art. 13, ad 2um),

similiter improbat istam responsionem, dicens : « Cum dicitur, Deus scivit aliquid esse futurum, contingens non ponitur ibi nisi sicut materia verbi, et non sicut pars principalis orationis vel propositionis. Unde ejus contingentia vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse Socratem currere, vel Deum esse. Et eadem ratio est de necessario vel de contingenti. » — Hæc ille.

Idem ponit clarius, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5, ad 4um), dicens : « Cum Deus dicitur aliquid præscivisse, ordo ad futurum designatur ut objectum super quod transit actus. Est enim sensus : præscivit hoc, id est, scivit hoc esse futurum. Quando autem aliquod dictum ponitur ut materia alicujus actus, oportet ut dictum, quasi materialiter sumatur, et non secundum quod ad significationem rei refertur; ut cum dico : scio istum (α) currere. Ea vero quæ sic sumuntur, nullam differentiam contingentiæ vel necessitatis faciunt in propositione. Tum quia veritas et necessitas propositionis ex principali verbo dependent, in quo intelligitur compositio. Tum etiam, quia dictum hoc modo positum, non sumitur ut verum et falsum, vel ut necessarium vel contingens, sed ut dictum quoddam tantum. Unde æqualis contingentia vel necessitas est harum duarum : Dico Socratem currere, et solem moveri; etiam posito quod dicere sit necessarium. Et ita, posito etiam quod ordo ad futurum importatus sit mutabilis, nihil impedit de necessitate propositionis. » — Hæc ille.

Tertia responsio dabatur antiquitus, quod illa propositio est contingens; quia « scitum vel præscitum, licet secundum vocem consignificet tempus præteritum, tamen significat actum divinum, cui non accidit præteritio; et ideo, sicut Deus potest non præscire, ita potest non præscivisse ». — « Sed istud non valet, dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi supra. Quia, quamvis actus divinus non habeat necessitatem coactionis, habet tamen necessitatem immutabilitatis, loquendo tamen de actibus intrinsecis, ut velle, intelligere, et hujusmodi; unde non est contingens non esse, si ponatur esse; et per consequens, non potest non esse; jam enim divina scientia determinata est ad aliquod futurum sciendum pro nunc.

Istis ergo responsionibus exclusis, concludit sanctus Doctor, quod ista est absolute necessaria : Hoc est scitum a Deo, puta, Antichristum esse futurum. Quod confirmat, 1. *Sentent.* (ubi supra, ad 4um), dupliciter, dicens : « Ideo, inquit, dicendum est quod antecedens, scilicet : Hoc est scitum a Deo, est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad scitum; quia illa res non ponitur subjacere divinæ scientiæ, nisi dum est in actu, secundum quem terminationem et certitudinem habet; ipsum enim necesse est esse dum est. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit in *Summa*, et *de Veritate*.

Septima conclusio est quod propositio de futuro contingenti, quod futurum Deus scit, est uno modo necessaria, et alio modo non.

Verbi gratia : sicut si dicamus, Hoc futurum, Antichristus erit, est scitum a Deo, igitur Antichristus erit, illud consequens est uno modo necessarium, et alio modo non. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 2, art. 12, ad 7um), sic dicit : « Istius conditionalis, Si aliquod futurum est scitum a Deo, illud erit, antecedens est necessarium simpliciter, et consequens est necessarium absolute, eo modo quo ad antecedens sequitur. Aliter enim est de his quæ attribuuntur rei secundum se, aliter de his quæ attribuuntur ei secundum quod est cognita. Illa enim quæ attribuuntur ei secundum se, conveniunt ei secundum modum suum; sed illa quæ attribuuntur ei, vel quæ consequuntur ipsam secundum quod est cognita, sunt secundum modum cognoscentis. Unde, si in antecedente significetur aliquid quod pertineat ad cognitionem, oportet quod consequens accipiatur secundum modum cognoscentis, et non secundum modum rei cognitæ; ut si dicatur, Si ego intelligo aliquid, illud est immateriale; non enim oportet ut quod intelligitur sit immateriale, nisi secundum quod est in intellectu. Et similiter, cum dico, Si Deus scit aliquid, illud erit, consequens est sumendum, non secundum dispositionem rei in seipsa, sed secundum modum cognoscentis. Quamvis autem res in seipsa sit futura, tamen secundum modum cognoscentis est præsens; et ideo magis dicendum est, Si Deus scit aliquid, illud est, quam, hoc erit. Unde idem est judicium de ista, Si Deus scit aliquid, hoc erit, et de hac, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quorum utrumque est necessarium dum est. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 14, art. 13, ad 2um : « Quandocumque, inquit, in antecedente ponitur aliquid quod pertinet ad actum animæ, consequens accipiendum est, non secundum quod in se est, sed secundum quod est in anima; aliud enim est esse rei in seipsa, et esse rei in anima. Ut puta, si dicam, Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, intelligendum est quod illud est immateriale secundum quod intellectum, et non secundum quod est in seipso. Et similiter, si dicam, Si Deus scivit aliquid, illud erit, consequens intelligendum est prout est in sua præsentialitate; et sic necessarium est, sicut et antecedens; quia omne quod est, quando est, necesse est esse. » — Hæc ille.

(α) *scio istum.* — *scribo et iterum* Pr.

Idem dicit, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5), ad 4[um] : « Antecedens, inquit, dictæ conditionalis, est necessarium absolute, tum ex immobilitate actus, tum etiam ex ordine ad scitum ; quia illa res non ponitur subjacere divinæ scientiæ, nisi dum est in actu, secundum quem certitudinem et terminationem habet. Ipsum enim necesse est esse dum est. Et ideo similis est necessitas inferendi in consequente. Ut si accipiatur ipsum quod est Socratem currere, secundum quod est in actu : et sic terminationem et necessitatem habet. Unde patet quod si sumatur Socratem currere, secundum hoc quod ex antecedente sequitur, necessitatem habet (α). Non enim sequitur ex antecedente, nisi secundum quod substat divinæ scientiæ, cui subjicitur prout consideratur præsentialiter (β) in suo esse actuali (γ). Unde etiam sic sumendum est consequens. Quo modo patet quod necessarium est ; necesse enim est Socratem currere dum currit. » — Hæc ille.

Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Cum, inquit, dicitur : Deus scit vel scivit hoc futurum, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cujus, quod a Deo scitum est, dicitur futurum ; non enim respectu divinæ scientiæ est futurum, quæ, in momento æternitatis exsistens, ad omnia præsentialiter se habet ; respectu cujus, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum, quasi non exsistens, ut locum habeat quæstio qua quæritur, An possit non esse ; sed cognitum diceretur a Deo, ut jam in sua essentia visum ; quo posito, non remanet prædictæ quæstioni locus ; quia quod jam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur coexsistit æternitati, vel etiam tempus præteritum, quod (δ) designatur, cum dicitur : Deus scivit. Unde habitudo temporis præteriti vel præsentis æternitati attribuitur ; quod omnino ei non competit. Et hoc accidit secundum accidens falli. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod ista consequentia non valet : Hoc est futurum ; igitur hoc erit.

Ista conclusio potest haberi ex probatione sextæ conclusionis, et ex illo dicto Aristotelis, 2. *de Generatione* (t. c. 64), scilicet quod *futurus quis incedere non incedet.* Aliquid enim esse futurum, non est aliud quam causam aliquam esse inclinatam ad productionem illius ; ponatur ergo quod impediatur ne effectum producat, sequitur quod illud est futurum, et tamen nunquam erit.

Hanc ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 19, art. 7, ad 2[um], dicens : « Multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum ; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores, dicere poterat, Lazarus non resurget ; respiciens vero ad causam primam, poterat dicere, Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult : scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causas inferiores, quod tamen non est futurum secundum causam superiorem ; vel econtra. Sic igitur dicendum quod aliquando Deus pronuntiat aliquid futurum, secundum (α) quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ vel meritorum ; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori. Sicut cum prædixit Ezechiæ : *Dispone domui tuæ, quia morieris et non vives,* ut habetur Isa. 38 (v. 1) ; nec tamen ita evenit, quia aliter fuit ab æterno in scientia et voluntate divina. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* q. 2, art. 12, ad 9[um] : « Deus, inquit, cognoscit ordinem unius ad alterum ; et sic cognoscit aliquid esse futurum respectu alterius. Et sic non est inconveniens quod ponatur quod Deus scit aliquid esse futurum, quod nunquam erit, in quantum scilicet scit aliquas causas ad aliquem effectum esse inclinatas, qui non producetur. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* q. 12, art. 10, ad 7[um], dicit : « Aliquid potest dici esse futurum, non solum ex hoc quod ita erit, sed quia ita ordinatum est in causis suis ut sit futurum. Sic enim medicus dicit, Iste sanabitur, et, Iste morietur ; et si aliter contingat, non falsum dixit ; sic enim tunc futurum erat ex ordine causarum, quod tamen possibile est impediri ; et tunc quod futurum erat, consequenter non erit futurum. Unde Philosophus dicit, in 2. *de Generatione* (t. c. 64), quod *futurus quis incedere non incedet.* » — Hæc ille in forma.

Et sic patet ad articulum.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumentum Durandi. — Sed contra prædicta arguitur multipliciter ; et primo contra primam conclusionem, Durandus (dist. 38, q. 3) arguit sic. Sicut ex causa necessaria sequitur infallibiliter suus proprius effectus, et ideo, ea cognita, perfecte cognoscitur ejus effectus ; ita ex causa impedibili non impedita sequitur ejus effectus, et ideo, cognita causa impedibili, et omnibus quæ eam impedire possunt, et insuper illis quæ eam impedient vel non impedient, certitudinaliter potest cognosci quis effectus eveniet, vel quis non

(α) a verbo *unde,* usque ad *habet,* om. Pr.
(β) *præsentialiter.* — *principaliter* Pr.
(γ) *actuali.* — *accidentali* Pr.
(δ) *quod.* — *quo* Pr.

(α) *secundum.* — *scilicet* Pr.

eveniet. Nunc autem Deus cognoscit causas omnium contingentium futurorum, et omnia quæ eas determinare possunt et quæ determinabunt; et insuper cognoscit quæ impedire possunt, et quæ impedient vel non impedient. Ergo cognoscit certitudinaliter futura contingentia; cognoscendo enim suam essentiam, cognoscit causas futurorum contingentium, et si impedientur vel non impedientur.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem, Aureolus (dist. 38, q. 1, art. 1) arguit

Primo. Quia non est verum quod res futuræ, actualiter sint præsentes æternitati, ut supra dicit se probasse.

Secundo. Quia, dato quod sic esset, adhuc divinus intellectus non ferretur in eas ut sic, nec haberet earum certam cognitionem quia sic essent præsentes. Constat enim quod divinus intuitus nullo modo ad aliquid extra se terminatur, sed tantum ad essentiam suam, ut Augustinus dicit, 83. *Quæstionum* (q. 46), quod *Deus nihil extra se positum intuetur*. Sed exsistentia futurorum est aliquid realiter positum extra Deum. Ergo, quantumcumque præsentialiter exsisteret ab æterno, non ex hoc Deus habebit certam notitiam de futuro contingenti.

Tertio. Non magis tribuit divino intellectui exsistentia futuri contingentis ut est præsens æternitati, quam cum est præsens in certo tempore. Sed futurum contingens, jam positum in actu in certo tempore, ex hoc quod est sic præsens et positum, non dat divino intellectui ut certitudinaliter cognoscat ipsum; immo hoc habet intellectus a se, alias vilesceret divinus intellectus, et mensuraretur a rebus, cum traheret certitudinem ab ipsis. Igitur nec futurum præsens æternitati, tribuit divino intellectui quod certitudinaliter cognoscatur ab eo.

Quarto. Quantumcumque res futuræ sint præsentes æternitati, adhuc restat quærere, ex parte divini intellectus, quid est sibi ratio attingendi actualitatem futuri positi in sua præsentialitate; et oportet dicere quod essentia, vel idea, vel voluntas, vel aliquid aliud. Sed iste modus dicendi non ponitur. Igitur ad propositum nihil nos scire facit.

Quinto (ibid., art. 2) sic. Cogitationes hominum succedent sibi in infinitum, et similiter ejulatus damnatorum. Si igitur Deus istas exsistentias intuetur quasi præsentes : aut ipsæ ut exsistentes in divino intuitu, sunt in multitudine finita; aut infinita. Non potest dari secundum; quia infinitas et præsentialitas, vel actualitas, mutuo sibi repugnant. Nec primum potest dici; quia illa multitudo cogitationum aut ejulationum finitarum, consumeretur tempore finito, ultra quod adhuc ejulatus et cogitationes sibi succederent. Ergo poni non potest quod divinus intuitus feratur in res futuras, tanquam in præsentialiter exsistentes.

Sexto. Ille intuitus qui fertur præsentialiter in aliquid exsistens, necessario coexsistit, et est simultaneus cum illo in quod fertur. Sed manifestum est quod divinus intuitus, cum sit idem quod sua essentia, non coexsistit, nec habet aliquam simultatem cum exsistentiis rerum futurarum : quia nec exsistentiæ illæ præsentes sunt æternitati, quando futuræ sunt in se; immo, nec quando sunt actu, habent aliquam simultatem cum divina essentia; quia ipsa penitus est abstracta, nec est præsens, nisi solummodo negative, quia nec præterita, nec futura. Ergo nullo modo divinus intuitus fertur in exsistentias rerum contingentium futurarum.

Septimo (dist. 39, q. 1, art. 3). Omnis propositio scita, est vera, prout est scita. Sed hæc propositio : Hoc erit, est de futuro; et ut sic, conceditur a te, ut a Deo scita. Dicis enim quod Deus scit quod hoc erit, ita quod hoc antecedens (α) est necessarium : Deus scivit hoc futurum. Ergo hæc propositio est necessaria et vera : Hoc erit, ut est de futuro; quia, ut sic, concedis quod subest divinæ scientiæ. Unde, concedendo quod futurum non subest divinæ cognitioni nisi in sua præsentialitate, habes negare istam propositionem : Deus scivit, vel scit hoc futurum esse, vel quod hoc erit; alioquin, si hæc propositio est scita, Hoc erit, de necessitate erit vera et immutabilis; et per consequens, futuritio rei est immutabilis, et non solum sua præsentialitas. Et istud est principaliter contra sextam conclusionem.

Octavo sic. Ex notitia attingente rem ut præsentem, potest inferri quod res est in præsenti; et similiter, ex scientia quæ attingit rem ut præteritam, potest inferri quod præteriit; et ex illa quæ attingit rem ut futuram, potest inferri quod erit; unde sequitur : Video Socratem sedere, ergo sedet, quantumcumque sit ibi actus animæ; et sequitur : Vidi Socratem sedere, ergo sedit; vel : Videbo sedere, ergo sedebit. Sed, secundum te, Deus videt futurum in sua præsentialitate. Ergo sequitur quod futurum est in præsenti, non solum in præsenti videntis, sed in præsenti proprio; sicut sequitur : Video Socratem sedere in sua præsentialitate, ergo præsentialiter sedet in se. Unde, si Deus ab æterno vidisset Socratem sedentem in sua præsentialitate, sequeretur quod ab æterno præsentialiter sedisset in seipso.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra conclusionem quartam, arguit (ibid.) sic.

Primo. Quandocumque consequens est necessarium ex suppositione, si antecedens est necessarium

(α) *antecedens. — consequens* Pr.

absolute, consequens erit necessarium absolute; ut si ponitur quod Socrates sit homo, sequitur quod sit animal, necessitate absoluta; quia quod supponebatur, erat necessarium absolute; cum autem divina scientia non sit contingens, sed quoddam absolute necessarium, igitur, si ex illa infertur eventus futurorum, oportet quod sit absolute necessarius.

Secundo ad idem. Quandocumque suppositio est immutabilis et inevitabilis per quodcumque consilium, si sit necessaria consequentia, impossibile est quod consequens necessario sequens ex tali suppositione sit evitabile, quocumque consilio, aut sollicitudine, aut conatu. Sed hæc suppositio est immutabilis et inevitabilis, scilicet quin Deus sit præscius futurorum; nec oportet ad tollendam præscientiam consiliari, aut sollicitum esse. Ergo consequens quod infertur de necessitate, quantumcumque remaneat contingens, erit tamen inevitabile; et erit fatuum sollicitari de aliquo futuro, quia nihil poterit immutari, sive hoc sit propter necessitatem consequentiæ, vel consequentis. Igitur illa distinctio de necessitate consequentiæ vel consequentis, posita in probatione quartæ conclusionis, non juvat ad salvandum contingentiam futurorum.

II. Argumenta Gregorii. — Ad idem arguit Gregorius (dist. 38, q. 1, art. 3) contra illud quod dicitur in eadem conclusione, scilicet quod futurum contingens, consideratum prout est in sua actuali exsistentia, necessarium est. Vult enim probare quod aliquid quod est nunc, potest non esse nunc, sic quod propositio enunciantis ipsum non sit nunc vera. Et arguit

Primo sic. Suppono, inquit, cum aliis, quod est aliqua causa libera, et quod causa libera in hoc (α) differt a naturali (β), quod causa libera, positis omnibus requisitis ad agendum, potest agere, et potest non agere; naturalis autem non potest non agere, sed necessario agit, sicut patet 9. *Metaphysicæ*. Tunc sumo aliquam causam liberam, et sit voluntas Petri, quæ vocetur A, quæ, positis omnibus requisitis ad volendum C, potest elicere volitionem circa C, et potest non elicere. Et suppono aliud satis communiter concessum, quod voluntas potest volitionem producere in instanti. Sit ergo B instans, in quo omnia requisita ad volendum C concurrunt. Et arguo sic : A potest elicere volitionem circa C in instanti B, et potest non elicere illam volitionem in instanti B; et A vel elicit talem volitionem in B, vel non elicit talem volitionem in B. Ergo : vel A potest elicere volitionem circa C in instanti B, et tamen tunc non elicit; vel potest non elicere hujusmodi volitionem in instanti B, et tamen elicit. Et vocetur illa volitio D. Et tunc ulterius infero : ergo, vel hæc propositio, D non est, potest esse vera in instanti B, et tamen tunc hæc est vera, D est; vel hæc propositio, D est, potest esse vera in instanti B, et tamen tunc hæc est vera, D non est. Et sive hoc detur, sive illud, habetur propositum. Antecedens patet, quoad primam partem, ex præsuppositione; quoad secundam vero, patet ex virtute primi principii. Consequentia etiam prima clara est : quia, si A elicit hujusmodi volitionem in instanti B, et potest eam elicere in B, et potest eam non elicere in B; ergo elicit in B, et potest non elicere in B. Eodem modo patet quod, si ipsa non elicit, quod ipsa non elicit, et potest elicere. Consequentia etiam secunda, est evidens : quia, si A potest non elicere D in instanti B, hæc potest esse vera, In instanti B, A non elicit D; et per consequens, hæc etiam potest tunc esse vera, D non est; et similiter, si A potest elicere D in instanti B, hæc propositio, A elicit D, potest esse vera in instanti B; et per consequens, etiam hæc, D est, potest tunc esse vera. Ex quo patet quod utraque istarum, D est, D non est, divisim potest esse vera in instanti B. Et constat quod altera tantum est vera. Si ergo hæc sit vera, D est, ergo tunc ipsa est vera in instanti B; et cum hoc, ista, D non est, potest tunc esse vera; quamvis non sit possibile quod utraque tunc conjunctim sit vera et simul; sed, si affirmativa sit vera, negativa est falsa; et econtra, si negativa sit vera, affirmativa est falsa. Si quis autem suppositionem præmissam, scilicet quod voluntas potest elicere volitionem in instanti, non admitteret, formetur ratio de Deo et aliqua creatura quam potest Deus in instanti libere producere; et pariter concluditur propositum.

Secundo sic. Sit B præsens instans. Et arguo sic : Hæc consequentia non est bona, scilicet : Deus potest producere in B unum angelum; ergo Deus producit in B unum angelum. Ista, inquam, non est bona in B; et antecedens est verum, ut patet ex suppositionibus, et quia non implicat contradictionem. Ergo oppositum consequentis potest simul esse verum cum antecedente in instanti B; alias contingeret quod consequens et ejus oppositum essent simul falsa in B. Et sic hæc, Deus non producit unum angelum in B, et hæc, Deus potest producere unum angelum in B, possunt simul esse veræ in B. Ponatur igitur in esse; et habetur propositum, quia tunc simul dum ista est vera, Deus non producit unum angelum in B, ista potest esse vera in B, Deus producit unum angelum in B, licet ipsa sit falsa, nec possit esse simul vera cum prima.

Quod autem prima consequentia sic simpliciter sumpta, non sit bona in B, ut primo assumitur, probatur tripliciter. — Primo. Quia, si illa esset tunc bona, eadem ratione hæc : Deus potest producere duos angelos in B, ergo producit duos angelos in B; et similiter hæc : Deus potest producere tres angelos in B, ergo Deus producit tres in B; et ultra :

(α) *in hoc.* — *nihil* Pr.
(β) *et.* — Ad. Pr.

ergo quotquot potest producere in B, tot producit in B; quod tamen est falsum, quia in nullo (α) instanti Deus tot producit, quot posset producere tunc. — Secundo. Quia, si illa consequentia esset bona, eadem ratione hæc esset bona : Deus potest non producere unum angelum in B, ergo Deus non producit unum angelum in B; et per consequens, hæc etiam esset bona : Deus potest producere unum angelum in B, et potest non producere unum angelum in B, ergo Deus producit unum angelum in B, et non producit unum angelum in B. Sed constat quod ista non est bona; quia antecedens est verum, et consequens implicat contradictionem. — Tertio. Quod consequentia non sit bona, patet ex differentia agentis liberi et agentis naturalis supra præmissa. Patet igitur quod res quæ est in B, potest non esse in B, ad istum sensum quod nunc possibile est talem rem non esse nunc; ita quod, licet talis res sit in B, tamen possibile est istam esse veram in B, A non est in B. Ex quo sequitur quod contingens, dum est non necessarium, immo mere contingens, et in quacumque mensura ipsum est, possibile est quod in illa mensura hæc sit vera, Hoc non est, demonstrando ipsum. — Hæc Gregorius.

§ 4. — Contra quintam conclusionem

Argumenta quorumdam. — Contra quintam conclusionem arguitur (apud Aureolum, dist. 39, q. 1, in proœm. quæst.).

Primo probando quod infallibilitas et immutabilitas divinæ scientiæ, inducat necessitatem rebus scitis, et excludat contingentiam.

Primo. Quia in omni necessaria consequentia, si antecedens est immutabile, consequens est immutabile. Sed scientia necessario infert scitum. Sequitur enim : scio aliquid esse; igitur illud est; alioquin nescio, sed fallor. Similiter sequitur : Deus scit aliquid futurum; igitur illud erit. Antecedens autem est immutabile, si scientia Dei sit immutabilis. Igitur necessario scitum erit immutabile; et per consequens, contingentia excluditur ab omni futuro.

Secundo. Posse cognoscere aliquid aliter quam sit, est posse decipi vel falli; et similiter, posse cognoscere de aliquo quod erit aliter quam erit, est posse decipi. Sicut enim se habet scientia de præsenti ad præsens, sic etiam de futuro ad futurum. Sed, si res sunt contingentes et non eveniunt de necessitate, Deus potest aliter scire res quam erunt; quia et aliter esse possunt. Ergo poterit falli. Quare, si non potest falli, nec potest mutari, oportet quod res de necessitate eveniant.

Tertio. Ex majori de necessario, et minori de inesse, sequitur conclusio de necessario; sicut patet, I. *Priorum* (cap. 9). Sed ista major est de necessario, Omne scitum a Deo de necessitate est verum; minor vero de inesse, Omne futurum est scitum a Deo. Ergo sequitur conclusio de necessitate, scilicet quod omne futurum de necessitate est verum, et per consequens de necessitate eveniet.

Quarto. Omnis causa necessaria quæ impediri non potest, inducit necessitatem in effectu; et hoc, sive sit efficiens, sive exemplaris. Sed scientia Dei est causa exemplaris rerum; ita quod actualitas eorum quæ fient habet exemplar in Deo, actualitas vero eorum quæ non fient non habet exemplar in Deo. Ergo de necessitate ista fient, et illa non fient.

Secundo principaliter probatur (ibid.) quod contingentia rerum ponat mutabilitatem in scientia Dei.

Primo. Quia illud quod ponit in divina scientia potentiam contradictionis, ponit mutabilitatem in ea; res enim, ex hoc sunt mutabiles, quia sunt in potentia contradictionis. Sed contingentia rerum inducit in Deo potentiam ad sciendum et ad non sciendum : quidquid enim contingit fieri, potest Deus scire; non prænovit autem multa quæ non fient, quæ tamen possibilia sunt fieri; et ita multa non scit Deus, quæ posset scire. Est igitur in eo potentia ad sciendum et non sciendum, et ita mutabilitas.

Secundo. Impossibile est quod aliquid transeat de contradictorio in contradictorium, nisi mutatio sit facta alicubi. Sed conceditur quod Deus posset esse præscius aliquorum, quorum non est præscius, et econtra, non præscius quorum præscius est, propter contingentiam rerum : nam aliter ea quæ fiunt, non possent non fieri; et ea quæ non fiunt, non possent fieri (α); et sic poneretur aliquorum impossibilitas, aliorum vero necessitas, et nullius contingentia vel mutabilitas. Ergo necesse quod alicubi ponatur mutatio, cum de non præscio fit præscius. Non autem potest poni in præscitis, quia nondum sunt. Igitur illa mutatio erit in Deo.

Tertio. Illud in quo potest esse aliquid quod non est, vel non esse aliquid quod est, est mutabile. Sed, si futura sint contingentia, aliquid potest esse in Deo, quod non est in eo, scilicet præscientia alicujus quod non est in futurum; et potest non esse in eo aliquid quod est in eo, scilicet præscientia Antichristi; si enim Antichristus non eveniret, in Deo non esset ejus præscientia. Ergo contingentia rerum inducit mutabilitatem in scientia Dei.

§ 5. — Contra sextam conclusionem

Argumentum Scoti. — Contra conclusionem sextam arguit sic Scotus (apud Aureolum, ibid., art. 1).

Primo. Quandocumque aliqua convertuntur in

(α) *nullo*. — *illo* Pr.

(α) *et ea quæ non fiunt, non possent fieri*. — Om. Pr.

veritate, non potest unum esse verum contingenter, et aliud necessario; quia unum non potest esse verum, alio non exsistente vero. Sed velle animam Antichristi fore, et scire eam futuram esse, convertuntur; quia anima Antichristi non est prius scibilis fore, quam sit volita fore; intellectus divinus enim neuter est de omni futuro, ante acceptationem divinæ voluntatis, et per consequens ejus determinatio exigit determinationem divinæ voluntatis. Igitur, cum actus divinæ acceptationis sit non necessarius, sed contingens et liber, alias Deus vellet exsistentias futurarum creaturarum necessitate naturæ, oportet ergo consequenter dicere quod præscientia cujuslibet futuri sit contingens, et non necessaria.

§ 6. Contra septimam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra septimam conclusionem arguit Aureolus (ibid., art. 3) primo loco.

Primo sic. In quacumque propositione ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum secundum quod est in anima, ut tu dicis. Sed futurum contingens est in divino intellectu in sua præsentialitate reali, secundum quod tu dicis. Ergo non debet concedi consequens de futuro, scilicet quod Antichristus erit; quod tamen tu concedis.

Secundo arguit contra illam maximam positam in eadem conclusione. Non est, inquit, simile, cum dicitur, Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale, et cum dicitur, Si Deus scit aliquid esse futurum, illud erit. In prima enim conditionali, non dicitur quod anima intelligat illud esse immateriale, et ideo non sequitur quod lapis intellectus sit immaterialis in se; sed in secunda, dicitur quod Deus scit Antichristum esse futurum, et ideo oportet quod in se sit futurus. Unde sicut, si hæc esset necessaria, Scio lapidem esse immaterialem, de necessitate ista esset vera, Lapis est immaterialis; ita oportet quod, si ista sit necessaria, Deus scit Antichristum esse futurum, de necessitate ista sit necessaria, Antichristus est futurus, vel, Antichristus erit. Impossibile enim est quod scientia cadens super hanc propositionem, Hoc erit, sit necessaria, quin ista in se sit necessaria, Hoc erit.

Tertio arguit (dist. 38, q. 1, art. 3), probando quod nulla propositio singularis de futuro contingenti est vera vel falsa, et consequenter nullo modo necessaria. Arguit ergo sic. In omni consequentia necessaria et immutabili, si antecedens est contingens, consequens erit contingens; si vero antecedens sit necessarium, consequens erit necessarium; si vero antecedens sit immutabile et inevitabile, consequens erit inevitabile. Sed ista propositione, Antichristus erit, exsistente vera, sequitur de necessitate quod eveniat ita, et quod illius veritas est immutabilis et inevitabilis, si aliquo modo sit vera. Ergo consequens erit inevitabile et immutabile; unde immutabiliter ita eveniet. Et idem potest concludi de omni futuro. Igitur omnia futura immutabilia sunt, et evitari non possunt. Hoc autem dicere, dementissimum est. Ergo et illud unde sequitur, scilicet quod aliqua propositio de futuro sit vera. Unde ista non est vera, Antichristus erit; similiter nec ista, Antichristus non erit; sed bene disjunctiva, scilicet, Antichristus erit vel non erit.

Et quia in isto argumento duo supponit, ideo probat ea. Primum est quod, si hæc propositio est vera, Antichristus erit, immutabiliter et inevitabiliter est vera. Istud probat tripliciter.

Primo sic. Quia si mutari potest ne sit vera : aut mutabitur in illo instanti in quo est vera, aut in instanti præcedenti, aut in instanti subsequenti, usque ad instans (α) in quo res fiet, aut in illo instanti in quo res fiet vel non fiet (β). Sed manifestum est quod non potest mutari in instanti in quo est vera; quia tunc pro eodem instanti esset vera et non vera; quod est impossibile. Nec in instanti præcedenti. Tum quia, si in instanti dato est vera, et in omni præcedenti fuit vera : quia, si hodie verum est quod Socrates erit cras, etiam heri verum fuit dicere quod Socrates esset cras; et ita, si tunc poterat mutari in falsitatem, mutaretur in eodem instanti in quo esset vera, et per consequens simul esset vera et non vera. Tum quia, si instanti præcedenti suam veritatem mutaret in falsitatem, tunc prius mutaretur a veritate, quam haberet veritatem; quod nihil est dictu. Nec potest dici quod mutari posset in aliquo instanti sequenti, in tempore signabili inter instans propositionis et instans quo res fiet : quia, si in aliquo instanti, utpote cras, falsa sit hæc propositio, Socrates erit, impossibile est quod fuerit heri vera; detur enim oppositum, scilicet quod heri vera, hodie falsa, hoc erit propter aliquam mutationem factam in re; nulla autem mutatio facta est, quia nondum res est, nec subest alicui potentiæ in actu; et per consequens, cum nihil immutetur circa rem, nihil immutabitur circa propositionem. Nec potest dici quod in illo instanti in quo res fiet vel non fiet immutabitur illa veritas. Tum quia veritas transiit in præteritum; nam usque ad illud instans, verum fuit quod Socrates erit; quod autem transiit in præteritum, immutabile est, secundum Philosophum, 6. *Ethicorum* (cap. 2), Agathonis sententiam approbantem, qui dicit quod *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ facta sunt*. Tum quia, si mutetur in instanti (γ) factionis rei : aut hoc erit quia significatum ejus ponetur

(α) *usque ad instans*. — Om. Pr.
(β) *vel non fiet*. — Om. Pr.
(γ) *in instanti*. — *instans* Pr.

in esse, et tunc non mutabitur, sed potius confirmabitur in sua veritate; aut oppositum sui significati ponetur, et tunc non mutabitur (α), quia nunquam fuit vera, sed semper falsa. Ergo, cum non inveniatur instans, in quo possit mutari propositio de futuro a veritate in falsitatem, necessario immutabiliter erit vera, si aliquo modo ponatur vera.

Secundo sic ad idem. Illud, quo posito pro aliquo nunc in esse, de necessitate ponitur pro semper in esse, immutabiliter ponitur in esse. Quod patet; quia prædicatum includitur in subjecto. Quod enim determinat sibi sempiternitatem in essendo, in nullo tempore mutari potest; unde immutabilitatem sibi determinat. Sed manifestum est quod, si propositio singularis de futuro, pro aliquo instanti ponitur vera, de necessitate pro omni instanti ponitur vera, donec veritas illa transeat in præsens, et a præsenti in præteritum : quia, si ista est vera hodie, Socrates erit, heri etiam fuit vera, et in millesimum diem ante fuit vera, et quandocumque formetur ab æterno fuit vera usque ad illud instans quo Socrates ponetur; et tunc mutabitur veritas a futuritione in præsentialitatem, et erit verum quod Socrates est; et postmodum in præteritionem, et erit verum deinceps in æternum, quod Socrates fuit. Igitur, si veritas ponatur in propositione de futuro pro aliquo instanti, veritas illa ponitur æternaliter permanere: quia et pro toto tempore futuritionis, quod potest imaginari infinitum in ante, permanebit veritas illa in propositione de futuro; deinde in propositione de præsenti; et deinceps in illa de præterito, in infinitum a parte post.

Tertio ad idem. Futurum non subest potentiæ immutare potenti; quia quod futurum est, nihil est. Quando vero res ponitur in actu, si ponitur oppositum propositionis, jam in nullo instanti fuit vera propositio de futuro, et sic non erit mutata; si vero ponitur significatum ejus, tunc etiam non erit immutata. Unde, sicut impossibile est aliquid non esse quando præsens, et quin præteritum, sit præteritum; ita impossibile est (β), si aliquid sit futurum, et hoc sit verum, quod aliquid sit futurum quin immutabiliter sit futurum; in omnibus enim hujusmodi propositionibus, idem prædicatur de se.

Et sic patet primum quod in argumento ponebatur.

Secundum autem ibidem suppositum, quod etiam est directe contra quartam conclusionem, probatur, scilicet : quod immutabiliter sequatur, si propositio de futuro sit vera, quod ejus significatum ponetur.

Primo. Illa namque consequentia est necessaria, ex cujus opposito consequentis sequitur oppositum antecedentis, ut patet, 1. *Priorum*. Sed ex opposito istius : significatum propositionis eveniet vel ponetur in esse (α), sequitur oppositum propositionis formatæ de futuro. Unde, si dicatur : *Socrates erit, ergo istud eveniet, et ponetur in esse*, detur oppositum, *non eveniet, nec ponetur in esse;* ergo sequitur quod *Socrates non erit;* hoc autem est oppositum illi, *Socrates erit,* quæ ponebatur vera. Igitur consequentia fuit immutabilis et necessaria.

Secundo ad idem. Quando per duas propositiones significatur idem sub aliis terminis, ex una infertur alia de necessitate : sequitur enim, si Marcus disputat, quod Tullius disputat; quia Marcus et Tullius synonyma sunt, et idem significant. Sed futurum et venturum idem significant. Ergo de necessitate sequitur, si Socratem esse est futurum, quod eveniet; et si hæc est vera, Socrates erit, sequitur de necessitate istud esse verum, quod sic eveniet. — Hæc ille.

Quarto arguit (Ibid.) sic principaliter. Veritas, inquit, propositionis sumitur ex entitate rei, quia veritas signi sumitur ex conditione significati; unde ab eo quod res est vel non est, oratio vera vel falsa dicitur, ut patet in *Prædicamentis*. Constat autem quod contingens ad utrumlibet, nullam determinationem habet ad alterum, ex ordine ad causas suas; causæ namque illud respiciunt sub omnimoda indifferentia. Tunc ergo primo determinatur contingens ad utrumlibet, quando actualiter ponitur et exsistit. Actualitas autem quæ dat contingenti determinationem, potest referri ad omne instans præcedens et distans in ante, vel ad omne instans succedens et distans per posterius ab illa actualitate. Dat ergo actualitas determinationem contingenti, in quolibet instanti sequente actualitatem, quamvis non sit in illis instantibus; unde semper est determinate verum quod talis actualitas fuit. Non dat (β) autem determinationem sibi, pro aliquo instanti præcedente; unde nunquam est determinate verum (γ), quod erit. Trahitur enim determinatio quam dat actualitas contingenti, ad instantia sequentia, non autem ad instantia præcedentia. Quod probatur. Tum quia actualitas respectu instantium sequentium ponit contingens extra suas causas, unde non remanet infra causalitatem alicujus, nec cadere potest super ipsum activa potentia; e converso autem, in omnibus instantibus quæ præcedunt, relinquit actualitas contingens infra causalitatem et potentiam suorum principiorum; illa autem sunt ad utrumlibet et indeterminata; et per consequens determinatio ortum habens ab actualitate, trahi non potest ad instantia præcedentia. Tum etiam, quia quando aliquid oritur ex aliquo, sequitur ipsum et non præcedit; determinatio autem contingentis ori-

(α) a verbo *sed potius* usque ad *mutabitur,* om. Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.

(α) a verbo *consequentis* usque ad *esse*, om. Pr.
(β) *dat*. — Om. Pr.
(γ) *verum*. — Om. Pr.

tur ex actualitate, ut dictum est; igitur non potest poni illa determinatio pro instantibus præcedentibus actualitatem, sed pro sequentibus. Sic ergo, cum natura contingentis omnino indeterminata sit (α) pro quolibet instanti præcedente suam exsistentiam actualem, necessario utraque pars contradictionis sibi debetur, absque ulla determinatione pro tunc. Et ideo nulla propositio est vera, quæ non claudit utramque partem contradictionis sub indifferentia et disjunctim. Quæ vero alteram partem determinate exprimit, nec est vera, nec falsa; quia, si esset falsa, pars opposita esset determinata. Et hinc est quod ista propositio est vera, Socrates erit vel non erit; et ista falsa, Socrates nec erit nec non erit; et ista est vera, Aliquid istorum eveniet indeterminate, quod scilicet Socrates erit vel non erit; et ista falsa, scilicet quod neutrum determinate eveniet. Hæc tamen, Socrates erit, nec est vera, nec falsa.

Quinto sic. Nulla notitia dat propositioni de futuro veritatem vel falsitatem, nisi illa quæ tendit in futurum ut distans, per modum notitiæ expectativæ. Et ratio hujus est : quia notitia quæ dat determinationem pro aliquo instanti, debet coexsistere illi instanti; si ergo dat determinationem pro instantibus præcedentibus actualitatem, necessario debet illa notitia præcedere actualitatem, et eam aspicere ut posteriorem et distantem; et per consequens, est notitia expectativa. Sed Dei notitia non est expectativa futuri, nec tendit in ipsum tanquam in distans; unde non præcedit actualitatem futuri. Igitur non dabit determinationem illi actualiter, pro aliquo instanti præcedenti; et per consequens, nec propositio formanda habebit a divina notitia quod sit vera vel falsa.

Sexto. Si divina notitia dat hujusmodi propositionibus quod sint veræ vel falsæ, aut hoc habet ipsa notitia ratione objecti cogniti, aut propter modum cognoscendi. Sed non potest dici quod sit propter objectum cognitum : nam actualitas contingentis non dat determinationem instantibus præcedentibus, immo relinquit contingens indeterminatum ad utramque partem contradictionis, et neutram determinate posse exprimi vere vel false; et ita notitia non trahit ab ista actualitate cognita, quod propositio pro præcedentibus instantibus sit vera vel falsa. Nec etiam potest dici quod hoc habeat notitia ex modo significandi : quia non est illa notitia in præcedentibus instantibus, alioquin Dei notitia esset expectativa ; nec etiam notitia divina illis instantibus coexsistit; nec est simul cum eis; sed est totaliter distans ab actualitate contingentis, et ab illo instanti in quo exsistit; et ita non plus largitur determinationem contingenti pro tempore præcedenti, quam largiatur actualitas ipsa a qua penitus est indistans. Ergo necesse est quod propositionem de futuro formandam, relinquat Dei notitia, neque veram, neque falsam. — Hæc ille.

(α) a verbo *ergo* usque ad *sit*, om. Pr.

II. Argumenta Gregorii. — Secundo loco arguit Gregorius (dist. 38, q. 2, art. 3) contra eamdem conclusionem et suam probationem.

Primo sic. Capio, inquit, istam categoricam, Antichristus erit, secundum se, extra omnem consequentiam; et quæro : utrum ipsa sit necessaria vel contingens? Non potest dici primum : quia tunc, eadem ratione, quælibet singularis de futuro contingenti vera, esset necessaria, et quælibet falsa, impossibilis; et sic sequitur quod nihil penitus esset ad utrumlibet, sed omnia de necessario evenirent, vel non evenirent; quod est contra Sanctos, et contra fidem catholicam. Est ergo contingens. Igitur, in quacumque consequentia ipsa sumatur, semper erit simpliciter et absolute contingens. Nam sicut propositio falsa potest esse consequens in consequentia necessaria cujus antecedens est falsum, nec tamen ex hoc ipsa est minus falsa; et vera potest esse consequens ad aliam veram, et etiam ad falsam, nec ex hoc est minus vera; et necessaria potest esse consequens ad necessariam, et etiam ad contingentem, nec tamen propter hoc est contingens, aut minus necessaria; sic propositio contingens, non obstante quod sumatur in consequentia necessaria, non est ex hoc necessaria, aut minus contingens. Unde etiam cum dicitur, Si Deus scit Antichristum esse futurum, Antichristus erit, non erit consequens minus contingens quam prius. Ex quo ulterius etiam sequitur quod illud antecedens est contingens; cujus oppositum dicit conclusio.

Secundo. Quia, cum dicitur quod illud consequens est absolute necessarium prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in sua præsentialitate : — aut intelligitur quod futurum, v. g. Antichristus, nunc est in sua præsentialitate, id est, actu in rerum natura secundum suum esse proprium distinctum a Deo, et secundum talem præsentialitatem subest divinæ scientiæ; et sic, propter falsam implicationem, illud dictum est falsum; alias sequitur quod jam actu Antichristus esset productus et creatus a Deo. Immo, certe, cum non habeat hodie magis actu esse quam habuit heri et pridie, et etiam ab æterno, sequitur quod Antichristus fuit ab æterno creatus a Deo. Et simili modo, quodlibet futurum, et totus mundus; nam et mundum etiam Deus præscivit futurum. Sed omnia ista sunt falsa; et contra Scripturam Sacram, dicentem quod *in principio creavit Deus*, etc. (*Genes.*, 1, 1); et contra evidentem veritatem, videmus enim aliqua fieri de novo; et in seipsis implicant contradictionem, quia secundum hoc, aliquid esset futurum et non esset futurum sed præsens. Consequentia vero prima patet; quia (α) omnis entitas, vel veritas actu exsi-

(α) *quia*. — *quod* Pr.

stens distincta a Deo, est creata a Deo, juxta illud Augustini, *de Fide ad Petrum*, cap. 3 : *Principaliter itaque tene, omnem naturam quæ non est Trinitas, ab ipsa sancta Trinitate, quæ solus verus et æternus Deus est, creatam ex nihilo;* et plura ibi sequuntur ad propositum. — Aut intelligitur quod Antichristus est in sua præsentialitate, non modo prædicto, sed solum quia præsentialiter a Deo cognoscitur : ita quod Deus non est in potentia abjiciente actum ad cognoscendum Antichristum distincte, secundum quod sumus nos, qui non possumus futura cognoscere dum sunt futura, sed, sicut illa sunt secundum se futura, ita cognitio eorum in nobis est futura, si tamen cognoscerentur a nobis; in Deo autem futurorum est perfecta cognitio, non futura sed præsens, sicut nec præteritorum cognitio præteriit, sed est præsens; secundum quem modum intelligenda sunt dicta Sanctorum, cum dicunt tam futura quam præterita Deo præsentia esse. Si, inquam, sic intelligatur, non ex hoc tollitur quin Antichristus, et similiter quodcumque futurorum contingens, sit contingenter futurum secundum suum esse reale; et per consequens, quin hæc sit simpliciter contingens, Antichristus erit. Et probatio quæ adducitur ex dicto Philosophi, non est ad propositum; quia de nullo futuro vere dicitur quod est. Et præterea, illa auctoritas, si sit universalis, non est vera de necessitate absoluta, sed tantum conditionata.

Tertio. Nam illud quod in probatione conclusionis assumitur de illa consequentia, Si anima intelligit lapidem, etc., falsum est. Nam ista consequentia est bona, Si anima vere intelligit lapidem esse materialem et extensum, ergo lapis est materialis et extensus; nec tamen consequens est intelligendum secundum esse quod lapis habet in anima; quia, secundum conclusionem et ejus probationem, illud esse est immateriale et inextensum.

Quarto. Quia ista consequentia dicitur esse bona, Deus scivit et scit Antichristum esse futurum, ergo Antichristus est futurus; et antecedens est verum; et tamen, secundum conclusionem, consequens non est intelligendum secundum esse quod habet in Dei scientia, quia secundum illud est præsens, ut dicit.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumentum Durandi. — **Ad primum** contra primam conclusionem, quod solitarie inductum est de dictis Durandi, negatur major, quantum ad similitudinem quam ponit de causa impedibili. Sunt enim aliquæ causæ quæ possunt impediri, quibus tamen cognitis, non ex hoc potest perfecte cognosci an impedientur, vel non. Sicut patet de humana voluntate, cujus quantumcumque cognoscatur natura, non tamen ex hoc scitur an producet actum suum elicitum, vel non; ipsa enim potest se impedire, ut ita loquar, quantumcumque sit ad eliciendum volitionem inclinata, ne producat. Cujus ratio est : quia, secundum sanctum Thomam, *de Malo*, q. 16, art. 7 : « In causis suis sunt aliqua futura tripliciter. Uno modo, secundum potentiam tantum, quia scilicet æqualiter possunt esse vel non esse; quæ dicuntur contingentia ad utrumlibet. Quædam vero sunt in causis suis, non solum secundum potentiam, sed secundum rationem causæ activæ, quæ non potest impediri a suo effectu; et dicuntur ex necessitate contingere. Quædam vero sunt in causis suis, et secundum potentiam, et secundum rationem causæ activæ, quæ tamen potest impediri a suo effectu; et ista dicuntur contingere ut in pluribus. Quia vero unumquodque cognoscitur secundum quod est in actu, non autem secundum quod est in potentia, ut dicitur, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 20), inde est quod ea quæ sunt ad utrumlibet, non possunt cognosci in suis causis determinate, sed sub disjunctione, utpote quod erunt vel non erunt; sic enim habent veritatem. Ea vero quæ sunt in causis suis ut ex necessitate ab eis provenientia, possunt per certitudinem cognosci in causis suis. Ea vero quæ contingunt ut in pluribus, possunt cognosci in causis suis, non per omnimodam certitudinem, sed per conjecturalem quamdam cognitionem. » — Hæc ille. — Eamdem distinctionem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5. Cum igitur opera voluntatis futura, sint in ea sicut in causa primo modo prædictorum, patet quod ipsa cognita, et quibuscumque causis ad actum volitionis concurrentibus, non potest certitudinaliter cognosci an ipsa producet illum actum, vel non producet, an impedietur, vel non; quia ipsa voluntas, quæ ad illum actum concurrit, nullo modo est determinata plus ad producendum, quam ad non producendum. Et ideo, ad hoc quod actus ejus futurus certitudinaliter cognoscatur, oportet quod videatur in se, et non solum secundum esse quod habet in causa sua. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 6um, dicit quod « sicut scientia nostra non potest esse de futuris contingentibus, ita nec scientia divina; et adhuc multo minus, si ea ut futura cognosceret; cognoscit autem ea ut præsentia sibi, aliis autem futura ». — Hæc ille.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ contra secundam conclusionem sunt inducta, dictum est in præcedenti quæstione.

Ad secundum etiam alias dictum est quod divinus intuitus non terminatur ad aliquid creatum, tanquam ad primo intellectum, sed bene tanquam ad

secundum intellectum. Et auctoritas quam adducit, solvitur per sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 2, art. 12, ad 11um, ubi dicit : « Divinus intellectus nihil cognoscit extra se, si ly *extra* referatur ad illud quo cognoscit; cognoscit autem aliquid extra se, si referatur ad illud quod cognoscit. » — Hæc ille.

Ad tertium dicitur quod non concludit contra mentem nostram. Non enim dico quod divina cognitio, aut divinus intellectus, habeat certitudinem a præsentia vel exsistentia futurorum; nec ad hoc fuit coexsistentia rerum ipsi æternitati, cum ejus cognitio et cognitionis certitudo sit prior rebus creatis, et earum causa. Sed intelligimus, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.,* ubi supra, quod, cum scientia sit certa cognitio, ex ipsa ratione certitudinis requirit certitudinem et determinationem in scito; non sic tamen quod in divina scientia causetur certitudo a certitudine sciti, sed sic quod contingens non habet quod possit subdi certæ cognitioni divinæ et infallibili, nisi eo modo quo habet certitudinem et determinationem aliquam; hoc habet autem in quantum est in seipso, in actu, extra suas causas. Et istam mentem ponit sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra, et 1 p., ubi dixi (q. 14, art. 13). Unde, ad 10um (*de Veritate,* q. 2, art. 12), dicit : « Contingens, secundum quod est scitum a Deo, præsens est, et ita determinatum ad unam partem; sed dum est futurum, est ad utrumlibet. » Et, ad 1um, dicit : « Contingens, quamdiu futurum est, non est determinatum; tamen ex quo productum est in rerum natura, veritatem determinatam habet; et hoc modo super illud fertur intuitus divinæ cognitionis. » Et 1. *Sentent.,* ubi supra (dist. 38, q. 1, art. 5), ad 6um, dicit : « Cursus Socratis subjacet certitudini divinæ scientiæ, prout est in actu. Et hoc non habuit semper; quia quandoque erat in potentia tantum. Et secundum quod sic tantum erat, non erat subjicibilis certitudini divinæ scientiæ; si enim Deus vidisset ipsam causam, scilicet Socratem, et non vidisset immediate effectum in esse suo, sicut nos futura cognoscimus, nunquam potuisset illud scire. » — Hæc ille.

Ad quartum dico quod iste modus, si integre legatur, assignat medium in quo videntur futura contingentia, quod est ratio divino intellectui cognoscendi futura illa, scilicet divinam essentiam. Unde sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles,* cap. 66, dicit : « Deus, inquit, non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia, eamdem habent habitudinem ad ejus scientiam. Ea enim quæ non sunt, nec erunt, nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi virtuti ejus possibilia; unde non cognoscit ea ut exsistentia aliqualiter in seipsis, sed exsistentia solum in divina potentia; quæ quidem a quibusdam dicuntur cognosci secundum notitiam simplicis intelligentiæ. Ea vero quæ cognoscit præsentia, præterita, vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in potentia sua, et in propriis causis, et in seipsis; et horum cognitio dicitur notitia visionis. Non enim Deus rerum, quæ apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, in quantum ejus æternitas est præsens sua indivisibilitate omni tempori. Et tamen quodcumque esse rei Deus cognoscit per essentiam suam; nam essentia sua est repræsentabilis per multa, quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cujuslibet causæ, secundum quam præexsistit effectus in causis. Esse etiam cujuslibet rei, quod habet in seipso, est ab ea exemplariter deductum. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod sanctus Thomas docet quid sit ratio divino intellectui cognoscendi omnia entia et non entia.

Sed contra hanc responsionem multi arguunt. Et primo Aureolus (dist. 38, q. 1, art. 1).

Primo sic. Illud quod abstrahit ab esse et non esse in repræsentando, non ducit determinate in rem ut est exsistens. Sed ideæ, vel similitudines simplicium terminorum, repræsentant res indeterminate, sive sint, sive non sint; sicut et species rosæ repræsentat rosam, sive sit, sive non sit. Ergo non potest dici quod per divinam essentiam, ut est similitudo vel idea rerum, cognoscantur futura.

Et si dicatur quod immo per ideas non solum repræsentantes terminos, sed etiam complexiones terminorum in tali nunc vel tali, — non valet : quia adhuc talis repræsentatio est possibilis, sive sic eveniat, sive non; et per consequens, nescietur determinate per ideas repræsentantes futurum in tali nunc vel tali, utrum sic erit, vel non erit.

Secundo ad idem. Sicut Deus abstrahit a modo situali in essendo, ita in repræsentando; non enim repræsentat ut hic vel ibi, alioquin esset materialis. Sic abstrahit a linea temporali et successionis; unde non repræsentat ut ante vel post, aut nunc aut tunc; alioquin esset infra lineam successionis, respectu cujus est aliquid prius et aliquid posterius. Sed, si Deus haberet ideam repræsentantem talem rem futuram in tali nunc, sequeretur quod repræsentaret secundum lineam temporalem, nec abstraheret a nunc vel tunc in repræsentando. Ergo poni non potest quod repræsentet hujusmodi complexionem terminorum in tali nunc futuram.

Tertio sic. Complexio illa in tali nunc posita vel ponenda, non potest repræsentari per aliquam similitudinem quæ adhuc (α) remaneat, dato quod non sit ponenda; alioquin (β) posset habere similitudinem falsam; et (γ) talis similitudo non duceret certitudinaliter in complexionem illam, cum posset esse falsa, ut dictum est. Igitur Deus non cognoscit futura per ideas repræsentantes complexionem terminorum in tali instanti ponenda.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.
(γ) *et.* — *sed* Pr.

Alia argumenta contra hoc facit Scotus (apud Aureolum, Ibid.).

Primum est quod rationes, vel ideæ terminorum, non causant sufficientem notitiam, nisi illam quæ nata est haberi ex terminis. Notitia autem contingentium non est nata haberi ex terminis, cum terminorum complexio non oriatur ex eis in materia contingenti; immo termini sunt indifferentes ad utramque partem contradictionis. Et ita per ideas non possunt certitudinaliter futura cognosci.

Secundum est. Ideæ, quidquid repræsentant, naturaliter repræsentant; cum sint in divino intellectu, antequam habeat actum voluntatis. Aut igitur duæ ideæ, puta hominis, et albi, naturaliter repræsentant compositionem, aut divisionem, aut utrumque. Si compositionem, igitur propositio erit necessaria, Homo erit albus; quia naturaliter, non libere est repræsentata; et per consequens, non est futurum contingens. Si vero divisionem, impossibilis est hæc propositio, Homo erit albus; quia ex terminis naturaliter repræsentatis, oritur oppositum illius propositionis; et ita non est futurum contingens. Si vero utrumque, sequitur quod Deus neutram partem novit determinate.

Tertium est. Deus æque perfecte habet ideas possibilium fieri quæ non fient, sicut respectu fiendorum. Sed, hoc non obstante, Deus non habet ideas, respectu non fiendorum, quæ repræsentent ipsa aliquando futura; quia tunc Deus falleretur. Ergo nec habet, respectu fiendorum, ideas quæ repræsentent quod illa sint aliquando futura. — Hæc ille.

Ad primum istorum, negatur minor. Dico enim quod aliter est de specie rosæ quæ est in intellectu meo, et aliter de idea hujus rosæ in divino intellectu. Species enim intelligibilis intellectus mei repræsentat rosam quantum ad naturam speciei, et non quantum ad accidentia individuantia, nec quantum ad accidentia individui, cujusmodi est tempus, nec quoad ejus exsistentiam vel non exsistentiam. Secus est de idea rosæ in divino intellectu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 7, dicit: « Sicut se habet essentia universalis alicujus speciei ad omnia per se accidentia illius speciei, ita se habet essentia singularis ad omnia accidentia propria illius singularis, cujusmodi sunt omnia accidentia in eo inventa; quia per hoc quod in ipso individuantur, efficiuntur ei propria. Intellectus autem cognoscens essentiam rei, per eam apprehendit omnia per se accidentia illius speciei; quia, secundum Philosophum, omnis demonstrationis, per quam accidentia propria de subjecto concluduntur, principium est quod quid est; unde et cognita propria essentia alicujus singularis, cognoscuntur omnia accidentia illius singularis; quod intellectus noster non potest; quia de essentia singularis est materia signata, a qua intellectus noster abstrahit, et poneretur in ejus diffinitione, si diffinitionem haberet. Sed intellectus divinus, qui apprehensor est materiæ et formæ, comprehendit non solum essentiam universalem speciei, sed essentiam singularem cujuslibet individui; et ideo cognoscit omnia accidentia, et communia toti speciei aut generi, et propria unicuique singulari, inter quæ unum est tempus, in quo invenitur unumquodque singulare in rerum natura, secundum cujus determinationem dicitur nunc esse vel non esse. Et ideo Deus cognoscit de unoquoque singulari, quod nunc est vel non est; et cognoscit omnia alia enuntiabilia, quæ formari possunt de universalibus, aut de individuis. Sed tamen differenter se habet circa ea intellectus divinus ab intellectu nostro. Quia intellectus noster diversas conceptiones format ad cognoscendum subjectum et accidens, et ad cognoscendum diversa accidentia; et ideo discurrit (α) de cognitione substantiæ ad cognitionem accidentis; et iterum, ad hoc quod inhærentiam unius ad alterum cognoscat, componit alteram speciem cum altera, et unit eas quodammodo; et sic in seipso enuntiabilia format. Sed intellectus divinus, per unum, scilicet suam essentiam, cognoscit omnes substantias, et omnia accidentia; et ideo neque discurrit de substantia in accidens, neque componit unum cum altero; sed loco ejus quod in intellectu nostro est compositio specierum, in intellectu divino est omnimoda unitas; et secundum hoc, complexa incomplexe cognoscit, sicut multa simpliciter et unite, et materialia immaterialiter. » — Hæc ille. Et, ad 6um, dicit: « Idea quæ est in mente divina, pro tanto se habet simpliciter ad rem in quacumque dispositione sit, quia est similitudo rei secundum omnem ejus dispositionem; et ideo per ipsam Deus cognoscit de re in quacumque sit dispositione. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod aliter est de specie rosæ in intellectu meo, et de idea hujus rosæ in divina mente. Licet enim idea eodem modo repræsentet rosam, sive rosa sit, sive non sit, tamen per illam ideam videt rosam esse in tali tempore, et esse præteritam in tali tempore, et futuram in alio tempore; et ita per illam Deus infallibilem habet notitiam de futura rosa. Secus est de specie rosæ in intellectu meo. Nam, secundum sanctum Thomam, ubi supra, ad 2um, « similitudo quæ est in imaginatione (β) est similitudo ipsius rei tantum, non autem est similitudo ad cognoscendum tempus in quo res invenitur; secus autem est de idea in intellectu divino. » — Hæc ille. — Idem dicit, ad 4um, de idea arcæ in mente artificis, et de idea arcæ in mente divina. Et sic patet *ad primum*.

De responsione vero quæ ibi datur, dico quod bona est. Sed impugnatio deficit, sicut præcedens argumentum: nam, licet illa repræsentatio sit æterna,

---

(α) *discurrit*. — *distinguit* Pr.
(β) *imaginatione*. — *imagine* Pr.

et maneat, re non exsistente, tamen per illam infallibiliter scitur quando ita est in re, et quando non; quia repræsentat tempus rei, quod non facit compositio intellectus nostri, ut dictum est. Unde sanctus Thomas, ubi supra, ad 1um, dicit quod « intellectus divinus, secundum unum et idem cognoscit omnes dispositiones quæ possunt variari in re; et ideo, semper in una dispositione manens, ipse cognoscit omnes dispositiones rerum qualitercumque variatarum ». — Hæc ille.

Ad secundum argumentum dico quod major, si sit ad propositum, falsa est. Licet enim idea quæ est in divino intellectu, abstrahat ab omni situ et successione in essendo, tamen nihil prohibet quin repræsentet situm et successionem, non solum in generali, immo in speciali; quia est similitudo quoad illud quod individuat situm et successionem, scilicet materiam; secus autem est de intellectu nostro. Sicut idea, licet sit immaterialis, tamen repræsentat rem materialem, et licet sit simplex, repræsentat rem compositam; ita ipsa insituata et intemporalis repræsentat situata et temporalia, ut hic sunt, et ut nunc sunt. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 5, ad 5um, dicit : « Ad cognitionem, inquit, non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repræsentationis tantum; sicut per statuam auream deducimur in memoriam alicujus hominis. » — Hæc ille. — Idem dicit, q. 8, art. 11, ad 3um, dicens : « Inter cognoscens et cognitum non exigitur similitudo, quæ est secundum convenientiam in natura, sed (α) secundum repræsentationem tantum. Constat enim quod forma lapidis in anima, est longe alterius naturæ quam forma lapidis in materia; sed in quantum repræsentat eam, sic est principium ducens in cognitionem ipsius. » — Hæc ille. — Verumtamen Aureolus fundat se super uno quod credit se demonstrasse, scilicet quod singulare non cognoscatur ut singulare, nisi per judicium lineale; quod falsum est.

Ad tertium dico, ad majorem : primo, quod supponit unum falsum, scilicet quod in re sit complexio terminorum; complexio enim talis est in intellectu, licet in re sibi correspondeat unitas quædam. Secundo, dico quod concessa in re tali unione vel complexione prædicati ad subjectum, ut Socratis ad album, talis complexio terminorum, scilicet Socratis et albi, potest repræsentari infallibiliter per aliquam similitudinem, quæ adhuc esset, posito quod nunquam complexio prædicta esset posita vel ponenda in rerum natura, scilicet per ideam divini intellectus. Illa enim repræsentat dictam complexionem ponendam in tali nunc, vel tali tempore. Et tamen, si complexio illa non poneretur in tali nunc, adhuc illa idea esset, nec aliquo modo esset falsa; quia tunc non repræsentaret hanc complexionem, nec ad illam haberet respectum illum quem nunc habet, sed suum oppositum, scilicet Socrates non est albus. Sed tamen verum est quod non est possibile quod idea illa repræsentet istam complexionem esse ponendam in tali nunc, et quod post non repræsentet illam ponendam in tali nunc, sed ejus oppositam. Et de hoc forte in sequenti quæstione dicetur. Arguens autem probat illam majorem de similitudinibus creatis. Dico enim quod, si aliqua similitudo in mente Socratis repræsentaret Petrum cras currere, illa potest esse falsa, et erit falsa, si cras Petrus non currat; immo, etiam posito quod Petrus currat cras, illa propositio in mente Socratis erit falsa, quando Petrus cessabit a cursu. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 5, ad 11um, dicit quod « scientia Dei nullo modo variatur secundum variationem scibilium. Ex hoc enim contingit quod nostra scientia ex eorum variatione varietur, quia alia conceptione cognoscit res præsentes, præteritas, vel futuras; et inde est quod, Socrate non sedente, illa cognitio quæ habebatur de eo quod sederet, efficitur falsa. Sed Deus uno intuitu videt res ut præteritas, vel futuras, vel præsentes; unde eadem veritas in ejus intellectu manet; qualitercumque res varietur ». — Hæc ille. — Similiter dico quod illa idea quæ nunc repræsentat Socratem cursurum in tali instanti, si Socrates nunquam fuisset illo instanti cursurus, non repræsentaret Socratem in illo instanti cursurum, sed potius oppositum. Cujus simile sanctus Thomas ponit, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad 1um. Dicit enim quod, si aliqua alia res poneretur præter illas quas Deus præscivit eventuras, non fieret additio alicujus formæ vel speciei ad divinum intellectum, sed esset alius respectus divinæ essentiæ ad illam rem. Ita in proposito.

Ad primum Scoti negatur major. Distinguendum enim est de ideis terminorum. Quædam enim est idea termini, puta Socratis, quæ est similitudo Socratis solum quantum ad substantiam ejus, vel individuantia Socratis; sicut et quædam est idea albedinis, ut albedo est, et non ut hæc albedo, quia scilicet non est similitudo albedinis quantum ad illud per quod fit hæc albedo. Et ex talibus ideis, vel rationibus, aut conceptionibus, aut similitudinibus horum terminorum, Socrates, et, albedo, non alia potest haberi notitia, nisi illa quæ nata est haberi ex terminis illis, si qua tamen sit. Aliæ sunt ideæ, quæ sunt similitudines terminorum, quantum ad omnia quæ conveniunt termino, puta quantum ad substantiam, et esse, et accidentia, et tempus, et locum, et omnes dispositiones. Et ex talibus ideis, vel rationibus terminorum, non solum potest haberi notitia quæ nata est haberi ex terminis, utpote quod Socrates est homo, vel quod albedo est color; immo per illas sciuntur omnia quæcumque possunt enuntiari de re, in quocumque tempore sit, vel dispositione; utpote quod Socrates est albus tali tempore,

(α) *sed.* — *et* Pr.

et niger tali; et sic de aliis. Primo modo, conceditur major; sed nihil ad propositum; quia ideæ divinæ non sunt tales, nec adeo imperfectæ, ut ex prædictis patuit. Secundo modo, negatur major.

Ad secundum negatur major. Dicit enim sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad 1um, quod « sicut ipsum scire divinum est subjectum libertati voluntatis, ita et idea, secundum quod ad ipsam terminatur actus divinæ scientiæ; sicut scientia artificis, ad formam artificiati quam excogitat; et ideo similis est ratio de idea et de actu sciendi. Sicut enim non potest poni quod actus sciendi sit in eo, et non fuerit prius; ita non potest designari quod idea sit in Deo, et non fuerit prius; tamen respectu utriusque potest designari libertas voluntatis ». — Hæc ille. — Et ibidem, art. 1, dicit quod « quia actus divinæ scientiæ est imperatus a voluntate, secundum quod est causa (α) ejus operis ut informans ipsum, ideo potest concedi quod Deus potest non præscire quod præscit, vel econtra. Non tamen potest esse ut simul præsciat et non præsciat, vel quod nunc præsciat et postmodum non præsciat, loquendo de præscientia ex parte scientiæ tantum, ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo est futurum, postmodum erit præsens, et tunc non erit præscitum, sed scitum ». — Hæc ille. — Eodem modo ergo dicendum est, secundum eum, quod idea, licet naturaliter repræsentet quidditates rerum creabilium, tamen earum exsistentias repræsentat secundum arbitrium voluntatis. Divinus enim intellectus, secundum nutum divinæ voluntatis, potest accipere essentiam suam prout perfectionem alicujus continet specificam, non recipiendo eam prout continet esse illius; vel potest etiam eam accipere ut continet exsistentiam cum quidditate; et ita aliqua idea repræsentat rem esse, et aliqua non. Similiter de aliquo repræsentatur quod sit futurum, quod posset repræsentari non esse futurum. Unde idea quidditatis, libere et non naturaliter, repræsentat tales complexiones ad extra ponendas; ita quod idea repræsentans Socratem cursurum in A instanti, non naturali necessitate hoc repræsentat, immo posset repræsentare oppositum. Et cum dicit arguens quod ideæ sunt in Deo ante actum voluntatis, etc., — verum est, quantum ad hoc quod idea dicit in recto, scilicet divinam essentiam; sed non quantum ad respectum quem importat ad creaturam in obliquo. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 38, art. 1 : « Ita est consideranda causalitas divinæ scientiæ, et talis processus (β), sicut in productione artificiati. Primo enim scientia artificis ostendit finem; secundo, voluntas ejus tendit in illum finem; tertio, voluntas imperat actum per quem educatur opus, circa quod opus scientia artificis ponit formam conceptam. Unde scientia se habet ut ostendens finem, et ut dirigens actum, et informans opus. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, secundum eum, voluntas divina secundum rationem intelligitur præcedere actum intellectus quo excogitatur idea, sicut actus voluntatis præcedit actum intellectus artificis quo excogitat formam artificiati.

Ad tertium dico quod possibilia nunquam fienda, habent perfecte ideas in Deo, sicut possibilia fienda, sed aliter et aliter : quia illa quæ in nulla parte temporis erunt, habent ideas indeterminatas; illa vero quæ in aliqua parte temporis esse habent, dicuntur habere ideas determinatas; ac per hoc non est inconveniens si ideæ horum repræsentant hæc esse in tali mensura, non autem ideæ illorum alia. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 3, art. 6, dicit : « Idea potest esse ejus quod nec est, nec erit, nec fuit; nec tamen eodem modo sicut est eorum quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt. Quia ad ea quæ sunt, vel fuerunt, vel erunt, producenda (α), determinatur ex proposito divinæ voluntatis; non autem ad ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt. Et sic hujusmodi habent quodammodo ideas indeterminatas. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo mens ejus est quod per hujusmodi ideas possibilium quæ nunquam fient, Deus non novit talia possibilia determinari ad esse in seipsis; nec illæ ideæ repræsentant illa habere esse extra suas causas, sicut ideæ futurorum, vel præteritorum, aut præsentium. Et sic illud argumentum non valet. Non enim oritur ex imperfectione vel perfectione idearum, quod repræsentent aliquid esse vel non; sed hoc oritur ex proposito divinæ voluntatis, quo aliquorum formas excogitat, ordinando eas ad productionem illarum quarum sunt formæ; et sic eas quodammodo ad esse determinat; et tales ideæ repræsentant rem in se, et cum ejus actualitate quam habitura est extra suas causas; ideo per illas ideas novit res esse futuras. Aliquorum autem Deus formas excogitat, non ordinando eas ad productionem; et per illas Deus novit res quantum ad esse quod habent in suis causis, sed non quantum ad esse quod habituræ sunt in se, quia nullum tale habebunt; et ideo novit illa non esse, posse tamen esse.

Et sic patet ad illas sex replicas factas contra solutionem quarti principalis argumenti.

Ad quintum principale dicitur quod divinus intuitus fertur in illas infinitas cogitationes futuras, tanquam in præsentes suæ æternitati, sed non tanquam in præsentes ad invicem. Et ideo non sequitur quod infinita multitudo sit simul in actu, sed in potentia; sicut nec sequitur quod omnes dies anni sint simul ad invicem præsentes in actu, licet simul sint præsentes Deo. Et est exemplum de capite et pedibus, quorum quodlibet est præsens eidem animæ

(α) *causa*. — Om. Pr.

(β) *processus*. — *progressus* Pr.

(α) a verbo *quia* usque ad *producenda*, om. Pr.

intellectivæ; non tamen caput est præsens pedibus, nec econtra. Concedo tamen quod infinitæ ideæ sunt actu in Deo, secundum quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 2, art. 10.

Ad sextum negatur minor, ut alias patuit (dist. 36, q. 1, art. 2). Dico enim quod futura, in tempore quo futura sunt, non coexsistunt æternitati, sed in mensura qua præsentia sunt; quarum quamlibet divinus intuitus simul in tota sua æternitate contingit.

Ad septimum dico quod Deus, cognoscendo futurum, duo cognoscit, scilicet : esse rei futuræ, quod habet in seipsa; et esse quod habet in suis causis, propter quod dicitur futura. Hanc enim duplicem cognitionem habet Deus de quolibet futuro, quod ponetur in esse pro aliqua mensura, ut allegatum est superius, in conclusione tertia, de 2ª 2æ, q. 171, art. 6. Verumtamen, licet isto duplici modo cognoscat futurum, tamen, ratione secundi modi non subest divinæ scientiæ per certitudinem, sed solum quia subest primo modo. Cum ergo dicit Aureolus quod hæc propositio de futuro, Antichristus erit, est scita a Deo, ut est de futuro, etc., — dico quod utique illa propositio est de futuro; et est scita a Deo, non ratione futuritionis suæ, sed quia scit illam de præsenti, Antichristus est. Futuritio enim non subest certitudini scientiæ divinæ, nisi quia præsentialitas subest. Sicut enim dictum est, et prius allegatum, potius deberet dici quod Deus scit hoc esse, demonstrato aliquo quod nobis est futurum, quam quod sciat hoc esse futurum, si significaremus æternitatem sicut in se est. Conceditur igitur quod illa propositio, Antichristus erit, est vera, non ratione suæ futuritionis, sed ratione præsentialitatis correspondentis. Nec tamen sequitur quod sit immutabiliter vera, ut post dicetur.

Ad octavum distinguo majorem. Præsens enim potest aliquid dici dupliciter. Primo modo, in rerum natura temporalium, quia scilicet actu est pro illa mensura qua enunciatur ab aliquo esse præsens; ita quod tempus mensurans locutionem, mensuret exsistentiam rei de qua fit locutio quod est præsens. Secundo modo, aliquid dicitur præsens, quia attingitur actualiter ab aliqua mensura actuali, sive illa mensura sit tempus, vel ævum, aut æternitas. Primo modo, dico Antichristum esse futurum, et non præsentem. Secundo modo, dico quod est præsens. Tunc ad argumentum, dico quod ex notitia attingente rem ut præsentem primo modo, potest inferri rei cognitæ præsentia, et quod illa res actualiter est. Sed tunc negatur minor; non enim Deus isto modo attingit Antichristum ut præsentem, nec aliud futurum, scilicet ut coexsistens diei in qua sumus, aut illis qui sunt in hac die. Sed ex notitia attingente rem ut præsentem secundo modo, non potest inferri rei cognitæ præsentia, ut possit vere enunciari quod illud est pro tempore quo enunciatur. Et isto modo conceditur minor. Unde breviter : quia Deus attingit Antichristum ut præsentem sibi, ideo conceditur quod Antichristus est sibi præsens; non autem attingit eum ut præsentem nobis, ideo non conceditur quod sit præsens nobis. Vel aliter potest dici, ad majorem, quod habet verum de notitia quæ non simul attingit rem in se et in sua causa; cujusmodi est omnis cognitio creaturæ. Dum enim cognoscitur eclipsis in sua causa, non videtur in se; nec dum videtur in se, cognoscitur in sua causa. Ex tali enim notitia potest inferri quod, si attingat rem ut præsentem, quod illa res attacta est extra suas causas, et posita in actu, pro mensura illa qua attingitur, ac per hoc in se præsens; et similiter, si talis notitia attingat rem in sua causa, illa est futura, et non præsens in se. Sed, si major intelligatur generaliter de omni notitia, falsa est.

§ 3. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** Aureoli contra quartam conclusionem inductum, negatur minor, ad sensum in quo debet intelligi. Licet enim scientia Dei sit in se necessaria, non tamen necessariam habitudinem habet ad scita, loquendo de enunciabilibus, nisi necessitatem immutabilitatis. Licet enim Deus non possit, ante eventum Antichristi, prius scire Antichristum esse futurum, et post non scire, vel econtra; tamen actus divinæ scientiæ potuit æternaliter cadere super oppositum hujus, Antichristus erit (α); sicut æternaliter cadit super hanc, Antichristus erit, et utrumque fuit in libertate divinæ voluntatis æqualiter; et ideo necessario scivit illam, necessitate immutabilitatis, non tamen necessitate absoluta.

Et si dicatur quod oppositum hujus supra dictum fuit, scilicet quod divina voluntas non habet necessariam habitudinem ad volita, nisi necessitatem immutabilitatis, sed divina scientia habet necessariam habitudinem ad scita; dictum est etiam quod hoc antecedens est absolute necessarium, Deus scivit hoc, puta Antichristum evenire, et similiter consequens, scilicet Antichristus erit; — Respondetur quod, loquendo de scientia simplicis intelligentiæ, Deus necessario scit quidquid scit; nec potest aliquid scire, quod prius nescivit, sive scitum sit complexum, sive incomplexum, possibile vel impossibile, fiendum vel non fiendum, verum vel falsum. Sed, loquendo de scientia visionis, quæ solum est respectu eorum quæ secundum aliquod tempus sunt in actu, ut exponit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 9 et 15, et *de Veritate,* q. 2, art. 13, et 1. *Contra Gentiles*, cap. 69 et 66, et 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2; de ista, inquam, scientia loquendo,

(α) *et.* — Ad. Pr.

dico quod divina scientia non necessariam habitudinem habet ad scita, immo multa illo modo scit, quæ potest non scire, et multa non scit, quæ potest scire. Illo modo enim scit illud enunciabile, Antichristus erit; et posset illud non scire, scilicet si Antichristus non poneretur; tunc enim sciret hoc scientia simplicis intelligentiæ, non autem visionis. — Potest etiam dici aliter, et forte melius, quoad enunciabilia, id est, propositiones vel significata earum. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 5 : « Enunciabile potest sumi in quantum est res quædam rationis, quasi materialiter; et sic quodcumque enunciabile Deus scivit, scit. Semper enim scit hoc enunciabile, Socratem currere, habere talem naturam et tales partes. Vel potest sumi significative, prout per ipsum significatur esse rei cum suis conditionibus quæ dantur intelligi ex significatione verbi; tunc non quodcumque enunciabile scivit Deus olim, modo scit. Scivit enim hoc enunciabile esse verum, Christum crucifigi, cum crucifigebatur; sed modo non scit esse verum, sed fuisse verum. » — Hæc ille. — Verumtamen, *de Veritate,* q. 2, art. 13, ad 7um, dicit quod, « licet non sit modo verum, Petrum currere, sed cucurrisse; nihilominus tamen Deus utrumque scit, quia simul intuetur tempus quo utrumque enunciabile est verum, et scit illud esse verum in tali tempore, et suum oppositum in alio tempore. » Et istud videtur magis consonum prioribus dictis in ista materia. — Cum etiam objicitur quod dictum fuit superius, istam esse necessariam absolute, Deus scit hoc futurum, etc., — dico quod illa necessitas absoluta, intelligenda est illo modo quo docet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ubi dixi (q. 39, q. 1), art. 1, ad 3um : « Illud, inquit, quod est, necessarium est dum est; absolute tamen loquendo, non est necesse esse. Ita et Deum scire aliquid, necessarium est dum illud scit; non tamen necesse est eum scire, nisi necessitate immutabilitatis, quæ libertatem voluntatis non excludit; et hæc libertas significatur, cum dicitur quod Deus potest hoc non scire. » — Hæc ille.

Sed contra solutionem istam, pro quanto dicit scientiam Dei esse necessariam in se, non tamen quantum ad habitudinem, etc., arguit Aureolus (dist. 39, q. 1, art. 1).

Primo. Quia talis habitudo et transitus ad creaturas sicut ad objecta secundaria, est aliquid relativum. Sed nulla contingentia potest esse in relativo, quin sit in aliquo absoluto; cum non acquiratur relatio, nisi acquisito absoluto. Ergo non potest poni quod scientia Dei sit necessaria, quantum ad illud quod est absolute, contingens vero, quantum ad habitudinem.

Secundo. Aut hujusmodi habitudines et transitus fundantur super eodem absoluto, aut super diverso. Sed non potest dici quod transitus super duo opposita absoluta fundentur (α); quia in divinis non sunt multa absoluta. Nec potest dici quod super unum; quia tunc quælibet habitudo esset necessaria, sicut et illud absolutum.

Tertio. Si Deus ab æterno potuit per actum sui intellectus transire super duo opposita, quærendum est de ista contingentia, circa quid ponitur inhærenter : aut enim circa divinitatem, cui iste transitus, quantum est ex se, posset inesse et non inesse; aut circa objecta secundaria, quia, licet ille transitus semper esset in divina essentia, posset tamen terminari ad istud et ad ejus oppositum. Sed non potest dici primum : quia tunc Deus non esset necesse esse formaliter, quoad omne contentum vel (β) sibi inhærens; unde haberet potentiam passivam ad utrumlibet; quod repugnat summe necessario, cujusmodi est Deus. Nec potest dari secundum : quia, manente transitu, semper oportet intelligi quod maneat terminus super quem transit, etiam secundario. Igitur idem quod prius.

Quarto. Quia de ratione scientiæ est transire super objectum; non enim potest esse, nec intelligi, quin transeat super objectum. Sed nulla res potest esse necessaria, quin necessarium sit quidquid est de formali ratione et conceptu illius. Ergo impossibile est quod scientia sit necessaria, quin etiam sit necessarius transitus ejus super objectum. — Et si dicatur quod verum est de objecto primario, non autem de secundario; — non valet. — Tum quia super objectum secundarium non transit, nisi tantummodo denominative; sicut pictura dicitur denominare pictum. Denominans autem, si sit necessarium in se, est necessarium in denominando; ut si pictura esset quid necessarium, semper denominaret pictum. — Tum quia intellectio creaturæ non potest esse, aut intelligi, sine creatura. Et ideo, eo modo quo hujusmodi intellectio respicit creaturam, necesse est quod necessario respiciat : ut, si respiciat tanquam objectum secundarium terminans, necessario terminetur; si vero ut denominatum, necessario denominet. Et ita oportet quod ille transitus semper sit necessarius.

Ad primum dico quod ille respectus quem dico, et transitus, contingens est; quia creatura ad quam terminatur, est contingens.

Ad secundum dico quod illæ habitudines fundantur super eodem absoluto, scilicet actu divini intellectus, et terminantur ad diversa objecta. Nec tamen sequitur quod contrahant necessitatem ex fundamento necessario; quia non insurgunt ex illo ex natura rei, cum sint respectus rationis, sed secundum arbitrium voluntatis divinæ.

Ad tertium dico quod ista contingentia non inhæret alicui, cum sit mera negatio; contingentia enim

(α) *absoluta fundentur.* — *fundentur duo absoluta* Pr.
(β) *contentum vel.* — *conceptum ut* Pr.

est non (α) repugnantia ad esse et ad non esse. Sed eo modo quo inhærere dicitur, dico quod inhæret respectui rationis scientiæ Dei ad objecta secundaria. Nec argumentum improbat istam partem, sicut deberet. Et præterea, false imaginatur quod ibi sit unicus transitus, qui successive terminari potest ad diversa; hoc enim nullus somniat; immo, quot sunt objecta intellecta, tot sunt ibi transitus et habitudines scientiæ ad scita.

Ad quartum dicitur sicut ibi dicebatur. — Et ad primam improbationem, dico quod, licet denominans sit necessarium, tamen contingenter denominat illud quod in se absolute est contingens; nam res contingens non sub omni dispositione est subjicibilis divinæ scientiæ, nisi sub illa sub qua habet aliquam certitudinem. — Ad aliam, dico quod intellectio creaturæ non potest intelligi, non intellecta creatura, si loquamur de intellectione creaturæ, prout dicit quoddam constitutum ex divina scientia et ex respectu ad creaturam; sed si loquamur de intellectione creaturæ, prout dicit absolutum fundans illum respectum, negatur.

Ad secundum principale dicitur eodem modo. Ista enim suppositio, Deus præscivit Antichristum fore, est quidem immutabilis, scilicet quia non potest hoc esse, quod prius sciat, et post nesciat, quantum est ex parte sui; sicut dictum est superius, ad secundum argumentum Scoti. Dico tamen quod non est absolute necessaria, nec inevitabilis; immo, est in libertate divinæ voluntatis, quod actus divinæ scientiæ æternaliter cadat super oppositum, scilicet: Antichristus non erit. Unde sanctus Thomas, ibidem (1. *Sentent.*, 39, q. 1, art. 1), ad 1um, dicit : « Actus divinæ scientiæ nunquam transit in præteritum, sed semper est in actu ; et ideo semper manet in libertate divinæ voluntatis. » Idem ponit, *de Veritate*, q. 6, art. 3, ad 10um, in alia materia, scilicet de prædestinatione. Sic enim ait : « Absolute loquendo, Deus potest unumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse vel non prædestinasse, quia actus prædestinationis, cum mensuretur æternitate, nunquam cadit in præteritum, sicut nunquam est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile : non enim potest non prædestinare, supposito, vel cum suppositione quod prædestinaverit, vel e converso ; quia mutabilis esse non potest. » — Hæc ille. — Idem ponit, art. 4, ad 8um; et dicit idem esse intelligendum de præscientia. Dico ergo quod illa propositio, Deus hoc scivit esse futurum, est quidem invariabilis et immutabilis, quantum ad veritatem ; non enim est simpliciter absolute necessaria. Non tamen est inevitabilis, sic quin sit possibile ipsam æternaliter fuisse falsam ; et ideo non est vanum consiliari de illo quod sequitur ad illam suppositionem ; necessitas enim immutabilitatis libertatem voluntatis non excludit, ut dictum est.

(α) *est non.* — *non est* Pr.

II. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii, concedo quod voluntas potest velle in instanti, et elicere suam volitionem in instanti. Ad aliam tamen suppositionem ibi factam de descriptione causæ liberæ, dico quod illa descriptio falsa est, nisi sic intelligatur, quod causa libera est quæ, positis omnibus requisitis ad agendum, et actionem præcedentibus, potest agere et potest non agere; modo, tempus vel mensura in qua est actio, non præcedit actionem, sed est simul cum ea. Unde illa descriptio loquitur solummodo de requisitis ad agendum, quæ sunt dispositiones agentis ad agendum, vel passi ad patiendum; et non de mensura in qua fit actio. Ex hoc patet quod antecedens, quoad primam partem, est falsum ; quia fundatur in hac suppositione male intellecta.

Sciendum tamen quod illud argumentum probat quod illud quod est in aliquo instanti, durante illo instanti non est necessarium absolute, ita quod in illo instanti hæc propositio sit necessaria, Hoc est, demonstrando per ly *hoc* illud quod dicimus esse in tali instanti. Et hoc quidem ego concedo; nec sanctus Thomas oppositum vult. Non enim ista propositio, Ego non sum, implicat contradictionem plus in instanti quo ego loquor, quam in quocumque alio instanti sequente aut præcedente; ac per hoc ista propositio, Ego sum, non plus est absolute necessaria in instanti quo ego loquor, quam in alio instanti, in quo constat eam esse mere contingentem. Sed sanctus Thomas vult quod omne quod est, quando est, necessario est necessitate immutabilitatis, sic quod eo facto quo aliquid ponitur in A instanti, non potest desinere esse in A instanti, quamdiu durat A instans, nec mutari de exsistente in A in non exsistens in A. Et consimilis et non major necessitas est in hac propositione, Deus scit Antichristum esse futurum, scilicet necessitas immutabilitatis; quia non potest desinere esse vera, licet non sit necesse absolute ipsam esse veram. Hoc enim ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, ad 3um, et 4um. Nec argumentum hujus arguentis contra hoc procedit; ideo est præter mentem sancti Thomæ.

Ad secundum dico quod illa consequentia quam facit arguens, non valet, ut ipse satis bene probat tripliciter. Sed, concessa nullitate illius consequentiæ, non habetur nisi quod ista stant simul, Deus potest producere unum angelum in B, et, Deus nullum angelum producit in B. Et hoc conceditur. Et ulterius conceditur quod dum ista est vera, Deus non producit angelum in B, ista potest esse vera, Deus producit angelum in B. Et ideo bene concludit quod aliqua propositio est vera in aliquo instanti, et tamen absolute est possibile illam esse falsam pro

illo instanti. Sed non probat quin, dum est vera, necessario sit vera, necessitate immutabilitatis a vero in falsum. Et similiter, conceditur quod aliqua propositio est falsa in aliquo instanti, et tamen in illo instanti est potentia potens facere quod illa sit vera pro eodem instanti; cum quo stat quod omnis propositio falsa in aliquo instanti, necessario est falsa in instanti illo, necessitate immutabilitatis a falso in verum.

Sed forte aliquis argueret contra istam solutionem, sicut arguit Occam.

Primo enim supponit unum communiter concessum, scilicet quod per nullam potentiam potest fieri de præterito non præteritum, quin semper sit post verum dicere quod fuit præteritum. Quo concesso, arguitur sic : Hæc (α) modo est vera, Voluntas vult B in C instanti. Ponatur quod ita sit; ergo post C, semper erit verum quod voluntas voluit B in C; immo et necessaria; quia omnis propositio vera mere de præsenti, habet de præterito aliquam necessariam; et per consequens, sua opposita erit impossibilis. Ex quo sequitur quod, si ista modo sit vera in instanti C, per nullam potentiam poterit unquam fieri quod ipsa sit falsa in instanti C; et per consequens, nec quod ista non sit vera, Voluntas vult B in C.

Secundo sic. Nam Magister *Sententiarum,* lib. 2, dist. 25, sic dicit : « Sciendum est quod liberum arbitrium ad præsens vel ad præteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsenti est, determinatum est; nec enim in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel esse aliud postea; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est id quod est. Sed in futuro, an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii pertinet. » — Hæc Magister. — Et eamdem sententiam ponit Hugo, lib. 1. *de Sacramentis*, parte 5, cap. 22.

Tertio sic. Si in instanti C est aliqua volitio, aut aliquid aliud, et possibile est quod in instanti C ipsa non sit, ponatur in esse; et tunc sequitur quod in eodem instanti sit et non sit; quod est impossibile.

Ad primum istorum, concessa illa suppositione, ad sensum quem habet verum, dicitur quod utique, si in instanti C hæc sit vera, Voluntas vult B, post illud instans hæc erit necessaria necessitate immutabilitatis, Voluntas voluit B; et sua opposita erit impossibilis, id est, immutabiliter falsa. Et similiter, conceditur quod hæc de præsenti, Voluntas vult B, est necessaria in C, necessitate immutabilitatis; cum quo stat quod non est absolute necessaria in C, plusquam in alio instanti, quia ejus opposita in nullo instanti implicat contradictionem ex terminis. Et ideo absolute possibile est ipsam esse falsam in C instanti. Et consequenter non est necessarium absolute, quod aliqua de præterito necessaria sibi correspondeat post instans C, nisi supposito quod illa sit vera in C.

Ad secundum dico quod Magister et Hugo loquuntur de necessitate immutabilitatis. Volunt enim quod illud quod est in præsenti, non sic subjaceat libero arbitrio, quod mutet illud de vero in falsum, durante mensura pro qua illud est præsens; non autem volunt quin liberum arbitrium libere producat actum præsentem. Ut enim dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, actus elicitus a voluntate, quamdiu est in elici, subest ejus arbitrio; non autem quando transit in præteritum, ut post dicetur in alia quæstione.

Ad tertium dicitur quod, licet istæ sint simul veræ, A est in C, et, A potest non esse in C, tamen, si secunda quæ est de possibili ponitur in esse, illa deponit primam quæ est de in esse. Aliqua enim propositio de in esse stat cum alia de possibili, quæ non stat cum ea de in esse, quæ corespondet illi de possibili. Patet de duobus contradictoriis, quorum quodlibet est contingens.

§ 4. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

Ad argumenta quorumdam. Ad primum contra quintam conclusionem, negatur principale antecedens, scilicet quod infallibilitas divinæ scientiæ inducat necessitatem rebus ab ea scitis. Et

Ad primam hujus antecedentis probationem, dico quod scitum a Deo est immutabiliter verum, sic quod non est possibile quod de veritate transeat in falsitatem, pro mensura pro qua subditur divinæ scientiæ. Illud enim scitum a Deo, Antichristus erit, habet immutabilem veritatem, pro toto tempore præcedente positionem Antichristi; quia pro illo et solo tempore Deus scit eam esse veram, et pro tempore sequenti scit esse falsam. Et ita est de aliis enunciabilibus scitis a Deo. Dico igitur ad formam, quod in tali consequentia : Deus scit hoc futurum, igitur hoc erit, antecedens est immutabiliter verum, pro mensura tali vel tali, et similiter conclusio; non tamen sequitur quod pro aliqua mensura sit absolute necessarium, sed solum ex suppositione.

Ad secundum dico quod posse cognoscere aliquid aliter quam est, contingit dupliciter. Uno modo, secundum sensum compositum loquendo, quia scilicet totum hoc est possibile, ut res taliter sit, et pro tunc aliter cognoscatur esse quam sit; et isto modo conceditur major, et negatur minor; nec probatio est ad hunc sensum. Alio modo, secundum sensum divisum, quia res taliter est, et possibile est ut aliter cognoscatur; et isto modo negatur major; sicut enim in veritate stant simul quod aliquid erit et poterit non esse, ita non infert posse decipi, quod aliquid aliter erit et potest aliter cognosci.

(α) *hæc*. — *hoc* Pr.

Ad tertium dico quod, si major sit composita, modus arguendi non valet; si autem divisa sit, falsa est in illo argumento ibi facto in minore.

Ad quartum dico quod causa necessaria non impedibilis inducit necessitatem in effectu, si habeat necessariam habitudinem ad effectum; sin autem, effectus non provenit necessario ab ea, nisi necessitate suppositionis hujusmodi, quod causa est præparata ad effectum inducendum.

Ad secundum principale negatur antecedens. Et

Ad primam probationem dico quod potentia contradictionis potest esse dupliciter in aliquo : primo modo, quia non solum est indifferens ad contradictoria, immo unum contradictorium potest sibi post aliud inesse; alio modo, quia solum est secundum se ad contradictoria indifferens, licet talis successio contradictoriorum eidem repugnet. Tunc dico quod contingentia scitorum a Deo ponit in eo potentiam contradictionis secundo modo, non autem primo modo; potentia autem contradictionis non arguit immutabilitatem, nisi primo modo.

Ad secundam dico quod, licet Deus aliqua præsciat, quæ possibile est eum non præscire nec præscivisse, tamen non est possibile quod de præscio fiat non præscius; ideo talis transitus in eo esse non potest; nec oportet quærere ubi est mutatio facta.

Ad tertiam negatur minor. Dico enim quod nihil est in Deo, quod possit non esse in eo. Nec valet probatio; sed est fallacia figuræ dictionis, cum sic arguitur : præscientia Antichristi est in Deo, et potest non esse in eo; igitur aliquid quod est in Deo, potest non esse in eo.

§ 5. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumentum Scoti. — **Ad primum** contra sextam conclusionem, dico quod istæ duæ propositiones, Deus scivit Antichristum esse futurum, et, Deus vult Antichristum esse futurum, licet sint convertibiles quantum ad veritatem, isto modo quod una non potest esse vera, alia non exsistente vera, tamen aliter est de veritate primæ et secundæ; nam prima est necessaria, non solum propter immobilitatem actus divini intellectus, immo etiam ex objecto ejusdem, quod habet necessitatem absolutam, pro aliqua mensura in qua Antichristus est Deo præsens; quod enim est, necessario absolute est pro illa mensura, licet non necessario sit absolute simpliciter; necessitas autem illius consequentiæ, dat necessitatem propositioni de futuro explicite, illud fore in tali mensura. Et ad hunc sensum ponit supra conclusio hanc esse absolute necessariam, Deus scit Antichristum fore; non quidem quod simpliciter absolute sit necessaria, sed quia ejus veritas ortum habet ex aliquo absolute necessario in certa mensura, scilicet præsentia Antichristi ad divinam æternitatem in tali mensura. Ista autem propositio, Deus vult Antichristum fore, est solum necessaria ex suppositione; quia scilicet æternaliter Deus ita voluit, et non est mutabilis ad oppositum. Nec veritas illius, Deus vult Antichristum fore, ortum habet ex aliquo absolute necessario pro qualicumque mensura; nam exsistentia futuri pro quacumque mensura, non est ratio ipsi futuro quod subjiciatur divinæ voluntati, sicut est de scientia Dei; voluntas enim non requirit in objecto suo totam necessitatem, sicut scientia.

Cum autem dicit arguens, quod intellectus divinus est neuter de quolibet futuro ante determinationem, etc.; — dico quod, licet actus divinæ scientiæ, prout terminatur ad talia enunciabilia contingentia, subsit voluntati, secundum quod ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad 1um, tamen ex hoc non habetur quod eamdem habitudinem habeat actus divinæ scientiæ ad scitum, sicut voluntas ad volitum, nec quod requirat in objecto voluntatis quod requiritur in objecto scientiæ, ac per hoc nec eadem sit necessitas propositionis explicantis habitudinem scientiæ ad scita, sicut voluntatis (α) ad volita; licet concedam quod divina scientia non necessario simpliciter absolute cadit super aliquod enunciabile contingens, plusquam divina voluntas. Deus enim necessario simpliciter et absolute cognoscit omne cognoscibile incomplexum scientia simplicis intelligentiæ, sive illud sit quidditas, sive exsistentia, sive quidquid aliud accidens quidditati; et in hoc non subest actus intellectus arbitrio divinæ voluntatis. Sed, loquendo de scientia visionis, illa non terminatur ad exsistentiam rei, nisi secundum arbitrium voluntatis : similiter nec ad enunciabilia, ut sunt enunciabilia vera vel falsa.

§ 6. — Ad argumenta contra septimam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta primo loco ab Aureolo contra septimam conclusionem inducta, respondetur.

Ad primum quidem, dico quod argumentum illud solum probat quod hoc consequens de futuro, Antichristus erit, non habet quod concedatur, nisi quia sibi correspondet aliquid de præsenti, et non de ratione suæ futuritionis contingentis; quod concedimus; sed non probat quin illud consequens sit verum et concedendum.

Ad secundum dicitur quod illa dissimilitudo quam arguens assignat inter illas duas conditionales, scilicet, Si Deus scit Antichristum fore, Antichristus erit, et, Si anima scit aliquid esse, illud est immateriale, non tollit quin exemplum sancti Thomæ sit conveniens ad propositum ad quod inducitur. Utro-

(α) *voluntatis.* — *voliti* Pr.

bique enim verum est quod consequens conditionalis utriusque infertur aliam habere veritatem, aut causam veritatis, propter actum cognitionis, quam haberet consequens in se consideratum; licet aliam veritatem habeat quam illud consequens, Lapis est immaterialis. Et ideo sicut ista propositio, Lapis est immaterialis, habet duplicem causam veritatis, unam scilicet ex se, aliam in quantum additur tali consequenti, scilicet lapis intelligitur; ita illa propositio, Antichristus erit, cum infertur ex isto antecedente, Deus scit Antichristum fore, habet duplicem causam veritatis vel necessitatis. Prima est: quia causæ Antichristi non sunt immobiliter determinatæ ad productionem Antichristi; si enim ita esset, tunc illa esset absolute necessaria, Antichristus erit, et illa necessitas competeret in quantum est de futuro. Secunda causa necessitatis est: quia præsentialitas Antichristi attingitur a divino intuitu; hoc enim supposito, ista est necessaria, Antichristus erit. Et ista non competit illi in quantum est de futuro, nec ratione futuritionis, sed ratione sui præsentis attacti a divino intuitu. Et ista necessitas dicitur absoluta, quantum ad mensuram pro qua illud præsens attingitur a divino intuitu; sed pro alia mensura, dicitur necessitas suppositionis vel consequentiæ. Sciendum etiam quod sanctus Thomas non loquitur de ista consequentia, Si aliquid scitur a Deo esse futurum, illud erit, sed de ista, Si aliquid scitur a Deo, illud est necessarium; et vult quod illud consequens sit necessarium, secundum quod subest divinæ scientiæ, quia illud consequens non scitur a Deo, nisi quia scitur suum præsens, quod est necessarium dum est. Et ideo argumentum non est ad propositum convenienter adductum.

Ad tertium negatur primum quod ibidem supponitur, scilicet quod, si ista propositio singularis de futuro contingenti, Antichristus erit, sit aliquo modo vera, quod sit inevitabiliter vera; inevitabile verum dico in proposito, id est, absolute necessarium. Concedo tamen quod, si illa propositio sit vera, quod (α) non potest mutari de veritate in falsitatem, nec econtra, quoad mensuram pro qua scitur a Deo, scilicet ante positionem rei. Tunc enim dico quod falsificatur; sed prius erat vera. Nam ante nativitatem Christi, hæc erat vera, Christus nascetur; modo autem falsa, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 15, ad 3[um], et *de Veritate*, q. 2, art. 13, ad 7[um]; et 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 41, q. 1, art. 5, ad 1[um]), dicit quod illud quod modo est futurum, postmodum erit præsens, et tunc non erit præscitum, sed scitum. Et istud solum probat arguens.

Cum enim in *prima probatione* dicit quod si propositio de futuro, in instanti quo ponitur res quæ prius dicebatur futura, mutatur a veritate in falsitatem, tunc illud quod transivit in præteritum mutaretur, etc.; — negatur consequentia, ad sensum Aristotelis, 6. *Ethicorum*. Ipse enim solum vult quod illud quod est præteritum, non potest non fuisse præteritum; et hoc conceditur. Non enim dicimus quod veritas illius de futuro, quæ quidem veritas æternaliter fuit, ad bonum sensum loquendo, desinat fuisse, immo semper erit verum illam veritatem fuisse; sed dicimus quod illa veritas erat in tali propositione, et non est nunc. — Cum autem dicit quod, si illa propositio mutetur a veritate in falsitatem, hoc non potest esse propter positionem sui significati, etc.; — conceditur hoc, loquendo de totali significato propositionis. Istius enim propositionis, Antichristus erit, significatum totale non est ipse Antichristus solum; sed designatur etiam respectus ejus ad suam causam in qua est; quæ quidem dicitur futuritio. Cum ergo Antichristus ponitur, non ideo ponitur totale significatum dictæ propositionis; sed potius tollitur, sublata futuritione Antichristi. Desinit igitur esse vera, non propter positionem sui totalis significati, sed propter positionem oppositi, scilicet Antichristum non esse futurum; quia jam erit extra suas causas. — Et cum arguitur: quia propositio de futuro nunquam fuit vera; — negatur consequentia. Ista enim non significabat quod ejus totale significatum poneretur in esse, in instanti quo ponitur Antichristus; sed tunc haberet unam de præsenti veram sibi correspondentem, licet eam sua veritate falsificantem. Ista enim, Antichristus est in A instanti, falsificat istam, Antichristus erit in A instanti. Verumtamen ratio illa de futuro, in præterito fuit vera, quia ista de præsenti est vera.

Ad secundam probationem dicitur eodem modo. Falsum enim supponit, scilicet quod eadem veritas sit successive in istis tribus propositionibus, Antichristus erit, Antichristus est, Antichristus fuit; quod non est, cum sint diversæ propositiones, et diversa enunciabilia, secundum quod probat sanctus Thomas, 1 p., ubi supra, et 1. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 5.

Ad tertiam probationem dico ut prius, ad primam probationem. Omnia ista enim solum probant quod propositio talis de futuro non possit mutari a veritate in falsitatem, ante positionem futuri in esse; sed non probant quin falsificetur ad verificationem propositionis de præsenti sibi correspondentis; nec probant quod talis propositio inevitabiliter sit vera, ante positionem futuri in esse.

Ad secundum vero suppositum ibidem, scilicet in argumento tertio, est verum in uno sensu, et falsum in alio, ad quem ipse videtur declinare. Si enim sic intelligatur quod impossibile est aliquid esse futurum in ordine ad causam primam, quin illud aliquando ponatur in esse, sic conceditur. Si vero intelligatur quod impossibile est aliquid quo-

(α) *quod.* — *quia* Pr.

cumque modo futurum esse, quin aliquando illud eveniat, sic negatur. Si autem tertio intelligatur quod impossibile est aliquam propositionem de futuro esse veram, quin aliquando sibi correspondeat aliqua de præsenti vera, sic etiam negatur. Dico enim, secundum probationem octavæ conclusionis, quod medicus aliquando verum dicit, pronosticando de infirmo, dicendo quod sanabitur; et tamen nunquam ista erit vera, Hic sanatur. Similiter ista fuit vera, *Morte morieris Ezechia* (Is., 38, 1), et ista, *Post quadraginta dies Ninive subvertetur* (Jon., 3, 4); quibus tamen non correspondet aliqua vera de præsenti, illo tempore quo prædictum fuerat. Duo igitur ultimi sensus sunt falsi, et primus verus.

Tunc *ad primam probationem* illius suppositi, dico quod sicut ista consequentia non valet, Hæc est vera, Socrates erit, igitur ita eveniet quod Socrates erit; sic nec ex opposito sequitur oppositum, scilicet, non erit; igitur ista non est vera, quod Socrates erit, ita quod Socrates erit.

Ad secundam dico quod venturum et futurum idem significant. Sicut tamen non sequitur : Socrates est futurus, ergo ita est quod Socrates erit; ita nec sequitur : Socrates est venturus, igitur ita est quod Socrates eveniet. Et causa est : quia, secundum quod allegatum est in octava conclusione, dicitur aliquid futurum duplici de causa, scilicet, vel quia ita erit, vel quia causæ aliquæ sunt inclinatæ et dispositæ ad hoc quod ita sit. Et hoc intendebat Aristoteles (1. *Periherm.*, c. 6), cum dicebat quod in illis de contingenti non est determinata veritas. Non enim intellexit quod tales non sint veræ nec falsæ, sicut arguens fingit; sed solum quod propositio de futuro contingenti, ratione futuritionis non determinatur plus ad veritatem quam ad falsitatem, et quod ejus veritas non tollit futuro contingentiam, nec infert quod futurum eveniat. Et ista videtur esse mens sancti Thomæ, *de Veritate,* q. 6, art. 3, ad 6um. Ait enim sic : « Sicut veritas propositionis de futuro non tollit futuro contingentiam, ita nec veritas prædestinationis; sed differt quantum ad hoc, quod propositio de futuro respicit futurum ut futurum est, et hoc modo non potest habere certitudinem; sed veritas prædestinationis et præscientiæ respicit futurum ut est præsens, et ideo certitudinem habet. » — Hæc ille.

Ad quartum dico quod, licet contingens futurum, ex ea parte qua futurum est, nullam determinationem habeat, sed sit ad utrumlibet, secundum quod concedit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 2, art. 12, ad 1um et 9um et 10um ; tamen propositio de futuro contingenti, per respectum ad cognitionem quæ contingens intuetur quasi præsens, determinata est ad veritatem ; sic enim habet aliquam de præsenti sibi correspondentem veram ; non tamen in mensura in qua est vera, sed in alia. Unde Aureolus falsum dicit, quod scilicet actualitas contingentis nullam determinationem det futuro pro instanti præcedenti. Concedo enim quod verum est, in quantum illa actualitas est futura, et ponenda in esse; sed in quantum est præsens alicui aspicienti, dat determinationem futuro, et est causa quod illa propositio de futuro illo formata, sit vera.

Ad quintum negatur major. Et ad probationem, dico quod notitia divina, licet coexsistat instantibus præcedentibus positionem futuri, non respicit instans positionis futuri ut distans, sed omnia ut præsentia.

Ad sextum dico quod divina notitia dat veritatem illis propositionibus de futuro, propter modum cognoscendi, et propter objectum cognitum. — Et ad improbationem primi, dictum est. Licet enim actualitas futuri non det determinationem futuro, ut in causis futuri est, vel ut est futura ; tamen, ut est extra causas et in se, dat determinationem futuro, pro instanti præcedente illam actualitatem. — Ad improbationem secundi, dicitur sicut ad quintum. Divina enim notitia est præsens simul et semel futuritioni Antichristi, et ejus exsistentiæ actuali ; cum omnia temporum momenta, sua æternitate comprehendat. — Et sic patet quid dicendum.

II. Ad argumenta Gregorii. — Ad ea secundo loco a Gregorio contra eamdem conclusionem inducta, dicitur

Ad primum, quod ista propositio, Antichristus erit, quæ est consequens in dicta consequentia, ipsa quidem, secundum se, absolute sumpta, extra omnem consequentiam, est contingens absolute ; nec aliqua consequentia faciet eam absolute necessariam, aut absolute impossibilem. Sed, licet ipsa sit in se contingens, tamen, posita aliqua suppositione, ipsa erit necessaria ex suppositione ; sicut posita ista suppositione, quod Deus velit creare Antichristum in die futura. Ita quod, breviter, quamdiu illa propositio, Antichristus erit, fundat respectum præsentiæ ad talem suppositionem, ita quod est præsens et simul cum illa suppositione, impossibile est falsitatem cadere super eam ; sicut quamdiu Socrates est subjectum albedinis, impossibile est cadere nigredinem super eum, impossibilitate suppositionis. Et ita intelligo propositionem aliquam necessariam ex suppositione, scilicet, quando est aliqua propositio super quam non potest cadere falsitas, quamdiu habet respectum aliquem ad aliquid. Sic est in proposito : quamdiu ista propositio, Antichristus erit, habet relationem præsentiæ ad veritatem hujus suppositionis, Deus vult producere Antichristum, falsitati subesse non potest. Et ideo, quia ista est in se contingens, et necessaria ex suppositione, ideo, si ipsa assumitur in consequentia quæ exprimit illam suppositionem, ipsa dicetur esse necessaria, non

quidem absolute, sed ex suppositione; quia scilicet falsitas non potest in eam cadere, quamdiu erit sub tali respectu.

Ad secundum dico quod per illa verba, et illum modum loquendi, non intelligit sanctus Thomas quod Antichristus sit modo, id est, in tempore nobis præsenti quo mensurantur motus nostri, sit præsens Deo, actualiter extra Deum, in sua præsentialitate aut propria natura; sed intelligit quod ipsa actualis exsistentia Antichristi attingitur a Deo, et est præsens Deo, pro mensura nobis futura, quæ Deo præsens est. Et de hoc dictum est diffusius, in præcedenti quæstione. Nec inconvenientia illata sequuntur contra sanctum Thomam. Non enim ex concesso sequitur quod Antichristus sit productus, nunc, vel quod totus mundus sit ab æterno productus, aut quod nihil fiat de novo: quia bene stant simul quod Antichristus, et ejus exsistentia, et præsentialitas, et ejus productio sit præsens toti divinæ æternitati, et tamen nec Antichristus, nec ejus præsentialitas aut productio, est præsens nobis aut tempori nos mensuranti; immo omnia illa sunt futura per comparationem ad nos, et ad tempus nos mensurans. Et ideo ista non conceditur, Antichristus est productus; quia ly *est* dicit tempus præsens nobis. Si tamen ly *est* abstraheret a tali connotatione, sed esset indifferens ad omnem differentiam temporis, tunc dici posset quod Antichristus est productus in tali mensura et producebatur in alia, etc. Aliquid etiam fit de novo; quia tempus mensurans factionem ejus, est in nobis novum, licet non Deo. Non sequitur etiam quod aliquid sit futurum et non sit futurum, sed quod aliquid est futurum nobis, et non est futurum Deo. Nec sequitur quod ab æterno mundus sit creatus, sed quod creatio mundi est præsens toti æternitati. Et cum probatur consequentia, quia omnis entitas actu distincta a Deo est creata, etc.; — dico quod nos non dicimus quod Antichristus sit actu distinctus a Deo, vel sit entitas actu distincta a Deo: quia ly *est* dicit tempus nobis præsens, et participia præsentis temporis dicunt tempus nobis præsens, et participia futuri dicunt nobis tempus futurum, et participia temporis præteriti dicunt tempus nobis præteritum. Ideo, licet concedamus quod Antichristi actualitas, et ejus creatio, et ejus mors, et nativitas sint Deo præsentia, prout ista vera sunt, et abstrahunt a connotatione et respectu ad tempus nos mensurans, pro quo loquimur, dum tales propositiones formamus; tamen non conceditur, proprie loquendo, quod Antichristus creetur, nec quod nascatur, aut moriatur, aut quod sit. Si tamen ista, creatur, nascitur, moritur, dicant tempus non præsens homini loquenti, sed præsens Deo, vel non distans a Deo, tunc possent dictæ propositiones concedi, licet esset impropria locutio. Unde per istam, Antichristus nascitur, solum significaretur quod tempus nativitatis Antichristi non distat a Deo, tanquam sibi præteritum vel futurum; sed est distans nobis (α), præsens Deo, et ita de aliis.

Ad tertium dico quod instantia est rudis. Nam illa maxima sic est intelligenda, quod quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, et consequens non potest verificari secundum esse rei extra animam, tunc accipiendum est secundum esse quod res habet in anima; sicut si dicatur, Anima intelligit lapidem, ergo lapis est universalis, istud consequens non aliter potest verificari, nisi secundum esse quod habet lapis in anima per suam speciem; ideo intelligendum est quod lapis est universalis secundum esse quod habet in anima. Non sic est in exemplo quod arguens affert; et est simile illi quod alii dicunt, quod in ista, Homo est animal, ly *homo* non supponit simpliciter, sed in ista, Homo est species.

Ad quartum dico quod peccat per idem; quia false intelligit maximam sancti Thomæ. Nam ista, Antichristus est futurus, non potest secundum esse verificari, pro quo attingitur a divina scientia, quam exprimit antecedens; quia Antichristus non est Deo futurus, aut distans.

Et hæc de ista quæstione dicta sufficiant.

DISTINCTIO XL

QUÆSTIO I.

UTRUM PRÆDESTINATI DE NECESSITATE SALVENTUR

Circa quadragesimam distinctionem quæritur: Utrum prædestinati de necessitate salventur.

Et arguitur quod sic. Omne scitum a Deo fore, necessario eveniet. Sed prædestinatos salvari, est præscitum a Deo. Igitur necesse est quod prædestinati salventur.

In oppositum arguitur sic. Illud dici non debet, ex quo vana redditur omnis persuasio, et omnis oratio, et effectus Sacræ Scripturæ, immo et Passio Christi, et quidquid sollicitudinis divinæ, angelicæ, vel humanæ, circa homines esse potest. Sed hæc omnia vana essent, si ex æterna prædestinatione iste immutabiliter salvaretur, et ille ex reprobatione damnaretur. Ergo esse non possunt.

In hac quæstione erunt tres articuli. In primo,

(α) *nobis.* — Om. Pr.

inquiretur de prædestinatione, quid sit, et de ejus opposito, scilicet reprobatione. In secundo, de providentia, quid sit, et de fato, et eufortunio. In tertio, an aliquod prædictorum immutabilitatem inducat in actibus humanis.

ARTICULUS I.

DE PRÆDESTINATIONE ET REPROBATIONE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod prædestinatio essentialiter pertinet ad scientiam vel intellectum.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 1 : « Conveniens, inquit, est Deum homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in Dei visione consistit, quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ. Est autem alius finis naturæ proportionatus, quem scilicet res creata potest contingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid ex virtute suæ naturæ pervenire, oportet quod ab alio transmittatur, sicut sagitta a sagittante mittitur ad signum. Unde, proprie, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi a Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis (α) ratio in Deo præexsistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris exsistens, est quædam præexsistentia rei fiendæ in ipso. Unde ratio prædictæ transmissionis (β) creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, prædestinatio nominatur; nam destinare est mittere. Et sic patet quod prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate,* q. 6, art. 1, ubi ait : « Destinatio, inquit, unde nomen prædestinationis assumitur, importat directionem alicujus in finem; unde aliquis dicitur nuncium destinare, qui eum dirigit ad aliquid faciendum. Et quia illud quod proponimus, ad executionem dirigimus, sicut ad finem; ideo illud quod proponimus, dicimur destinare, secundum illud 2. Machab. (cap. 6, v. 20), de Eleazaro, quod *destinavit* in corde suo *non admittere illicita propter vitæ amorem.* Sed hæc præpositio *præ,* quæ adjungitur, addit ordinem ad futurum. Unde, cum destinare non sit nisi ejus quod est, prædestinare potest esse ejus quod non est. Et quantum ad hæc duo, prædestinatio sub providentia collocatur, ut pars ejus. Ad providentiam enim pertinet directio in finem; providentia autem a Tullio ponitur respectu futuri; et a quodam diffinitur, quod providentia est præsens notio, futurum pertractans eventum. » — Hæc ille. — Et paucis interpositis, ait : « Sicut providentia consistit in actu rationis, sicut et prudentia cujus est pars, eo quod solius rationis est dirigere vel ordinare; ita et prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis vel ordinantis in finem. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod prædestinatio addit super providentiam.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Sent.*, dist. 40, q. 1, art. 2, dicens : « Prædestinatio includit in suo intellectu providentiam, et aliquid addit. Addit autem ad minus tria. Unum, ex parte prædestinatorum; quia, cum providentia Dei sit respectu omnium, et speciali quodam modo sit respectu habentium voluntatem, prædestinatio includit in se providentiam, secundum illum specialem modum quo est hominum et aliorum habentium voluntatem. Secundum addit ex parte ipsius finis et eorum quæ adhibentur ut promoventia ad finem. Cum enim providentia respiciat ordinem uniuscujusque ad quemlibet finem, prædestinatio est tantum respectu eorum quæ sunt elevata super facultatem naturæ, ut gloriæ, quæ est in perfecta Dei fruitione, et gratiæ promoventis in ipsam; dicit enim Damascenus quod prædestinatio est eorum quæ non sunt in nobis. Tertium addit ex parte ipsius prædestinantis; ex parte cujus videtur duo addere. Primo, quia providentia est quædam ars gubernationis rerum, quæ, secundum rationem sui nominis, potest salvari in speculatione tantum; sed prædestinatio importat providentiam, secundum quod est ordinata ad executionem operationis per voluntatem; et ideo diffinitur per propositum et præparationem. Secundo addit præscientiam exitus, ex parte ejus quod providetur. Unde bene potest aliquid ab ordine providentiæ, quantum ad id quod intentum est, exire; cum velit omnes homines salvos fieri, licet non omnes salventur; non autem ab ordine prædestinationis. Dicit enim prædestinatio intentionem divinam de salute istius (α), cum præscientia ejus qui salvabitur; et ideo dicitur quod est præscientia et præparatio. » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, sicut dicetur in alio articulo, illa quæ dicit in *Scripto,* videtur corrigere in *Quæstionibus de Veritate.* In *Scripto* enim dicit, ut allegatum est hic, quod providentia potest salvari in speculatione, et quod non importat ordinem ad

(α) *transmissionis.* — *transmutationis* Pr.
(β) *transmissionis.* — *transmutationis* Pr.

(α) *istius.* — *ipsius* Pr.

executionem operis; in *Quæstionibus* autem illis, videtur oppositum dicere. Unde, in *Scripto,* dicit quod prædestinatio addit tria super providentia; in *Quæstionibus* autem, dicit quod solum addit duo. Quod patet. Nam, *de Veritate,* ubi prius (q. 6, art. 1), dicit : « Prædestinatio, quantum ad duo, differt a providentia. Providentia enim dicit universaliter ordinationem in finem, et ideo se extendit ad omnia quæ a Deo in finem aliquem ordinantur, sive rationalia, sive irrationalia, sive bona, sive mala; prædestinatio autem respicit illum finem qui est principalis rationalis creaturæ, utpote gloriam; et ideo prædestinatio non est nisi rationalium, et respectu eorum quæ spectant ad salutem. Differt etiam et alio modo. In quacumque enim (α) ordinatione ad finem, est duo considerare, scilicet ipsum ordinem (β), et exitum vel eventum ordinis; non enim omnia quæ ad finem ordinantur, finem consequuntur. Providentia ergo ordinem in finem respicit tantum; unde per Dei providentiam omnes homines ab beatitudinem ordinantur. Sed prædestinatio etiam respicit exitum vel eventum ordinis; unde non est nisi eorum qui gloriam consequuntur. » — Hæc ille. — Et, paucis interpositis, subdit : « Ad directionem in finem præexigitur voluntas finis. Nullus enim aliquid in finem ordinat, quod non vult; unde et perfecta prudentiæ ratio, vel electio, non potest esse nisi in eo qui habet virtutem moralem, secundum Philosophum, 6. *Ethicorum* (cap. 12, 13); per virtutem enim moralem affectus alicujus in fine stabilitur ad quem prudentia ordinat. Finis autem in quem prædestinatio dirigit vel ordinat, non est universaliter consideratus, sed secundum comparationem ejus ad illum qui finem consequitur, quem oportet esse distinctum, apud dirigentem, ab illis qui finem illum non consequuntur; et ideo prædestinatio præsupponit dilectionem, per quam Deus vult salutem alicujus. Unde sicut prudens non ordinat in finem, nisi in quantum est temperatus, vel justus; ita Deus non dicitur prædestinare, nisi in quantum est diligens. Præexigitur etiam electio, per quam ille qui in finem infallibiliter dirigitur, ab aliis separetur, qui non hoc modo in finem diriguntur. Hæc autem separatio non est propter diversitatem aliquam inventam in his qui separantur, quæ posset ad amorem incitare; quia *antequam nati essent, aut aliquid boni egissent aut mali, dictum est : Jacob dilexi, Esau autem odio habui,* ut dicitur, Roman. 9 (v. 11, 12, 13). Et ideo prædestinatio præsupponit electionem; electio vero dilectionem. Ad prædestinationem vero duo sequuntur, scilicet : consecutio finis, quod est glorificatio; et collatio auxilii ad consequendum finem, quod est appositio gratiæ, quod ad vocationem pertinet. Unde et prædestinationi duo effectus assignantur, scilicet gratia et gloria. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod prædestinatio realiter est in prædestinante, et non in prædestinato, licet aliquid ponat in prædestinato.

Hanc probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 2, dicens : « Prædestinatio, inquit, non est aliquid in prædestinatis, sed tantum in prædestinante : quia prædestinatio est quædam pars providentiæ; providentia autem non est in rebus provisis, sed est quædam ratio in intellectu provisoris. Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passive quidem est in gubernatis, active autem in gubernante. Unde manifestum est quod prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam, in mente divina exsistens; executio autem hujus ordinis, est passive quidem in prædestinatis, active autem in Deo. Est autem executio prædestinationis, vocatio et magnificatio, secundum illud Apostoli, ad Rom., 8 (v. 30) : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et magnificavit.* » — Hæc ille.

Et ad 1[um], ibidem, ait : « Actiones in exteriorem materiam transeuntes, inferunt ex se passionem, ut calefactio et secatio; non autem actiones in agente manentes, ut sunt intelligere et velle; et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit aliquid in prædestinatis; sed executio ejus, quæ transit in res exteriores, ponit in eis aliquem effectum. » — Hæc ille.

Eamdem ponit sententiam, 1. *Sentent.,* ubi supra (dist. 40, q. 1), art. 1, ad 1[um] : « Philosophus, inquit, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 16), tradit quod actionum quædam transeunt in exteriorem materiam, circa quam aliquem effectum operantur; ut patet in actionibus naturalibus, sicut ignis calefacit lignum, et in artificialibus, sicut ædificator facit domum ex materia. Et in talibus, actio est recepta in eo quod fit, per modum passionis, secundum quod motus est in moto ut in subjecto. Et ideo, in talibus est invenire actionem in re agente, et passionem in re patiente. Quædam vero sunt, quæ in exteriorem materiam non transeunt, ut effectum aliquem circa ipsam producant; ut patet in visione, quæ, cum sit actio videntis, nullum effectum in re visa efficit. Et tales actiones, quæ proprie operationes dicuntur, in ipsis operantibus tantum sunt. Unde non potest fieri conversio passionis ad actionem, accepta re exteriori secundum quod in se est, sed solum secundum quod est in operante; etsi enim oculus videat lapidem, lapis tamen non videtur, nisi secundum quod est in oculo per sui similitudinem. Secundum hoc ergo dico quod creatio est actio quæ effectum exteriorem relinquit; unde oportet creationem passive sumptam, aliquid in re creata esse, sicut calefactionem in calefacto. Prædestinatio vero, cum

(α) *enim.* — *etiam* Pr.
(β) a verbo *est duo* usque ad *ordinem,* om. Pr.

nominet operationem voluntatis et intellectus, existentem solum in operante ipso, sicut visio in vidente, et speculatio in speculante, si passive accipiatur, non erit aliquid in prædestinato secundum quod in se consideratur, sed solum secundum quod in prædestinante (α) est secundum suam similitudinem, per quam ibi cognoscitur, sicut et scitum in sciente. Ex quo patet quod prædestinatum non nominatur per aliquam passionem in ipso exsistentem, sed per operationem ipsius prædestinantis, sicut et res denominatur visa per actionem videntis. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod liber vitæ differt secundum rationem a prædestinatione, licet sit prædestinatio secundum rem.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 24, art. 1, dicens : « Liber vitæ, inquit, dicitur in Deo metaphorice, secundum similitudinem a rebus humanis acceptam. Est enim apud homines (6) consuetum, quod illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Omnes autem prædestinati, eliguntur a Deo, ad habendum vitam æternam. Ipsa igitur prædestinatorum conscriptio, dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphorice aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quod firmiter in memoria tenet, secundum illud Proverb., 3 (v. 1) : *Non obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat;* et post pauca (v. 3) : *Describe ea in tabulis cordis tui.* Nam et in libris materialibus, aliquid conscribitur, ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, qua firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ; nam, sicut scriptura libri est signum eorum quæ fienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum, apud eum, eorum qui perducendi sunt ad vitam. » — Hæc ille.

Et in responsione ad 4um, dicit : « Secundum rationem, inquit, differt liber vitæ a prædestinatione. Importat enim notitiam prædestinationis, sicut apparet ex Glossa. Super illud psalmi (68, v. 29) : *Deleantur de libro viventium*, dicit Glossa : *Liber iste est Dei notitia, qua prædestinavit ad vitam quos præscivit.* » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate,* q. 7, art. 4; et 1. *Sentent.,* ubi supra (dist. 40), q. 1, art. 2, ad 5um. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 31, q. 1, art. 2, q^{la} 2.

Quinta conclusio est quod reprobatio est præscientia iniquitatis, cum voluntate permittendi casum in culpam, et inferendi damnationem pro culpa.

Istam ponit, 1 p., q. 23, art. 3 : « Ad providentiam, inquit, pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur. Unde, cum per divinam providentiam homines ordinentur in vitam æternam, pertinet etiam ad divinam providentiam, quod permittat aliquos ab isto fine deficere; et hos dicitur reprobare. Sic igitur, sicut prædestinatio est pars providentiæ, respectu illorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem; ita reprobatio est pars providentiæ, respectu illorum qui ab hoc fine excidunt. Unde reprobatio non nominat præscientiam tantum; sed aliquid secundum rationem addit, sicut et providentia. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationem pro culpa. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 40), q. 4, art. 1. — Item, *de Veritate,* q. 6, art. 1, ad ultimum.

Sexta conclusio est quod reprobatio aliter se habet ad malum reprobati, quam prædestinatio ad bonum prædestinati.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 3, ad 2um : « Aliter, inquit, se habet reprobatio in causando, quam prædestinatio : quia prædestinatio est causa ejus quod exspectatur in futura vita, in prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsenti, scilicet gratiæ; reprobatio vero non est causa ejus quod est in præsenti, scilicet culpæ, sed est causa derelictionis a Deo; est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ; sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et a gratia deseritur. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 40), q. 4, art. 1 : « Sicut, inquit, divina providentia, respectu ipsius boni quod est consecutio gratiæ et gloriæ, cum præscientia eventus, dicitur prædestinatio; ita divina providentia, respectu mali oppositi, cum præscientia defectus, dicitur reprobatio. Et quia bonum subjacet providentiæ ut causatum et ordinatum, ideo dicitur quod prædestinatio est causa gratiæ et gloriæ ad quam ordinatur. Sed quia malum non subjacet providentiæ ut intentum vel causatum, sed solummodo ut ordinatum et præscitum, ideo reprobatio est tantum præscientia culpæ, et non causa; sed pœnæ, per quam culpa ordinatur, est et præscientia et causa. » — Hæc ille.

Et, ad 2um : « Reprobatio, inquit, non addit aliquid ex parte reprobati supra præscientiam, quia nihil causatur in ipso per quod malus fiat; et ideo appropriat sibi nomen commune. Addit tamen aliquid ex parte Dei reprobantis, scilicet voluntatem ordinis pœnæ ad culpam. Unde, etiam in abstracto, non ita appropriat sibi nomen commune, sicut in

(α) *prædestinante.* — *prædestinato* Pr.
(6) *homines.* — *omnes* Pr.

concreto. Unde magis dicitur reprobatus præscitus, quam præscientia reprobatio. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod notitia quam Deus habet de reprobatione malorum, non dicitur liber mortis, sicut notitia quam habet de prædestinatione beatorum, dicitur liber vitæ.

Istam conclusionem probat, *de Veritate*, q. 7, art. 8 : « De eo, inquit, quod in libro scriptum habetur, habet aliquis aliquam notitiam præ aliis privilegiatam. Unde, in respectu illorum scitorum a Deo, liber dici debet, de quibus aliquam notitiam præ aliis habet. Est autem in Deo duplex cognitio, scilicet simplicis notitiæ scientia, et scientia approbationis. Scientia simplicis notitiæ, communis est omnibus, et bonis et malis; scientia autem approbationis, est bonorum tantum. Et ideo bona habent aliquam privilegiatam cognitionem in Deo præ aliis, ratione cujus conscribi dicuntur; non autem mala. Et ideo non dicitur liber mortis, sicut dicitur liber vitæ. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 24, art. 1, ad 3um, dicens : « Non est assuetum eos scribi qui reprobantur; unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ. »

Idem ponit, 3. *Sentent.* (dist. 31), q. 1, art. 2 (qla 2a), licet videatur a prædictis dissonare : « Liber vitæ, inquit, dicitur notitia Dei. Quia autem liber proprie est illorum quorum notitiam facit per figuras et similitudines exsistentes in libro, ideo illorum solum notitia dici potest liber, quæ cognoscit Deus per aliquam similitudinem. Mala autem non cognoscit Deus per similitudines malorum exsistentes in eo, sed cognoscuntur per modum privationis. Similiter etiam seipsum non cognoscit per similitudines sui ipsius, sed per hoc quod per essentiam sibi præsens est. Unde, neque notitia quam habet Deus de seipso, neque notitia quam habet de malis, potest dici liber, nisi de malis pœnæ, in quantum sunt justa et bona, secundum quod dicitur liber mortis. Vita autem inter bona computatur. Unde oportet quod liber vitæ intelligatur, respectu vitæ quæ in creaturis invenitur. Et quamvis Deus habeat notitiam de vita naturæ, gratiæ et gloriæ (unde respectu cujuslibet dictarum vitarum posset dici notitia Dei, liber vitæ); tamen perfecta ratio vitæ non invenitur nisi in vita gloriæ, quæ permixtionem mortis non patitur; et ideo liber vitæ, secundum propriam significationem et sui acceptionem, est notitia Dei quam habet de vita gloriæ uniuscujusque. Sic differt liber vitæ a scientia Dei, quæ est de temporalibus et æternis; a præscientia, quæ est de bonis et malis; et etiam a prædestinatione, quæ prædestinatio proprie de futuris est, et providentiæ directionem in fine importat, cum sit propositum miserendi. Sed liber vitæ simplicem notitiam de vita importat, et non determinat aliquod tempus. Unde et scripti in libro vitæ dicuntur qui vitam habent, et qui habituri sunt. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam et tertiam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Sed contra primam et tertiam conclusiones arguit Aureolus, distinctione præsenti (q. 1, art. 1), multipliciter.

Primo sic. Talis ordo creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ, aut accipitur aliquid exsistens in divino intellectu objective, aut accipitur pro actu voluntatis, cujus est ordinare in finem, ut non sit aliud prædestinatio quam velle divinum, sive propositum conducendi aliquas creaturas rationales in finem vitæ æternæ. Sed manifestum est quod non potest dari primum : quia talis ordo sic conceptus, exsistens objective in intellectu, non est destinare, nec causalitatem importat, sicut prædestinatio videtur importare; unde, dato quod ille ordo esset in intellectu angelico vel humano, homo vel angelus non diceretur prædestinare. Nec etiam potest dici secundum : quia tale velle, et tale propositum, videtur aspicere in futurum ; in Deo autem non est aliquis actus voluntatis cum tendentia in futurum, cum abstrahat ab omni futuritione. Ergo non potest poni quod prædestinatio sit talis ordo creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ.

Secundo. Ille ordo exsistens in mente divina, vel est ipsamet divina essentia, vel ens aliquod rationis, exsistens in intellectu divino. Sed non potest poni quod sit ipsamet divina essentia ; quia divina essentia non est ordo creaturæ rationalis in Deum, sed magis finis illius ordinis. Nec potest dici quod sit ens rationis : tum quia, in prospectu mentis divinæ, non est aliud quam divina essentia ; tum quia prædestinatio formaliter non videtur esse ens diminutum, cum sit causa gratiæ et gloriæ, secundum Sanctos ; gratia autem et gloria non possunt causari ab ente rationis. Ergo prædestinatio non potest esse talis ordo a mente divina conceptus.

Tertio. Prædestinatio quæ ponitur in Deo, non est passio, sed potius prædestinatio actio. Sed ordo præconceptus, non est actio ; cum sit idem cum ordine illo qui ponitur in re. Unde prædestinare active, est destinare, vel ordinare, non autem ipse ordo, sed potius formare ordinem. Ordo autem formatus, et formatio ordinis, non sunt idem. Igitur idem quod prius.

Quarto. Si ordo creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ a mente divina conceptus, esset prædestinatio, sequeretur quod in ipso esset prædestinatio actio, et prædestinatio passio. Prædestinare enim non est aliud quam illum ordinem dictare ; quare ordo dicta-

tus, aut passiva dictatio ordinis, erit prædestinatio passiva; unde participatio hujus ordinis, vel ordo iste in creatura rationali exsistens, dicitur passiva prædestinatio; non enim est ordo iste conceptus a Deo, sine creaturis quæ ordinantur, immo creaturæ ponuntur in mente divina sub tali ordine; et ita est objective in Deo prædestinatio passio. Non igitur verum est quod talis ordo conceptus, sit prædestinatio actio. — Hæc ille.

§ 2. — Contra dicta in secunda conclusione

Argumenta Aureoli. — Quædam alia argumenta facit, quæ reduci possunt contra prædicta, licet non arguat contra sanctum Thomam. Arguit enim

Primo sic. Formalius est in prædestinatione illud quod exprimit amplius destinationem hominis in salutem; cum prædestinare sit destinare in salutem. Sed manifestum est quod voluntatis est destinare, et non scientiæ. Ergo prædestinatio formalius est propositum, aut velle salutem alicujus, quam sit notitia practica illius salutis. Non ergo verum est quod prædestinatio sit formaliter præscientia practica (α), cum inclusione propositi salvandi; sed potius, e converso, est formaliter proponere et velle, cum inclusione divinæ scientiæ.

Secundo. Scire practice ordinationem Petri in salutem æternam, non est Petrum prædestinare; sed potius, determinare Petrum in illam salutem, et velle Petrum assequi ipsam, est Petrum prædestinare. Ergo nulla scientia practica, erit prædestinatio; sed potius, volitio erit prædestinatio.

Tertio. Nulla scientia, quæ non præcedit rem, nec est ipsius ut futura, potest esse practica. Non enim visio rei exsistentis, est causa exsistentiæ illius rei; quia non aspicit eam ut factibilem, sed ut factam. Sed præcientia Dei non est rerum, sub ratione qua futuræ sunt; sed est rei, sub illa determinatione quam actualitas et potentia in actu dant ipsi rei. Non enim præscientia dat determinationem illi rei; sed determinationem quam dat actualitas, Deus indistanter intelligit. Ergo præscientia Dei non potest esse practica respectu alicujus præsciti.

Quarto. Si aliqua scientia ordinationis hominis in salutem intelligitur esse practica in Deo : aut illa est scientia qua novit Deus salutem talis hominis esse futuram, non sibi, sed isti; aut erit illa scientia qua indistanter novit determinationem salutis hominis quam actualitas salvationis dat sibi, quæ proprie scientia appellatur. Sed non potest dici quod hæc ultima sit practica, ut statim probatum est. Nec potest dici de prima : quia talis scientia, dictans practice in futurum quod Petrus salvabitur, daret huic propositioni determinatam veritatem; et sic esset immutabile; nec posset oppositum evenire. — Hæc ille.

Ista autem argumenta possunt adduci contra dicta in secunda conclusione, scilicet : quod providentia est quædam ars gubernationis, quæ posset esse speculativa; sed prædestinatio includit providentiam quasi practice.

Multa argumenta similiter facit, probando quod nulla volitio intrinseca Deo, consequens præscientiam respectu salutis Petri, potest esse desiderium vel propositum futuri, sed omnis talis volitio est complacentia tendens in non futurum; quod videtur contra prædicta. Sed tamen non est; quia non dicimus quod aliqua divina volitio tendat in aliquod objectum ut sibi futurum, sed forte ut futurum aliis. Et quia ejus argumenta non probant nisi hoc, ideo non recito ea, quia pro nobis sunt.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam et tertiam conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad prima argumenta, respondetur.

Ad primum quidem, dicitur quod non dicimus quod ordo aliquis sit prædestinatio, sed ratio ordinis est prædestinatio. Et cum quæritur de hoc, an sit objective in intellectu, etc.; — dico quod ratio illius ordinis est ipse divinus intellectus, et divina essentia; et est objective in intellectu, ut cognitum in cognoscente. Et ad improbationem, dico quod ratio illius ordinis importat causalitatem, eo modo quo divina scientia vel ideæ rerum sunt earum factivæ adjuncta voluntate. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 19, art. 4, ad 4um, dicit quod « unius et ejusdem effectus, in nobis causa est scientia ut dirigens, quia concipitur ut forma operationis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt ». — Hæc ille. — Et ideo, illud quod dicitur de ordine in intellectu angeli, non est ad propositum; quia scientia angeli non est causa rerum, sed divina scientia est causa scitorum.

Ad secundum dico quod ratio illius ordinis est divina essentia. Et cum improbatur quod divina essentia est finis illius ordinis; — dico quod ille ordo ut est in re, ordinatur ad seipsum ut est in Deo; ita quod ille ordo ut est in Deo, est finis, ut autem est extra Deum, ordinatur ad finem; eo modo loquendi quo dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 4, art. 8, quod creaturæ ut in Verbo, producunt se in propria natura.

(α) a verbo *Non ergo* usque ad *practica*, om. Pr.

Ad tertium dico quod prædestinatio nominat actionem intellectus excogitantis vel dictantis ordinem rerum in finem, et formam ordinis in intellectu dictatam et excogitatam per illum actum. Et ideo aliquando dicit sanctus Thomas quod prædestinatio est ordinatio alicujus in finem, vel directio in finem, in Deo exsistens, ut patet expresse, *de Veritate,* q. 6, art. 1, ad 8um, et art. 2, in principali responsione. Primo etiam *Sententiarum,* dicit (dist. 40, q. 1, art. 1) quod prædestinatio est actio manens in agente. Quandoque autem dicit quod est ratio ordinis rerum in finem, ut in 1 p., ubi supra (q. 23, art. 1). Et sic patet quod prædestinatio quandoque dicit actionem; quandoque non dicit actionem, neque passionem, sed formam constitutam secundum modum intelligendi per actionem intellectus, vel potius quæ terminat actum intellectus divini excogitantis ordinem.

Ad quartum dico quod prædestinatio actio non infert prædestinationem passionem, nec in Deo, nec extra Deum; nisi grammaticaliter loquendo, eo modo quo intelligi est pati, et intelligere agere. Sciendum etiam quod arguens nunquam arguit directe ad propositum. Non enim dicit sanctus Thomas, quod ordo qui est in creatura, ut conceptus a Deo, sit prædestinatio, sed ratio illius ordinis; et ideo, cum arguitur quod ille ordo qui est in creatura non sit prædestinatio, nihil est ad propositum. Falsum etiam dicit quod ordo ille qui est in creatura sit prædestinatio passio, ut patuit in probatione tertiæ conclusionis.

§ 2. — Ad argumenta contra dicta in secunda conclusione

Ad argumenta Aureoli. — Ad primum aliorum argumentorum, negatur minor. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 6, art. 1, « solius rationis est dirigere, vel ordinare; et ideo prædestinatio in actu rationis consistit dirigentis, vel ordinantis in finem; sed tamen ad directionem in finem, præexigitur voluntas. » Et, ad 8um, dicit quod « ordinationis principium proximum est ratio, sed remotum est voluntas; et ideo prædestinatio principalius attribuitur rationi quam voluntati ». Item, art. 2, dicit quod « prædestinatio est quædam directio in finem, quam facit ratio a voluntate mota ». Et sic patet quod prædestinatio, ut in proposito accipitur, scilicet pro directione, principaliter et proxime pertinet ad rationem.

Ad secundum dico quod prædestinatio non solum dicit scientiam practicam, sed etiam actum voluntatis respectu finis, et ordinationem in finem; quia dicit providentiam ordinatam ad operis executionem, ut prius patuit. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 6, art. 1, ad 4um, dicit: « Prædestinatio, inquit, quamvis ponatur in genere scientiæ, tamen aliquid addit supra scientiam, et supra præscientiam, scilicet ordinationem in finem; sicut et providentia, vel prudentia, super cognitionem. Unde, sicut non omnis sciens quid agendum est, dicitur prudens; ita nec omnis præsciens, est prædestinans. » — Hæc ille. — Quæstione etiam 5^a, art. 1, ad 2um, dicit quod « providentia plus habet de ratione voluntatis quam scientia practica absolute (α): scientia enim practica absolute, communiter se habet ad cognitionem finis et eorum quæ sunt ad finem. Unde providentia supponit voluntatem finis ». Ibidem etiam dicit, ad 8um, quod « ratio divina in Deo non dicitur providentia, nisi adjuncto ordine ad finem, ad quem præsupponitur voluntas finis. Unde, licet providentia essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit ». — Hæc ille. — Ex istis igitur patet quod argumentum solum concludit quod scire practice ordinationem Petri in salutem, non adjuncta voluntate salutis Petri, nec ordinatione illius scientiæ ad salutem Petri, non est prædestinare Petrum; quod conceditur. Sed hoc non est contra nos. Sed non probat quod illud scire, prædictis adjunctis, non sit prædestinatio.

Ad tertium, negatur major. Sufficit enim quod notitia, vel scientia illa, feratur in futuritionem illius rei, licet illa res nunquam sit futura vel præterita tali cognitioni. Exemplum autem de visione rei exsistentis, non valet. Illa enim non fertur nisi in rem præsentem, et nullo modo in futuritionem ejus, nec in rem ut est in causis suis. Non aspicit enim nisi tempus in quo res est, et non illud in quo futura est. Et ideo non potest esse cognitio practica coloris.

Ad quartum dicitur quod divina scientia est practica respectu lapidis ut aspicit lapidem futurum, non sibi, sed aliis. Nec tamen sequitur quod ut sic, det veritatem determinatam isti propositioni, Lapis erit. Sed illa scientia, ut aspicit lapidem in se et ut præsentem, verificat propositionem de præsenti, dum præsens est; et consequenter, illam de futuro, non ut futuritive significat, sed ut dat intelligere sibi correspondens alicui notitiæ præsentialiter exhibitum et divino aspectui substans.

Et hic terminatur primus articulus.

ARTICULUS II.

DE PROVIDENTIA, FATO, ET EUFORTUNIO

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio: Quod providentia differt secundum rationem a scientia, et a dispositione.

Istam ponit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39,

(α) *absolute.* — Om. Pr.

q. 2, art. 1 : « Hæc tria, inquit, scilicet scientia, dispositio, providentia, se habent per additionem unius ad alterum. Cum enim Deus de rebus creatis scientiam quasi practicam habeat, ad modum scientiæ artificis ejus scientia consideranda est. Sciendum ergo est quod artifex, præconsiderando vel præconcipiendo artificiatum suum, considerat finem; et inde considerat ordinem rei (α) quam (β) facere intendit, ad finem illum, et ordinem etiam partium ad invicem; sicut quod fundamentum sit sub pariete, et paries sub tecto; et iste ordo partium ad invicem, ordinatur ulterius ad finem domus. Tertio oportet quod consideret ea quibus promoveatur ad consecutionem finis, et ut tollantur ea quæ possunt impedire finem; unde excogitat substentamentum, et appendicia, et fenestras, et hujusmodi, quibus domus sit apta ad habitationem. Ista ergo cogitatio nominatur nomine scientiæ, ratione solius cogitationis, et non ratione alicujus operationis; unde et est ipsius finis, et eorum quæ sunt ad finem. Sed ratione ordinis excogitati in re operanda, vocatur dispositionis nomine : quia dispositio ordinem quemdam designat; unde dispositio dicitur generationis ordinatio. Sed ratione eorum quæ promovent in finem, dicitur providentia ; providere enim dicitur qui bene conjecturat de conferentibus in finem, et de his quæ impedire possunt. Unde in Deo scientia dicitur secundum quod habet cognitionem et suiipsius, et eorum quæ facit. Sed dispositio dicitur, ratione duplicis ordinis quem ponit in rebus, scilicet rei ad rem, secundum quod juvant se invicem ad consequendum ultimum finem, et iterum totius universi ad ipsum Deum (γ); sicut etiam ponit Philosophus, in 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52), ubi etiam ponit exemplum de ordine partium exercitus ad invicem, et in bonum ducis. Providentia autem dicitur, secundum quod rebus ita ordinatis attribuit ea quæ ordinem conservant, et propellit omnem inordinationem. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 5, art. 1 : « Scientia, inquit, communiter se habet ad cognitionem finis, et eorum quæ sunt ad finem; per scientiam enim Deus scit se et creaturas. Sed providentia pertinet tantum ad cognitionem eorum quæ sunt ad finem, secundum quod ordinantur in finem (δ); et ideo providentia in Deo includit scientiam et voluntatem ; sed tamen essentialiter (ε) in cognitione manet, non quidem speculativa, sed practica. Potentia autem executiva est providentiæ ; unde actus potentiæ præsupponit actum providentiæ, sicut dirigentis. Unde in providentia non includitur potentia sicut voluntas. » — Hæc ille.

(α) *rei.* — Om. Pr.
(β) *quam.* — *quem* Pr.
(γ) *Deum.* — Om. Pr.
(δ) *secundum quod ordinantur in finem.* — Om. Pr.
(ε) *essentialiter.* — Om. Pr.

Sciendum tamen quod illud quod hic dicit, scilicet quod duplex ordo, scilicet rerum ad invicem, et omnium ad Deum, spectat ad rationem dispositionis, videtur corrigere, *de Veritate,* q. 5, art. 1, ad 9um, ut dicetur in probatione tertiæ conclusionis.

Secunda conclusio est quod providentia essentialiter pertinet ad intellectum, licet præsupponat actum voluntatis.

Ista conclusio potest haberi ex immediate allegatis, quoad utramque partem. Sed iterum probatur per eumdem Doctorem, ibidem, scilicet *de Veritate*, q. 5, art. 1, ad 1um : « In re creata, inquit, duo possunt considerari, scilicet ipsa species ejus absolute et ordo ejus ad finem ; et utriusque forma præcessit in Deo. Forma ergo exemplaris rei secundum suam speciem absolute, est idea ; sed forma rei, secundum quod est ordinata in finem, est providentia. » — Hæc ille. — Et ad 8um, dicit, ibidem, quod « illud dictum Boetii, 4. *de Consolatione*, dicens quod *providentia est illa divina ratio, in summo omnium Principe constituta*, habet sic intelligi, quod ratio illa in summo Principe constituta non dicitur providentia, nisi adjuncto ordine ad finem, ad quem præsupponitur voluntas finis; unde, licet essentialiter ad cognitionem pertineat, tamen voluntatem aliquo modo includit ». — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 22, art. 1, ubi ponit quod ratio ordinandorum in finem, proprie est providentia. Et idem ponit, art. 2.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra, art. 1, ad 1um, dicit quod « providentia et dispositio, diversimode consideratæ, pertinent ad scientiam, et voluntatem, et potentiam. Potest enim aliquis artifex habere cognitionem de artificiatis speculative tantum, sine hoc quod operari intendat; et sic providentia et dispositio ejus pertinet tantum ad scientiam. Secundum autem quod ulterius ordinat in opus, cum proposito exequendi, pertinet ad scientiam et voluntatem. Secundum autem quod exequitur in opere, sic pertinet ad scientiam, voluntatem, et potentiam per quam operatur. Ita etiam et in Deo est. Et patet quod duobus modis primis accepta, sunt æterna; sed tertio modo, sunt ex tempore ». — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, licet hic dicat quod providentia potest accipi speculative tantum, sicut etiam dicit, distinctione sequenti, scilicet 40, q. 1, art. 2, « scilicet quod providentia, secundum rationem sui nominis, potest salvari in speculatione tantum; » verumtamen, *de Veritate,* ubi supra (q. 5, art. 1), videtur dicere oppositum. Nam, in solutione primi, dicit : « Quamvis idea possit pertinere ad speculativam cognitionem aliquo modo; tamen providentia tantum pertinet ad practicam, eo quod importat ordinem ad finem, et ita ad opus, quo mediante

pervenitur ad finem. » — Hæc ille. — Et credo quod illud quod dicit in *de Veritate*, tenendum sit; quia materiam ibi magis discussit quam in *Scripto*, et ad hoc declinat in *Summa*. Verum posset dici quod non est ibi controversia : nam providentiam dicit posse pertinere ad speculativam; et hoc est verum secundum rationem nominis, quæ non dicit nisi cognitionem rei et ordinis ejus in finem, quæ cognitio nondum dicitur practica; sed secundum rem et propriam acceptionem, providentia non solum dicit cognitionem rei et ordinis ejus in finem, immo addit propositum exequendi et ordinationem ad opus; et sic proprie accepta, ad practicam solum pertinet.

Tertia conclusio est quod providentia differt secundum rationem ab arte divina.

Istam probat sanctus Doctor, *de Veritate*, ubi supra (q. 5, art. 1), ad 9um, dicens : « In rebus potest considerari duplex ordo : unus, secundum quod egrediuntur a principio; alius, secundum quod ordinantur ad finem. Dispositio ergo pertinet ad illum ordinem quo res progrediuntur a principio. Dicuntur enim aliqua disponi, secundum quod in diversis gradibus collocantur a Deo; sicut artifex diversimode collocat partes sui ædificii, vel artificii. Unde dispositio, ad artem pertinere videtur. Sed providentia importat illum ordinem qui est ad finem. Et sic providentia differt ab arte divina, et dispositione : quia ars divina dicitur respectu productionis rerum; sed dispositio, respectu ordinis productorum; providentia autem dicit ordinem in finem. Sed quia ex fine artificiati colligitur quidquid est in artificiato; ordo autem ad finem est fini propinquior quam ordo partium ad invicem, et quodammodo causa ejus; ideo providentia est quodammodo dispositionis causa; et propter hoc, dispositionis actus frequenter providentiæ attribuitur. Quamvis ergo providentia non sit ars quæ respicit productionem rerum, nec dispositio quæ respicit ordinem rerum ad invicem; non tamen sequitur quin pertineat ad cognitionem practicam, quia respicit ordinem rerum in finem. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod providentia differt realiter a fato.

Istam probat sanctus Thomas, ibidem (*de Veritate*, q. 5, art. 1), ad 1um, dicens : « Sicut se habet idea ad speciem rei, ita se habet providentia ad fatum. Ipse enim ordo a divina providentia rebus inditus, fatum vocatur. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 2, art. 1, ad 5um, dicit quod « fatum et providentia differunt per essentiam. Sicut enim forma domus est aliud per essentiam, secundum quod est in mente artificis, ubi nomen artis habet, et secundum quod est in lapidibus et lignis, ubi artificiatum dicitur; ita et ratio gubernationis rerum aliud esse habet in mente divina, ubi providentia dicitur, et aliud in causis secundis quarum officio gubernatio divina expletur; in quibus fatum dicitur a *for faris;* vel quia est quoddam effatum divinæ ordinationis, sicut verbum vocale interioris conceptus; vel ex eo quod ex earum consideratione causarum fari solebant antiquitus de rebus futuris, sicut ex consideratione motus cœli præcipue ». — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 116, art. 2 : « Ipsa ordinatio effectuum potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur providentia. Secundum vero quod ipsa prædicta ordinatio consideratur in mediis causis a Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati. » — Et ibidem, ad 3um, dicit : « Fatum est dispositio, non quæ est in genere qualitatis; sed secundum quod dispositio significat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo, si consideretur per comparationem ad suum principium, est unus; et dicitur unum fatum. Si autem consideretur per comparationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum dixit Poeta : *Te tua fata trahunt.* » — Hæc ille.

Sciendum tamen quod, sicut ipse dicit, articulo præcedente ejusdem quæstionis, « licet in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ providentiæ subdantur, tanquam per eam præordinata, et quasi prælocuta, fatum possimus ponere; tamen Sancti hoc nomine uti recusaverunt, propter eos qui hoc nomen retorquebant ad vim dispositionis siderum, in qua quisque dicitur natus vel conceptus. Unde Augustinus, 15. *de Civitate Dei* (cap. 1) : *Si* (α) *propterea quisquis res humanas fato attribuit, quia ipsam Dei* (β) *voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat, linguam coerceat.* Sic etiam Gregorius fatum esse negat, in Homilia Epiphaniæ : *Absit a fidelium cordibus ut fatum aliquid esse dicant.* » — Hæc ille.

Sciendum etiam quod « series, id est, ordo causarum secundarum, quæ dicitur fatum, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet a Deo. Et ideo causaliter Dei potestas, vel voluntas, fatum nominari potest; non tamen essentialiter »; secundum quod ipse dicit, ibidem, art. 2, ad 1um.

Eamdem conclusionem tenet, 3. *Contra Gentiles*, cap. 93.

Quinta conclusio est quod, ad hoc quod aliquis

(α) *Si.* — Om. Pr.
(β) *Dei.* — Om. Pr.

sit bene fortunatus, juvatur a superioribus causis, scilicet Deo, et angelo, et cœlo.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 92 (α) : « Dicitur, inquit, alicui hominum bene secundum fortunam contingere, quando aliquod bonum sibi accidit præter intentionem; sicut cum aliquis fodiens in agro, invenit thesaurum quem non quærebat. Contingit autem (β) aliquem operantem, præter intentionem operari propriam, non tamen præter intentionem alicujus superioris cui ipse subest. Sicut, si dominus aliquis præcipiat alicui servo quod vadat ad aliquem locum, quo ipse alium servum jam miserat, illo ignorante, inventio (γ) conservi est præter intentionem servi missi, non autem præter intentionem domini mittentis; et ideo, licet per comparationem ad hunc servum sit fortuitum et casuale, non tamen per comparationem ad dominum, sed est aliquid ordinatum. Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus cœlestibus, secundum intellectum vero sub angelis, secundum voluntatem autem sub Deo, potest contingere aliquid præter intentionem hominis, quod tamen est secundum ordinem corporum cœlestium, vel dispositionem angelorum, vel Dei. » — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod hujusmodi bona fortuna attenditur penes duo, scilicet penes electionem et prosecutionem.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gent.*, cap. 92) sanctus Thomas. Quod enim homo sit bene fortunatus quoad electionem, et quod in hoc juvetur a tribus causis prædictis, ostendit, dicens : « Quamvis, inquit, solus Deus directe ad electionem hominis operetur, tamen actio angeli operatur aliquid ad electionem hominis per modum persuasionis, actio vero cœlestis corporis per modum disponentis, in quantum corporales cœlestium corporum impressiones in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones. Quando igitur aliquis ex impressione corporum cœlestium et superiorum causarum, secundum prædictum modum, inclinatur ad aliquas electiones sibi utiles, quarum tamen utilitatem propria ratione non cognoscit, et cum hoc ex lumine intellectualium substantiarum illuminatur ejus intellectus ad eadem agenda, et ex divina operatione inclinatur ejus voluntas ad aliquid eligendum sibi utile, cujus rationem ignorat, dicitur bene fortunatus esse; et econtrario, male fortunatus, quando ex superioribus causis ad contraria ejus electio inclinatur, sicut de quodam dicitur, *Hieremiæ*, 22 (v. 30) : *Scribe virum illum sterilem, qui in diebus suis non prosperabitur.* » — Hæc ille.

Sed quod ex superioribus causis dicatur homo fortunatus, quoad rerum electarum executionem, ostendit, ibidem, dicens : « Consequitur, inquit, homo aliquod auxilium ex superioribus causis, quantum ad exitus suarum actionum. Cum enim homo eligere habeat et prosequi quæ elegit, in utroque a causis superioribus adjuvatur interdum et impeditur : secundum electionem quidem, ut dictum est, in quantum homo, vel disponitur ad aliquid eligendum per cœlestia corpora, vel quasi illustratur per angelorum custodiam, vel etiam inclinatur per operationem divinam; secundum executionem vero, in quantum homo consequitur ex aliqua superiori causa robur et efficaciam ad implendum quod elegit; quæ quidem non solum a Deo et ab angelis esse potest, sed etiam a corporibus cœlestibus, in quantum talis efficacia in corpore sita est. Manifestum est enim quod etiam inanimata corpora quasdam vires et efficacias a corporibus cœlestibus consequuntur, et etiam præter eas quæ ad qualitates activas et passivas elementorum (α) consequuntur, quas etiam non est dubium cœlestibus corporibus esse subjectas; sicut quod magnes attrahit ferrum, hoc habet ex virtute cœlestis corporis; et lapides quidam et herbæ alias occultas virtutes. Unde nihil etiam prohibet quod aliquis homo habeat ex impressione corporis cœlestis aliquam efficaciam in aliquibus operibus (β) faciendis, quas alius non habet; puta medicus in sanando, et agricola in plantando, et miles in expugnando. Hanc autem efficaciam multo perfectius Deus hominibus largitur, ad sua opera efficaciter exequenda. Quantum ergo ad primum auxilium, quod est in eligendo, dicitur Deus hominem dirigere; quantum vero ad secundum auxilium, dicitur hominem confortare. Et hæc duo auxilia simul tanguntur in psalmo (26, v. 1), ubi dicitur : *Dominus illuminatio mea et salus mea, quem timebo?* quantum ad primum, *Dominus protector vitæ meæ, a quo trepidabo?* quoad secundum. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod inter inclinationem a corpore cœlesti ex una parte, et inclinationem Dei vel angeli ex alia, attenditur differentia : quia secundum primam, homo potest dici bene natus, et bene fortunatus; sed penes secundam, dicitur bene custoditus, vel bene gubernatus.

Hanc ponit ibidem (3. *Contra Gentiles*, 92) sanctus Doctor : « In hoc, inquit, attendenda est differentia. Nam impressiones corporum cœlestium in corpora nostra, causant in nobis naturales (γ)

(α) *quia.* — Ad. Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.
(γ) *inventio.* — *intentio* Pr.

(α) *elementorum.* — *electorum* Pr.
(β) *operibus.* — *corporibus* Pr.
(γ) *naturales.* — *materiales* Pr.

corporum dispositiones; et ideo, ex dispositione relicta ex corpore cœlesti in corpore nostro non dicitur solum aliquis bene fortunatus aut male, sed etiam bene natus aut male; secundum quem modum(α) dicit Aristoteles, in *Magnis Moralibus* (lib. 2, cap. 9), quod bene fortunatum esse est bene natum esse. Non enim potest intelligi quod ex natura intellectus diversa, procedat quod unus utilia sibi eligat, et alius nociva, præter rationem propriam; cum natura intellectus et voluntatis in omnibus hominibus sit una. Diversitas enim formalis induceret diversitatem secundum speciem; diversitas autem materialis inducit diversitatem secundum numerum. Unde, secundum quod intellectus hominis illustratur ad aliquid agendum, vel voluntas a Deo instigatur, non dicitur homo bene natus, sed magis custoditus vel gubernatus. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod inter inclinationem Dei ex una parte, et inclinationem cœli et angeli ex alia, est differentia; quia prima est sicut causa perficiens, secunda vero sicut causa disponens.

Hanc ponit sanctus Thomas, ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), dicens : « Rursus attendenda est circa hoc alia differentia. Nam operatio angeli et corporis cœlestis, solum se habent sicut disponentes ad electiones; operatio autem Dei, est sicut perficiens. Cum autem dispositio, quæ est ex corporis qualitate, vel intellectus persuasione, necessitatem ad eligendum non inducat, non semper homo eligit illud quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod cœleste corpus inclinat; semper tamen homo hoc eligit, quod Deus operatur in ejus voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur, secundum illud Hieremiæ (cap. 51, v. 9) : *Curavimus Babylonem, et non est curata;* et multo magis inclinatio corporum cœlestium; divina vero providentia semper est firma. » — Hæc ille.

Nona conclusio est quod inter inclinationem angelicam et cœlestem est differentia; quia prima fit per modum considerationis, secunda per modum passionis.

Istam ponit ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), dicens : « Est, inquit, alia differentia consideranda. Nam, cum corpus cœleste non disponat ad electionem, nisi in quantum imprimit in corpora nostra, ex quibus homo incitatur ad eligendum (β), per modum quo passiones inducunt ad electionem, omnis dispositio ad electionem, quæ est ex corporibus cœlestibus, est per modum cujusdam passionis; sicut cum quis inducitur ad aliquid eligendum (α) per amorem, vel iram, vel aliquid hujusmodi. Ab angelo vero disponitur quis ad eligendum (β) per modum intelligibilis considerationis, absque passione. Quod quidem dupliciter contingit. Quandoque enim illuminatur intellectus hominis ab angelo, ad cognoscendum solum quod aliquid est bonum fieri; non autem instruitur de ratione propter quam est bonum, quæ sumitur ex fine. Et ideo quandoque homo æstimat quod aliquid sit bonum fieri; si tamen quæretur quare, responderet se nescire; unde quando perveniet in finem utilem, quem non consideravit, erit sibi fortuitum. Quandoque vero per illuminationem angeli cognoscit et quod hoc sit bonum, et rationem quare est bonum, quæ dependet ex fine; et sic, quando perveniet ad finem, quem prius consideravit, non erit fortuitum. »

Decima conclusio est quod divina inclinatio est universalior quam angelica, et angelica quam cœlestis.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92) : « Sciendum, inquit, quod vis activa spiritualis substantiæ vel naturæ, sicut est altior quam corporalis, ita est et universalior; unde non ad omnia ad quæ se extendit humana electio, se extendit dispositio cœlestis corporis. Rursus, virtus humanæ animæ, vel angeli, est particularis in comparatione ad virtutem divinam; quæ quidem est universalis respectu omnium entium. Sic ergo aliquod bonum accidere potest homini, et præter propriam intentionem, et præter inclinationem cœlestium corporum, et præter illuminationem angelorum, non autem præter divinam providentiam, quæ est gubernativa, sicut et factiva entis in quantum est ens (γ); unde oportet quod omnia sub se contineat. Sic igitur aliquod fortuitum bonum, vel malum, potest contingere homini, et per comparationem ad ipsum, et per comparationem ad corpora cœlestia, et per comparationem ad angelos, non autem per comparationem ad Deum; nam per comparationem ad ipsum, non solum in rebus humanis, sed nec in aliqua alia re, potest esse aliquid casuale et improvisum. » — Hæc ille.

Undecima conclusio est quod respectu bonorum moralium nullus dicitur bene vel male fortunatus, licet possit dici respectu eorum bene vel male natus.

Hanc conclusionem probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92) : « Quia, inquit, fortuita sunt quæ sunt præter intentionem; bona autem moralia,

(α) *secundum quem modum.* — *sed quemadmodum* Pr.
(β) *eligendum.* — *eliciendum* Pr.

(α) *eligendum.* — *eliciendum* Pr.
(β) *eligendum.* — *eliciendum* Pr.
(γ) *ens.* — Om. Pr.

præter intentionem esse non possunt, cum in electione consistant; respectu eorum non potest dici bene vel male fortunatus; licet respectu eorum possit aliquis dici bene vel male natus, quando ex naturali dispositione corporis est aptus ad electiones virtutum vel vitiorum. Respectu autem exteriorum bonorum, quæ præter intentionem hominis evenire possunt, potest dici homo et bene natus, et bene fortunatus, et a Deo gubernatus, et ab angelis custoditus. » — Hæc ille.

Duodecima conclusio est quod primum auxilium, scilicet ad eligendum, est universalius secundo, quod scilicet datur ad exequendum; et penes primum aliquis dicitur fortunatus, non autem penes secundum.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92) sanctus Thomas : « Inter, inquit, auxilia, duplex est differentia. Prima quidem, quia ex primo auxilio adjuvatur homo, tam in his quæ virtuti hominis subduntur, quam etiam in aliis; sed secundum auxilium ad illa tantum se extendit, ad quæ virtus hominis valet. Quod enim homo fodiens sepulcrum inveniat thesaurum, ex nulla hominis virtute procedit; unde, respectu talis eventus, adjuvari potest homo, in hoc quod instigetur ad quærendum si ibi est thesaurus, non autem in hoc quod aliqua virtus ei detur ad thesaurum inveniendum. In hoc autem quod medicus sanat, vel miles in pugna vincit, potest adjuvari in hoc quod eligat convenientia ad finem, et in hoc quod efficaciter exsequatur, per virtutem a superiori causa adeptam. Unde primum auxilium est universalius. Secunda differentia est, quia secundum auxilium datur ad prosequendum efficaciter ea quæ intendit. Unde, cum fortuita sint præter intentionem, ex tali auxilio non potest dici homo, proprie loquendo, bene fortunatus, sicut potest dici ex primo. » — Hæc ille.

Decimatertia conclusio est quod nullus eventus potest dici fortunatus, per comparationem ad divinam causam, sed bene per reductionem in causam cœlestem.

Istam probat ibidem (3. *Contra Gentiles,* cap. 92), dicens : « Ad hoc, inquit, quod homini aliquid bene contingat, vel male, secundum fortunam, et ex Deo est, et a corpore cœlesti esse potest : in quantum homo inclinatur a Deo ad eligendum (α) aliquid, cui conjunctum est aliquod commodum, vel incommodum, quod eligens non præconsiderat; et in quantum a corpore cœlesti ad tale aliquid eligendum (β) disponitur. Hoc autem commodum, vel incommodum, relatum quidem ad electionem hominis, est fortuitum; relatum vero ad Deum, rationem amittit fortuiti; non autem relatum ad corpus cœleste. Quod sic patet. Non enim aliquis eventus amittit rationem fortuiti, nisi reducatur ad causam per se. Virtus autem cœlestis corporis est causa agens, non per modum intellectus et electionis, sed per modum naturæ; naturæ autem est proprium ad unum tendere; si ergo aliquis effectus non est unus, non potest per se esse causa ejus aliqua virtus naturalis. Cum autem aliqua duo sibi per accidens conjunguntur, non sunt vere unum, sed solum per accidens; unde hujus conjunctionis nulla causa naturalis, per se causa esse potest. Sic ergo, cum iste homo ex impressione cœlestis corporis inclinetur per modum passionis, ut dictum est, ad fodiendum sepulcrum; sepulcrum autem et locus thesauri sunt unum per accidens, quia non habent aliquem ordinem ad invicem; unde virtus cœlestis corporis non potest per se inclinare ad hoc totum, quod iste fodiat sepulcrum et locum ubi est thesaurus. Sed aliquis per intellectum agens, potest esse causa inclinationis in hoc totum; quia intelligentis est multa ordinare in unum. Patet etiam quod homo qui sciret thesaurum esse ibi, posset alium ignorantem mittere ad fodiendum sepulcrum in loco eodem, ut præter intentionem suam inveniret thesaurum. Sic igitur hujusmodi eventus fortuiti, reducti in causam divinam, amittunt rationem fortuiti; reducti vero in causam cœlestem, nequaquam. » — Hæc ille.

Decimaquarta conclusio est quod homo non potest esse bene fortunatus universaliter ex virtute corporis cœlestis, sed solum quantum ad hoc vel illud. Dico autem universaliter, quod aliquis homo habeat in natura sua impressionem corporis cœlestis, ut eligat semper, vel in pluribus, aliqua quibus conjuncta sunt per accidens aliqua commoda vel incommoda.

Istam conclusionem ponit ipse, ibidem (3. *Contra Gentiles*, cap. 92), in forma; quam probat sic : « Natura non ordinatur nisi ad unum. Ea autem secundum quæ homini accidit bene vel male secundum fortunam, non sunt reducibilia ad aliquid unum; sed sunt indeterminata et infinita, ut Philosophus dicit, 2. *Physicorum* (t. c. 50); et ad sensum patet. Non est ergo possibile quod aliquis habeat in natura sua eligere semper ea ad quæ per accidens sequantur aliqua commoda; sed potest esse quod ex una inclinatione inclinetur ad eligendum aliquid, cui conjungatur per accidens aliquod commodum, et ex alia inclinatione aliud, et ex tertia tertium; non autem ita quod ex una inclinatione ad omnia. Ex una autem divina dispositione, potest homo ad omnia dirigi. » — Hæc ille.

(α) *eligendum. — eliciendum* Pr.
(β) *eligendum. — eliciendum* Pr.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tres primas conclusiones

Argumenta Aureoli. — Sed contra tres primas conclusiones arguit Aureolus, in præsenti distinctione (q. 1, art. 2), multipliciter, in hoc quod in illis conclusionibus dicitur quod providentia est ratio ordinis in finem, in mente divina exsistens. Arguit igitur

Primo sic. Providentia proprie non est illud quod providetur, sed potius actus cognitivus quo providetur. Sed manifestum est quod ratio ordinis rerum in finem, est illud quod Deus in rebus providet. Ergo ratio ordinis non est ipsa providentia in mente divina, sed potius divinum intelligere, quo ordo hujusmodi providetur.

Et si dicatur quod ratio ordinis, ut est in rebus, est provisa; sed ut est in mente divina, est ratio providendi; — non valet quidem. — Tum quia nihil est in mente divina objective, nisi sua essentia. — Tum quia, dato quod esset, divinus intellectus illum ordinem provideret objective; et ita non esset, si illa ratio esset, providentia proprie et primo, sed potius objectum providentiæ formatum et excogitatum per providentiam.

Secundo. Sicut se habet in nobis providentia; sic, omni imperfectione semota, transferenda est ad divina. Sed, in nobis, actus intellectus tendens in futurum, dicitur providentia formaliter et per se; denominative vero, illud quod mente concipitur, dicitur providentia, sicut et illud quod ponitur in opere; nam bladum et vinum collectum pro toto anno, consueverunt homines providentiam necessariam pro illo anno appellare. Igitur et in Deo per prius dicitur intelligere esse providentia, quam ordo rerum in finem; qui verius dicitur provisus esse.

Tertio. Providentia est pars prudentiæ, secundum Tullium, in 2. *Rhetoricæ* (cap. 53); ponit enim intelligentiam, memoriam et providentiam, prudentiam integrare. Sed constat quod prudentia est habitus vel actus intellectus; licet enim, 6. *Ethicorum* (cap. 5), dicatur recta ratio agibilium, ibi tamen ratio non accipitur pro objecto, sed pro habitu dirigente in objectum. Ergo et in Deo providentia per prius dicetur de actu vel habitu divini intellectus. Constat autem quod in Deo non est ratio habitus, sed purum intelligere et subsistens actus. Igitur ratio providentiæ per prius competit divinæ intellectioni.

Quarto. Providentia dicitur quasi procul videntia; unde providens dicitur quasi porro, vel de longe videns, secundum Isidorum, 10. *Etymol.* Sed manifestum est quod procul videre pertinet ad actum, et non ad objectum. Igitur idem quod prius. — Hæc ille.

§ 2. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., art. 3), probando quod fatum non debet reduci ad providentiam, sed ad præscientiam; cujus oppositum ibi videtur innui. Dicit ergo

Primo. Certum, inquit, est quod mores hominum, non solum virtuosi, sed etiam vitiosi, secundum usum loquendi dicuntur cadere sub fato; unde fures et ebriosos consueverunt homines dicere sic esse fatatos. Sed constat quod Dei providentia non ordinat homines ad hujusmodi vitia, sed tantum prænovit ea. Ergo fatum non est aliquid pertinens ad Dei providentiam, sed tantum ad præscientiam.

Secundo. Augustinus dicit, 5. *de Civitate Dei* (cap. 9), ubi tractat istam materiam : *Si non omnia fatata sunt, non est certus ordo causarum; si* (α) *certus ordo causarum non est, nec certus est ordo præscientis in Deo.* Et infra, ubique, præscientiam dicit continere ordinem causarum fatalem. Unde dicit quod *ordo causarum, qui præscienti certus est Deo, non efficit ut nihil sit in nostra voluntate. Contendat* (б) *ergo Cicero, cum eis qui hunc ordinem dicunt esse fatalem, vel potius ipsum fati nomine appellant; quod non abhorremus, propter vocabulum. Qui vero negat omnium causarum ordinem esse certissimum, et Dei præscientiæ esse notissimum, plus eum quam Stoici detestamur.* Ergo patet quod, secundum Augustinum, ibidem, si fatum debeat recipi, non erit aliud quam ordo causarum, prout subest divinæ scientiæ, non autem providentiæ. — Hæc ille.

§ 3. — Contra decimam et sequentes conclusiones

Argumenta Aureoli. — Contra decimam conclusionem et sequentes arguit (Ibid.), probando quod motus bene fortunatorum non debet reduci ad custodiam angeli; cujus oppositum dicitur in illis conclusionibus. Arguit igitur

Primo sic. Boni custodientis est præscindere omnia quæ impediunt finem pro quo custodit, nec promovere impedimenta. Sed constat quod prosperitas fortunæ multos homines impedit a salute æterna, ad quam finaliter angelus hominem custodit; unde, *Eccles.*, 5, dicitur (v. 12), quod *est infirmitas pessima sub sole, divitiæ conservatæ in malum domini sui.* Ergo non videtur prosperitas fortunæ reduci in custodiam angeli deputati.

Secundo. Magis videtur malus angelus dirigere in acquisitionem talium quæ attribuuntur fortunæ, scilicet divitiarum et honorum, pro eo quod talia sunt instrumenta quibus juvatur ad hominem deci-

(α) *si.* — *sed* Pr.
(б) *contendat.* — *concedat* Pr.

piendum, et ut in pluribus sunt occasiones ruinæ, et communiter dantur malis et peccatoribus; unde, 4. *Ethicorum* (cap. 1), dicitur quod *homines inculpant fortunam, quia maxime digni exsistentes nequaquam ditantur.* Ergo non videtur quod reducatur prosperitas fortunæ ad regimen angeli pro custodia deputati; sed potius videtur malus angelus talia procurare; sicut innuit Scriptura, *Job*, 21 (v. 7, 9, 10, 11, 12, 13), cum ait: *Quare ergo impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis? Domus eorum securæ sunt, et non est virga Dei super eos. Bos eorum concepit, et non abortivit. Egrediuntur quasi greges parvuli eorum. Tenent tympanum et citharam. Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt.* Unde propter quod mali angeli videntur prosperitates et talia procurare, vocat eos Apostolus *principes et rectores mundi tenebrarum harum*, ad *Ephes.*, 6 (v. 12). Et Salvator, *Joann.* 12 (v. 31), dicit: *Nunc Princeps mundi hujus ejicietur foras.* Et Apostolus, 2. *Corinth.*, 4 (v. 4), nominat dæmonem *deum hujus sæculi, qui excæcat infidelium corda.*

Tertio. Boni angeli magis videntur suadere hominibus paupertatem, quam prosperitatem. Videmus etiam quod actibus illis qui attribuuntur bonæ fortunæ, frequenter committitur peccatum; modus enim acquirendi divitias, aut principatus, aut status sublimes, frequenter malus est et cum peccato; et tamen sic acquirentes, dicimus bene fortunatos. Sed constat quod angeli boni non dirigunt in tales actus, in quibus est peccatum. Igitur idem quod prius.

Quarto. Homines bene fortunati, sunt male custoditi, quantum ad hoc quod angelus custodiens non habet intentum suum circa salutem custoditi. Ergo non est verum quod bene fortunatus, sit bene ab angelo custoditus. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tres primas conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista dicitur. Et primo

Ad primum argumentorum primo inductorum, conceditur major, et negatur minor. Non enim ratio ordinis rerum in finem, exsistens in mente divina, est illud quod providetur; sed est illud quo providetur rebus, ut ibidem in arguendo dicitur, ponendo solutionem.

Et cum improbatur illa solutio; — dico, ad primam improbationem, quod non sola divina essentia est objective in divino intellectu, nisi intelligatur de objecto primo et principali, ut alias dictum est. Verumtamen arguens non impugnat mentem nostram; nam, cum dicimus quod ratio illius ordinis est in mente divina, per illam rationem non intelligimus aliquid habens esse diminutum, scilicet rem positam in esse apparenti, eo modo quo loqui consuevit arguens, sed ipsam divinam essentiam, quæ est ratio omnis intelligibilis a Deo. Et ideo non valet consequentia: divina essentia est in divino intellectu objective, et duntaxat, ergo ratio ordinis prædicti non est objective in divino intellectu; etiam posito quod alias esset verum; quia illa ratio est divina essentia. — Ad secundam improbationem, dicitur quod non solum actus excogitandi vel dictandi formam ordinis rerum in finem, dicitur providentia, immo forma per actum illum excogitata vel dictata, quæ se habet sicut terminus intellectionis, excogitationis, vel dictaminis, et objectum illius primum; sicut conceptio non solum dicitur actus concipiendi, immo etiam ipsa forma per intellectum concepta, et imaginatio, et consideratio similiter, et fictio, et hujusmodi, quæ communiter accipiuntur pro forma in intellectu exsistente, quæ terminant actum imaginandi, considerandi, vel fingendi. Et idem patet de intentione, de propositione, de oratione, et supplicatione, et infinitis. Et isto modo loquendi dicit Augustinus quod verbum est notitia, ut alias expositum est.

Ad secundum negatur minor. Dico enim quod in nobis providentia actualis, quæ sola in divinis conceditur, non est solum ipse actus providendi, immo forma per illum actum producta; nec ille actus nomen haberet providentiæ, nisi quia terminatur ad talem formam, quæ proprie, formaliter et per se, dicitur providentia. Secundum enim Boetium, providentia est divina ratio; ratio autem divina, secundum Augustinum, 83. *Quæstionum* (q. 46), et recitatur a sancto Doctore, *de Veritate*, q. 5, art. 1, arg. 8, est idea; idea vero non dicit actum intellectus, sed formam intellectam.

Ad tertium patet per idem.

Ad quartum, per idem. Omnia enim argumenta unicum habent motivum, scilicet quod cognitio, visio, vel hujusmodi, dicunt actum et non objectum; et eodem modo providentia. Et patet quod nulla est similitudo. Unde, breviter, omnia argumenta solum probant quod visio, vel prævisio, dicit actum et non objectum; sed nihil probant de providentia, nec de videntia.

§ 2. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum (α) quæ secundo loco inducuntur, dicitur quod modus arguendi nullus est. Solum enim probat quod, sicut divina providentia non ordinat

(α) **Ad primum** *eorum. — Ad alia* Pr.

homines ad actus vitiosos, ita nec fatum dicit ordinem in rebus a Deo impressum, quo aliquid ordinetur ad vitium; et hoc conceditur. Sed non probat quin ordo vitii ad pœnam cadat sub fato, cum illud etiam cadat sub providentia. Unde vitia cadunt sub fato, et sub providentia divina, non sicut fines ad quos aliquid ordinetur, sed ut ordinata in finem. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 5, art. 4, ad 6um, dicit : « Providentia ordinat rem in finem; ordo autem in finem consequitur ad esse rei; et ideo non est impossibile aliquod malum ordinari a bono, scilicet Deo, in bonum; sed impossibile est aliquod bonum a bono ordinari in malum. » — Hæc ille. — Quæstione etiam sexta, art. 1, dicit quod « divina providentia se extendit ad omnia quæ in finem aliquem a Deo ordinantur, sive bona, sive mala ». — Sciendum autem quod arguens falsum dicit, scilicet aliquem esse fatatum, ad hoc ut sit ebriosus, vel fur; non enim fatum est de hoc, sed de illo quod sua ebrietas per pœnam ordinetur.

Ad secundum dicitur quod fundatur in quadam falsa consequentia, scilicet : fatum reducitur ad præscientiam; ergo non reducitur ad providentiam. Illa siquidem pro tanto falsa est, quia providentia includit præscientiam, licet aliquid superaddat. Bene ergo stat quod reducatur ad utrumque, sed principaliter ad providentiam, quæ super præscientiam addit applicationem ad opus, sicut prudentia super artem, ut dicit sanctus Thomas, 2^{a} 2^{æ}, art. 1, ad 3um.

§ 3. — Ad argumenta contra decimam et sequentes conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta tertio loco inducta, dicitur, unico verbo, quod illa quatuor argumenta solum probant quod motus bene fortunatorum (accipiendo fortunatum pro eo cui bona secundum apparentiam, et non secundum veram exsistentiam, sed potius nociva, inconsiderate proveniunt), non debent reduci in custodiam boni angeli; puta, si divitiæ hominis, et hujusmodi, dum adipiscuntur, cedant in nocumentum hominis. Talia dico quod non proveniunt ex angelica custodia; nec homo cui talia proveniunt, dicitur bene fortunatus secundum rem, ex prædictorum adeptione, immo infortunatus secundum rem, licet aliter mundanis appareat; sed forte talia malignus angelus procuravit, in hominis detrimentum. Cum autem prædicta bona aliquando cedant in verum bonum possidenti, tunc homo, ex inconsiderata illorum adeptione, dici potest fortunatus; et hoc reduci potest in angelicam custodiam, modo superius explicato. Et ideo

Ad primum dicitur, negando minorem. Nunquam enim bonæ fortunæ secundum rem prosperitas hominem impedit a salute; sed forte fortuna falsa secundum rem, bona tamen secundum apparentiam.

Ad secundum dico quod probat quod ministerio diaboli aliqui habent multa bona temporalia, ex quibus non semper homo secundum veritatem dicitur bene fortunatus; non tamen probat quin bona fortuna secundum veritatem, ex illis proveniens, in angelicam custodiam reducatur.

Ad tertium dico quod esse pauperem, quandoque aliquibus cedit in bonam fortunam, quandoque in infortunium; et ideo quandoque paupertas procuratur per bonos angelos, quandoque prosperitas. Et idem dico de dæmonibus.

Ad quartum, negatur antecedens, loquendo de bona fortuna secundum veritatem, ut ex dictis potest apparere.

Et hæc de secundo articulo dicta sufficiant.

ARTICULUS III.

AN ALIQUOD PRÆDICTORUM INDUCAT IMMUTABILITATEM IN ACTIBUS HUMANIS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad tertium articulum, sit

Prima conclusio : Quod divina præscientia nullam necessitatem rebus præscitis imponit.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, ubi sic ait : « Voluntatis hæc est ratio, ut libere actum suum producat; quod enim fit voluntate, non fit necessitate, ut dicit Augustinus; unde potest velle et non velle. Sed hoc intelligendum est, dum actus est in egrediendo a voluntate; quia postquam transiit, non subjacet facultati ejus; non enim potest non voluisse quod voluit. Et similiter non subjacet facultati ejus, ut utrumque simul producat; non enim potest simul velle et non velle. Et hoc non tantum intelligendum est de actu ipsius voluntatis immediato, sed de omnibus actibus imperatis a voluntate, sicut cogitare, loqui, et hujusmodi. Cum igitur actus divinæ voluntatis sit respectu alicujus alterius a Deo, potest dici quod Deus potest hoc non velle; non tamen potest ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit, accipiendo *post* et *nunc* ex parte voluntatis, quæ mutabilis esse non potest. Et quia actus divinæ scientiæ, secundum quod est operis ejus ut informans ipsum, est imperatus a voluntate; ideo potest concedi quod Deus hoc modo potest non præscire quod præscivit. Non tamen potest esse ut simul præsciat et non præsciat, vel quod nunc præsciat et postmodum non præsciat, loquendo de præscientia ex parte scientiæ tantum; ita quod non fiat vis de ratione futuri; quia quod modo futurum est, postmodum est præsens, et tunc non est præscitum.

sed scitum. Et ideo dicendum, secundum distinctionem Magistri, quod, si accipiatur conjunctim, Deus non potest non scire quod scitum est ab eo; si autem accipiatur divisim, sic est in potestate sua scire et non scire; et hæc libertas demonstratur, cum dicitur quod Deus potest hoc non scire. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod, licet Deus præsciat me peccaturum, tamen est possibile eum hoc non præscire, nec præscivisse; ac per hoc possibile (α) est me non peccare; nec ulla mihi necessitas imponitur ad peccandum, sed æque liber sum ad peccandum vel non peccandum, ac si ipse nihil præscivisset.

Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 67 : « Si unumquodque a Deo cognoscitur sicut præsentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit; sicut necessarium est Socratem sedere, ex hoc quod videtur sedere. Hoc autem non est necessarium absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, necessitate consequentis, sed sub conditione, vel necessitate consequentiæ. Hæc enim conditionalis est necessaria : Si videtur sedere, sedet. Unde, etsi conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur : Quod videtur sedere, necesse est sedere, patet eam de dicto intellectam, et compositam, esse veram; de re vero intellectam, et divisam, esse falsam. » — Hæc ille.

Eamdem similitudinem ponit, *de Veritate*, q. 2, art. 12, ad 2um, dicens : « Contingens refertur ad divinam cognitionem, secundum quod ponitur esse in rerum natura; ex quo autem est, non potest tunc non esse quando est; quia quod est, necesse est esse, ut patet in 1. *Perihermenias* (cap. 6). Non tamen sequitur quod simpliciter dicatur necessarium, nec quod scientia Dei fallatur; sicut et visus meus non fallitur, dum video Petrum sedere, quamvis hoc sit contingens. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, dist. 38, q. 1, art. 5, ad 3um, ponit eamdem, dicens : « Actus divinæ cognitionis transit super contingens, etiam (β) si futurum sit nobis, sicut transit visus noster super ipsum dum est. Et quia omne quod est, necesse est esse, quando est (γ); quod tamen absolute non est necessarium; ideo dicitur quod in se consideratum, est contingens; sed relatum ad Dei cognitionem, est necessarium; quia ad ipsum refertur secundum quod est in esse actu. Et omnino simile est, si ego videam Socratem præsentem currere; quod quidem est contingens in se, sed relatum ad visum meum est necessarium. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus apparet quod sicut visus meus nullam imponit necessitatem cursui Socratis, ita nec divina præscientia rei præscitæ. Tamen, sicut impossibile est me videre Socratem currere, et non ita esse quod Socrates currat, quia visus meus fertur super cursum illum ut est in sua præsentialitate; ita impossibile est quod Deus aliquid præsciat, et illud non eveniat. Est ergo ista conditionalis necessaria, Si Deus hoc præscivit, hoc erit. Non tamen antecedens est absolute necessarium, quamvis sit immutabiliter verum, scilicet quod non potest esse vera ista copulativa, Ista est falsa, Deus est (α) homo, et illa eadem fuit vera; vel econtra, Nunc est vera, et prius fuit falsa. Et hoc vocatur necessitas immutabilitatis. Et ideo plus de necessitate est in illa conditionali quam in ista, Si ego video Socratem currere, Socrates currit; quia hujus conditionalis antecedens est immutabiliter verum. Verumtamen tam istius quam alterius conditionalis antecedens est absolute necessarium, dum est verum. Unde sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, ad 3um, dicit : « Illud quod est, est necessarium esse (β) dum est; absolute tamen loquendo, non necesse est esse. Ita et Deum scire, necesse est dum scit, non tamen est necesse eum scire, nisi necessitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem non excludit. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod divina providentia nullam necessitatem absolutam provisis contingentibus imponit.

Hanc ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 22, art. 4 : « Ad providentiam, inquit, pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis separatus a rebus, principale bonum in ipsis exsistens, est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessario evenirent; quibusdam vero causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem causarum proximarum (γ). » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem consimili ratione probat, 3. *Contra Gentiles*, cap. 72. Arguit enim sic : « Operatio divinæ providentiæ, qua operatur in rebus, non excludit causas secundas; sed per eas impletur, in quantum virtute Dei agunt. Ex causis autem proximis aliqui effectus dicuntur necessarii vel contingentes, non autem ex causis remotis; nam fructificatio plantæ est effectus contingens, propter causam proximam, quæ est vis generativa, quæ potest impediri et deficere, quamvis causa remota, scilicet sol, sit causa ex necessitate agens. Cum igitur inter causas proximas multæ sint quæ deficere possunt, non omnes effectus qui providentiæ subduntur, erunt necessarii, sed (δ) plurimi contingentes. » — Hæc ille.

(α) *possibile.* — *impossibile* Pr.
(β) *etiam.* — *quod* Pr.
(γ) *quando est* — Om. Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *esse.* — *absolute* Pr.
(γ) *proximarum.* — *primam* Pr.
(δ) *sed.* — *et* Pr.

Tertia conclusio est quod divina prædestinatio nullam necessitatem absolutam imponit prædestinatis ad salvandum, quin quilibet eorum possit damnari. Non tamen ista copulativa est possibilis, Iste est prædestinatus, et iste non salvabitur.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 40, q. 3, art. 1 : « Certitudo, inquit, prædestinationis non imponit necessitatem salvandis. Prædestinatio enim includit in suo intellectu præscientiam et providentiam salutis omnium. Providentia autem, ut dictum est, quamvis sit omnium, non tamen omnia necessario contingunt, sed secundum conditionem causarum proximarum, quarum naturas et ordinem divina providentia et prædestinatio salvat. Præscientia etiam non imponit necessitatem rebus, nec in quantum est causa, cum sit causa prima, cujus conditionem effectus non habet, sed causæ proximæ; nec ratione adæquationis ad rem scitam, quæ ad rationem scientiæ veritatis et certitudinis exigitur; quia adæquatio ista attenditur scientiæ Dei ad rem scitam, non secundum quod est in causis suis, in quibus est ut possibile futurum tantum, sed ad ipsam rem, secundum quod habet esse determinatum, prout est præsens, et non futurum. Et ideo patet quod certitudo prædestinationis nullam necessitatem salvandis imponit. » — Hæc ille.

Et, 1 p., q. 23, art. 6, dicit : « Prædestinatio, inquit, certissime et infallibiliter consequitur suum effectum; nec tamen imponit necessitatem, ut effectus scilicet ex necessitate proveniat. Prædestinatio enim pars est providentiæ; non autem omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt; sed quædam contingenter eveniunt, secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit; et tamen ordo providentiæ infallibilis est. Sic igitur ordo prædestinationis certus est; et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex qua contingenter provenit prædestinationis effectus. » — « Ad hoc etiam consideranda sunt, inquit, illa dicta, supra, de divina scientia et de divina voluntate, quomodo contingentiam a rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint. » — Hæc ille.

Et, ad 3um, dicit : « Prædestinatio includit in se divinam voluntatem. Et ideo, sicut Deum velle aliquid creatum, est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolute; ita dicendum est de prædestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo; licet, absolute considerando, Deus possit eum non prædestinare; sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 2um : « Licet possibile sit eum qui prædestinatus est, mori in peccato mortali, secundum se consideratum; tamen hoc est incompossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum prædestinatum esse. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit. » — Hæc ille.

Idem ponit, *de Veritate*, q. 6, art. 3, ad 7um : « Cum dicitur, Prædestinatus iste potest (α) in peccato mori, si consideretur ipsius potentia, verum est; si autem loquamur de prædestinato, secundum ordinem quem habet ad Deum prædestinantem, sic ordo ille non compatitur secum istum eventum, quamvis compatiatur secum istam potentiam. Et ideo potest distingui secundum distinctionem prius inductam, scilicet consideratio subjecti cum forma, vel sine forma. » — Hæc ille.

Et, ad 8um, explicat istam distinctionem, dicens : « Quantumcumque scitum vel prædestinatum immobile sit sub ordine divinæ scientiæ, tamen potest aliquid ei attribui considerato secundum suam naturam, etsi repugnet ordini prædestinationis; hoc enim modo prædestinatio est aliquid præter ipsum hominem qui dicitur prædestinatus. Sicut nigredo est aliquid præter essentiam corvi, quamvis non sit aliquid extra corvum; considerando autem tantummodo essentiam corvi, potest aliquid ei attribui, quod repugnet nigredini ejus; secundum quem modum dicit Porphyrius, quod potest intelligi corvus albus. Et ita etiam in proposito : potest ipsi homini prædestinato attribui aliquid secundum se considerato, quod non attribuitur ei secundum quod intelligitur stare sub prædestinatione. » — Hæc ille. — Eamdem distinctionem ponit, q. 2, art. 12, ad 4um; et, 1 p., q. 14, art. 13 (ad 3um).

Ex quibus patet quod ille qui est prædestinatus, ita potest damnari, sicut ille qui non est prædestinatus; non tamen est possibile ut sit prædestinatus, et sit de numero damnandorum; recte, sicut res alba potest esse nigra. Verumtamen inter istas duas, Album potest esse nigrum, et, Prædestinatus potest damnari, quarum quælibet in sensu diviso est vera, est duplex differentia. Prima est, quia, sicut album potest esse nigrum, ita potest desinere esse album, et mutari ab albedine in nigredinem; ita quod ista copulativa est possibilis, A est album, et illud idem quandoque erit nigrum; et similiter ista, A non est modo album, sed prius erat album. Sed non sic in proposito. Ista enim categorica est impossibilis, Aliquis desinit esse prædestinatus; et ista, Iste incipit esse reprobatus. Similiter ista copulativa est impossibilis, Socrates nunc non est prædestinatus, sed prius erat prædestinatus; vel ista, Socrates nunc est prædestinatus, et quandoque non erit prædestinatus; quia ex veritate illius categoricæ, vel hujus hypotheticæ, in Deo mutabilitas inferretur. Secunda differentia est, quia non conceditur quod album potest nunquam fuisse album; conceditur tamen

(α) *potest*. — Om. Pr.

quod ille qui est prædestinatus, potest nunquam fuisse prædestinatus. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 3, ad 10um, dicit : « Absolute loquendo, Deus potest unumquemque prædestinare vel non prædestinare, aut prædestinasse vel non prædestinasse; quia actus prædestinationis, cum mensuretur æternitate, nunquam cadit in præteritum, sicut nunquam est futurus; unde semper consideratur ut egrediens a voluntate, per modum libertatis. Tamen ex suppositione hoc efficitur impossibile : non enim potest non prædestinare, supposito vel cum suppositione quod prædestinaverit, vel e converso; quia mutabilis esse non potest. » — Hæc ille.

Et si dicatur quod sicut Deus quandoque creavit Adam, et modo non creat, nec tamen sequitur ex hoc quod ipse sit mutabilis; ita videtur quod sit possibile eum primo aliquem non prædestinare, et post prædestinare; nec ex hoc inferretur in eo mutatio; — respondet, art. 4, ad 8um, quod « non est simile; quia factio est actus quidam qui terminatur ad effectum exteriorem; et ideo quod Deus primo facit, et post non facit aliquid, non ostendit aliquam mutationem in ipso, sed solum in effectu. Sed prædestinatio, et præscientia, et hujusmodi, sunt actus intrinseci, in quibus non posset esse variatio sine variatione vel mutatione Dei. Et ideo nihil quod ad variationem horum actuum pertineat, concedi debet. » — Hæc ille. — Et ibidem : « Quamvis de quolibet absolute concedi posset quod Deus potest eum prædestinare, vel non prædestinare; tamen supposito quod prædestinaverit, non potest non prædestinare, vel e converso; quia non potest esse mutabilis. Et ideo communiter dicitur quod hæc (α) : Deus potest non prædestinatum prædestinare, vel prædestinatum non prædestinare, in sensu composito est falsa, in diviso vera. Et ideo omnes locutiones quæ sensum compositum implicant, sunt falsæ simpliciter. Unde non est concedendum quod numero prædestinatorum possit fieri additio vel subtractio; quia additio præsupponit illud cui fit additio, et subtractio illud a quo subtrahitur. Et eadem ratione, non potest concedi quod Deus posset plures prædestinare quam prædestinaverit, vel pauciores. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod fatum non imponit aliquam rebus necessitatem absolutam.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 116, art. 3, dicens : « Dispositio causarum secundarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari : uno modo, secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur seu ordinantur; alio modo, ex relatione ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum. Ideo dicendum quod fatum, secundum considerationem causarum secundarum, mobile est; sed secundum quod subest divinæ providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse necessariam, Si Deus præscivit hoc futurum, hoc erit. Unde, cum Boetius (4. *de Consolatione*) dixisset fati *seriem* esse *mobilem*, post pauca subdit : *Quæ, cum ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque* (α) *immutabilem esse necesse est.* » — Hæc ille.

Quod autem illa causarum series secundum se considerata, non sit immobilis, probat, q. 115, art. 6, ubi ostendit quod corpora cœlestia non omnes effectus suos ex necessitate producunt; immo, tam in homine quam in aliis rebus ad quas operatio hominum se extendit, effectus corporum cœlestium impedi potest; immo etiam in aliis rebus naturalibus. Si igitur corpora cœlestia, quæ sunt post angelos principalia inter causas secundas, non necessario producunt effectus in rebus inferioribus, sequitur quod multo minus aliæ causæ secundæ; et sic, consequenter, ordo illarum causarum secundarum, qui dicitur fatum, non necessitat omnia inferiora, præsertim non necessitat homines.

Quinta conclusio est quod cum prædictis stat quod divina præscientia certa est et infallibilis.

Istam probat sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 3, dicens : « Duplex est certitudo, scilicet cognitionis, et ordinis. Cognitionis quidem certitudo est, quando cognitio non declinat in aliquo ab eo quod in re invenitur, sed hoc modo existimat de re sicut est. Et quia certa æstimatio habetur de re per causam rei, ideo tractum est nomen certitudinis ab ordine (β) causæ ad effectum; ut dicatur ordo causæ ad effectum certus esse, quando causa infallibiliter effectum producit. Præscientia ergo Dei, quia non importat universaliter causæ habitudinem respectu horum quorum est, non consideratur in ea nisi certitudo cognitionis tantum. » — Hæc ille.

Ista conclusio potest etiam probari ex prædictis. Nam Dei præscientia fertur in res ut sunt præsentes; quod autem præsens est, necesse est esse dum præsens est; et ideo cognitio quæ fertur in rem ut præsens est, certissima est, cum objectum ejus non deficiat ab eo quod cognitio de illo apprehendit.

Sexta conclusio est quod divina providentia certa est et infallibilis, et certitudo ejus addit supra certitudinem præscientiæ.

Prima pars probatur, 3. *Contra Gentiles*, cap. 94 : « Providentia gubernantis, tanto dignior est et per-

(α) *hæc.* — Om. Pr.

(α) *quoque.* — *que* Pr.
(β) *ab ordine.* — *ad ordinem* Pr.

fectior, quanto est universalior, et per plura ministeria explicat præmeditationem; quia et ipsa ministrorum dispositio magnam partem provisi ordinis habet. Oportet autem quod divina providentia in summo perfectionis consistat; quia ipse (α) simpliciter et universaliter perfectus est in providendo. Igitur suæ sapientiæ præmeditatione sempiterna omnia ordinat, quantumcumque minima videantur. Quæcumque rerum vero aliquid operantur, instrumentaliter agunt ab eo mota, et ei obtemperando (β) ministrant, ad ordinem providentiæ, ab æterno, ut ita dicam, excogitatum, explicandum in rebus. Si autem omnia quæ agere possunt, necesse est ut in agendo ei ministrent, impossibile est quod aliquod agens divinæ providentiæ executionem impediat, sibi contrarium agendo. Neque etiam possibile est divinam providentiam impediri per defectum alicujus agentis vel patientis; cum omnis virtus activa et passiva sit in rebus secundum omnem dispositionem ab ea causata. Impossibile est etiam quod impediatur divinæ providentiæ executio per providentis immutationem, cum Dominus omnino sit immutabilis. Relinquitur ergo quod divina providentia cassari non potest. » — Hæc ille. — Ex quibus patet prima pars conclusionis.

Sed secunda pars probatur, in *de Veritate*, ubi supra (q. 6, art. 3). Postquam enim ibidem dixit quod præscientia divina habet certitudinem cognitionis tantum, subdit quod « quia prædestinatio, et etiam providentia, præscientiam includit, et habitudinem causæ ad ea quorum est addit, in quantum est directio sive præparatio quædam, sic potest in ea considerari supra certitudinem cognitionis, certitudo ordinis. Ordo autem providentiæ dupliciter certus invenitur. Uno modo, in particulari, quando scilicet res quæ a divina providentia in finem aliquem ordinantur, absque defectu ad finem illum particularem deveniunt; sicut patet in motibus cœlestibus, et in omnibus quæ necessario aguntur in natura. Alio modo, in universali, et non in particulari; sicut videmus in generabilibus et corruptibilibus, quorum virtutes quandoque deficiunt a propriis effectibus, ad quos sunt ordinatæ sicut ad proprios fines; sicut virtus formativa quandoque deficit a perfecta consummatione membrorum; sed tamen ipse defectus divinitus ordinatur ad aliquem finem; et sic nihil potest a generali fine providentiæ deficere, quamvis quandoque deficiat ab aliquo particulari fine ». — Hæc ille.

Sciendum autem quod, 1 p., q. 22, art. 4, ostendit in quo attendatur illa certitudo divinæ providentiæ. Unde, ad 2um, dicit : « In hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo, quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt, eo modo quo ipse providet, sive necessario, sive contingenter. » Et ideo, sicut dicit, ibidem, ad 1um (et ad 3um) : « Illud quod divina providentia disponit evenire necessario et infallibiliter, necessario et infallibiliter eveniet; et quod disponit evenire contingenter, divinæ providentiæ ratio habet ut contingenter eveniat. Effectus enim divinæ providentiæ est non solum aliquid evenire quocumque modo, sed aliquid evenire contingenter, vel necessario. Necessarium enim aut contingens proprie consequuntur ens, in quantum hujusmodi. Unde modus contingentiæ et necessitatis cadit sub Dei providentia, qui est universalis provisor totius entis. » — Hæc ille.

Et *Contra Gentiles*, ubi supra (3, cap. 94) : « Hæc conditionalis est vera, Si Deus providit hoc futurum, hoc erit; providit autem illud esse futurum contingenter; sequitur ergo infallibiliter quod erit contingenter, et non necessario. Patet etiam quod hoc quod ponitur a Deo esse provisum ut futurum sit, si sit de genere contingentium, poterit non esse, secundum se consideratum; sic enim provisum est ut sit contingens, potens non esse; non tamen est possibile quod ordo providentiæ deficiat, quin contingenter eveniat. » — Hæc ille.

Septima conclusio : **Quod divina prædestinatio infallibilis est, et ejus certitudo addit supra certitudinem providentiæ.**

Istam probat sanctus Thomas, *de Veritate*, ubi supra (q. 6, art. 3). Postquam enim dixit quod certitudo præscientiæ est certitudo cognitionis tantum; et ulterius quod certitudo providentiæ est certitudo cognitionis et ordinis, subdit : « Cum autem prædestinatio sit quædam providentiæ pars, sicut secundum suam rationem super providentiam addit, sic et certitudo ejus supra certitudinem providentiæ. » — Hæc ille.

Et post, ostenso quomodo divinæ providentiæ ordo sit certus dupliciter, quandoque scilicet in universali tantum, quandoque in particulari, subdit : « Ordo, inquit, prædestinationis est certus, non solum respectu universalis finis, sed etiam respectu salutis. Nec tamen hoc modo certus est ordo prædestinationis respectu particularis finis, sicut erat ordo providentiæ; quia in providentia ordo non erat certus respectu particularis finis, nisi quando causa proxima necessario producebat effectum suum; in prædestinatione autem invenitur certitudo respectu singularis finis, et tamen causa proxima, scilicet liberum arbitrium, non producit effectum illum nisi contingenter. Unde difficile videtur concordare infallibilitatem prædestinationis cum libertate arbitrii. Non enim potest dici quod prædestinatio supra certitudinem providentiæ nihil aliud addat, nisi certitudinem præscientiæ, ut si dicatur quod Deus ordinet prædestinatum ad salutem, sicut et quemcumque

(α) *ipse*. — Om. Pr.
(β) *obtemperando*. — *contemperando* Pr.

alium, sed cum hoc, de (α) prædestinato scit quod non deficiet a salute. Sic enim non diceretur prædestinatus differre a non prædestinato ex parte ordinis, sed tantum ex parte præscientiæ eventus; et sic præscientia esset prædestinationis causa (β), nec prædestinatio esset per electionem prædestinantis; quod est contra auctoritatem Scripturæ et dicta Sanctorum. Unde, etiam præter certitudinem scientiæ, ipse ordo prædestinationis habet infallibilem certitudinem. Nec tamen proxima causa salutis ordinatur ad eam necessario, sed contingenter, scilicet liberum arbitrium. Quod hoc modo potest considerari. Invenimus enim ordinem infallibilem esse respectu alicujus dupliciter : uno modo, in quantum una causa singularis necessario inducit effectum suum ex ordine divinæ providentiæ; alio modo, quando ex concursu multarum contingentium, et deficere possibilium, pervenitur ad unum effectum; quarum unamquamque Deus ordinat ad consecutionem effectus, loco ejus quæ deficit, vel ne altera deficiat; sicut videmus quod omnia singularia unius speciei sunt corruptibilia, et tamen, per successionem unius ad alterum, potest in eis secundum naturam salvari perpetuitas speciei, divina providentia taliter gubernante, quod non omnia deficiant uno deficiente. Et hoc modo est in prædestinatione. Liberum enim arbitrium deficere potest a salute; tamen in eo quem Deus prædestinat, tot et talia adminicula præparat, quod vel non cadat, vel, si cadat, quod resurgat; sicut exhortationes et suffragia orationum, donum gratiæ, et hujusmodi alia, quibus Deus adminiculatur homini ad salutem. Si ergo consideremus salutem respectu causæ proximæ, scilicet liberi arbitrii, non habet certitudinem, sed contingentiam; respectu autem causæ primæ, quæ est prædestinatio, certitudinem habet. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod, licet tam numerus prædestinatorum quam reprobatorum sit Deo certissimus, tam formaliter quam materialiter, stat quod aliter est certus primus quam secundus.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 7 : « Quidam, inquit, dixerunt quod numerus prædestinatorum est certus formaliter, sed non materialiter; utputa, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis. Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum, non solum formaliter, sed etiam materialiter, est Deo certus. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi; sic enim Deo certus est numerus guttarum pluviæ, et arenæ maris; sed ratione distinctionis et electionis cujusdam. Ad cujus evidentiam, sciendum quod omne agens intendit aliquem finem. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus, quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non autem per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud. Sicut ædificator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiant ad explendam tantam mensuram parietis. Sic ergo considerandum est de Deo, respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in qua mensura esset totum universum, et quis numerus est conveniens essentialibus partibus universi, quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, scilicet quot sphæræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua autem corruptibilia non ordinantur ad bonum universi principaliter, sed quasi secundario, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde, licet Deus sciat numerum individuorum, non tamen numerus boum, vel culicum, vel aliorum hujusmodi, est propter se præordinatus a Deo; sed tot ex hujusmodi divina providentia produxit, quot sufficiunt ad speciei conservationem. Inter omnes autem creaturas, principalius ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, in quantum hujusmodi, incorruptibiles (α) sunt; et potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non solum per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis. Non sic autem est omnino de numero reproborum, qui videntur esse præordinati a Deo in bonum electorum, quibus omnia cooperantur in bonum. » — Hæc ille.

Idem, *de Veritate*, q. 6, art. 4 : « Sciendum, inquit, quod numerus prædestinatorum secundum hoc dicitur esse certus, quod additionem vel diminutionem non patitur. Secundum hoc autem pateretur additionem, si aliquis præscitus posset fieri prædestinatus; quod esset contra certitudinem divinæ præscientiæ vel reprobationis. Secundum hoc vero posset diminui, si aliquis prædestinatus posset fieri reprobatus, vel non prædestinatus; quod est contra certitudinem divinæ prædestinationis. Et sic patet quod certitudo numeri prædestinatorum colligitur

(α) *de.* — Om. Pr.
(β) *prædestinationis causa.* — *prædestinatio communis* Pr.

(α) *incorruptibiles.* — *incorporales* Pr.

ex duplici certitudine, scilicet ex certitudine prædestinationis (α), et ex certitudine præscientiæ vel reprobationis. Sed hæ duæ certitudines differunt : quia certitudo prædestinationis est certitudo cognitionis et ordinis; certitudo autem præscientiæ est certitudo cognitionis tantum. Non enim Deus præordinat ad peccandum homines reprobos, sicut prædestinatos ordinat ad merendum. » — Hæc ille.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra primam conclusionem arguit Aureolus, dist. 39 (q. 1, art. 4).

Primo præsertim quia ibidem dicitur quod divinum velle, semper est quasi in egrediendo a voluntate. Hoc, inquit, stare non potest. Nam divinitas est quoddam velle subsistens, purum, absque potentia volitiva, sicut et intelligere purum; ratio enim potentiæ volitivæ, est ratio imperfectionem importans. Ergo non est in eo potentia volitiva, sed velle inelicitum, actus purus et subsistens.

Secundo. Arguit contra eamdem, in hoc quod dicit quod Deus potest non velle quod vult, non quod simul velit et non velit (β), nec quod postmodum non velit postquam voluit. Secundum hoc enim sequeretur, inquit, quod aliquod velle non est in eo, quod tamen esse potuisset. Sed hoc est impossibile in Deo, in quo totum est in actu, et quod non inest in actu, est impossibile simpliciter inesse; alioquin, cum quidquid est in Deo sit Deus, esset aliquis Deus possibilis, non Deus in actu. Igitur illud poni non potest.

Tertio. Arguit contra eamdem, in hoc quod ait de illa distinctione, quod, si divisim accipiatur, verum est quod Deus potest aliquid præscire, quod non præscit. Secundum hoc enim sequeretur quod res, secundum quod sunt sub divina præscientia, non essent necessariæ; cujus oppositum tu dicis, inducendo verbum Philosophi, 1. *Periher.* (cap. 6), dicentis quod *omne quod est, quando est, necesse est esse.*

Quarto. Arguit contra illud quod illa conclusio innuit, et quod alias dictum est, scilicet quod scientia visionis potest se extendere ad alia ad quæ non se extendit, pro eo quod Deus potest facere plura vel pauciora quam faciat. Constat, inquit, secundum te, quod scientia visionis terminatur ad res, prout sunt præsentialiter exhibitæ. Sed, ut sic, sunt omnino immutabiles; quia omne quod est, quando est, necesse est esse; unde conceditur a te quod futurum, ut subest divinæ præscientiæ, est necessarium. Ergo non possunt plura vel pauciora attingi scientia visionis.

Quinto ad idem. A te conceditur quod illud antecedens est necessarium : Deus scit aliquid esse futurum; et consequens etiam est necessarium, si inferatur : ergo illud erit, prout subest divinæ scientiæ, scilicet, prout est in sua præsentialitate. Sed, præscientia et præscitis sic exsistentibus necessariis, impossibile est quod divina præscientia se extendat ad plura vel pauciora. Ergo illa duo dicta, ad invicem sibi repugnant. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam et sextam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Contra secundam conclusionem et sextam, arguit (dist. 40, q. 1, art. 4).

Primo sic. Omne quod infallibiliter eveniet, immutabiliter eveniet. Detur enim quod possit mutari eventus; igitur falli potest, ne ponatur ille eventus. Idem enim importatur per *infallibiliter evenire*, et *immutabiliter*. Sed certitudo divinæ providentiæ de necessitate concludit quod omnes effectus provisi, quantumcumque contingentes, infallibiliter sunt futuri. Detur enim oppositum, statim sequitur quod divina providentia non sit infallibiliter certa. Ergo certitudo divinæ providentiæ concludit quod effectus, quantumcumque contingentes, sic evenient, quod mutari non possunt.

Secundo ad idem. Quamvis providentia divina præparet causas necessarias effectibus quibusdam, et aliis contingentes; tamen illi effectus causarum contingentium subsunt divinæ providentiæ, quæ infallibilis est et certa; et per consequens, non sunt casuales, nec contingentes in ordine ad divinam providentiam, quamvis per respectum ad causas proximas sint contingentes. Sed quod non est contingens, sed immutabile per respectum ad causam, infallibiliter est, non contingenter. Ergo effectus causarum contingentium, immutabiliter, et infallibiliter, et non contingenter sunt. — Hæc ille.

§ 3. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra tertiam conclusionem arguit sic, dist. 40 (ibid.), probando quod iste modus ponendi, desperationem hominibus inducat.

Primo. Sicut enim, inquit, aliqui sunt prædestinati, sic et alii reprobati. Quando autem aliquid est immutabile, facta aliqua suppositione, fatuum est conari ad immutandum illud, donec stat conditio illa; unde conatus immutare volentis, debet esse ad tollendum illam conditionem; sicut si necesse est quod Socrates moveatur si currat, qui vult impedire ne moveatur, oportet eum impedire ne Socrates

(α) a verbo *Et sic* usque ad *prædestinationis*, om. Pr.
(β) *et non velit*. — Om. Pr.

currat. Sed manifestum est quod prædestinatio et reprobatio, prout in Deo sunt, nostro conatu impediri non possunt. Ergo, si stantibus illis impossibile est quin salvetur iste et damnetur ille, frustra qui damnatus est, ad oppositum conatur. Unde datur homini materia desperandi et negligendi seipsum, et tollitur omnis exhortatio salutaris, et persuasio, et sacramentorum perceptio; quia totum est vanum.

Secundo. Quantumcumque contingenter Deus prædestinaverit Petrum, ex quo prædestinavit, mutari non potest; nec Petrus suo conatu posset tollere suam prædestinationem, nec Judas suam reprobationem. Et sic manet occasio desperandi. Nam, sicut antecedens est immutabile, Deus prædestinavit Petrum, ita et consequens, scilicet, Petrus salvabitur; et ita de ista conditionali, Si Deus reprobavit Judam, Judas damnabitur.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (Ibid.) quod ipsa tollit omne consilium et conatum, et omne politicum negotium excludit.

Primo. Manente enim conditione immutabiliter, fatuum est conari ad tollendum illud quod est immutabile, illa conditione manente; sicut, stante ista conditione quod Socrates currit, fatuum est conari quod non moveatur, aut de hoc consiliari. Sed manifestum est quod conditio immutabiliter permanet, scilicet Dei præscientia et providentia. Igitur, si rerum eventus, et fatum quod providentiæ subest, est immutabile necessitate conditionata, fatuum est conari aut consiliari de aliquo futuro.

Secundo. Videtur error Gentilium redire, qui excusationem suorum actuum assumebant ex fato, quasi non potuerit aliud evenire; juxta illud Augustini, in *Sermone Epiphaniæ*, dicentis quod *negant* varii homines, ponentes fatum, *voluntatem qua peccant, cum fingant necessitatem qua peccata defendant*. Manifestum est enim quod illud non debet imputari, contra quod vane et frustratorie quis haberet conari. Sed, si fatum ex conditione divinæ providentiæ immutabile esset, ita quod stante divina providentia fatum immutari non possit, conari in oppositum frustratorium est et vanum; quia conditio semper stat, et illam per conatum nostrum mutare non possumus. Igitur peccatum non erit imputandum. — Hæc ille.

§ 5. — Contra octavam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra octavam conclusionem arguit, dist. 41 (q. 1, art. 2).

Primo. Ille namque qui vult omnes salvos fieri et ad cognitionem veritatis venire, et omnes ad hoc efficit ut sint participes suæ beatitudinis, non videtur a seipso limitare numerum eorum qui beatitudinem consequuntur; immo, quantum est ex seipso, non vult determinatum numerum creaturarum rationalium salvari, sed potius vult omnes indifferenter salvari; quod si non fiat, hoc erit aliunde, et non ex limitatione sua. Sed manifestum est quod Deus est hujusmodi, ut patet per Apostolum (1. *ad Tim.* 2, v. 4). Sequitur ergo quod numerum electorum Deus præordinando non limitavit, sed potius est limitatio aliunde.

Secundo. Ex præordinatione et præfinitione divina aliquorum quæ in certo numero sunt futura, possunt formari propositiones veræ de futuro, affirmativæ, et negativæ. Sed ex hoc quod certus est numerus electorum apud Deum, non potest vere dici quod talis salvabitur, et talis non salvabitur; alioquin introducitur materia desperandi, et datur occasio negligendi seipsum; divina enim ordinatio non frustrabitur, quin salventur qui ad vitam sunt ordinati, et alii inevitabiliter damnentur. Igitur numerus electorum non est limitatus ex præfinitione divina.

Tertio. Si Deus electorum numerum limitaret et præfiniret terminum, necessario aliquos includeret, et alios excluderet, destinando ad mortem. Sed impium est dicere quod aliquos destinet ad peccatum, et mediante peccato ad mortem. Ergo impium est dicere quod pro libito voluntatis limitet numerum electorum, istos includendo, et illos excludendo. Immo, omnes destinantur a Deo ad vitam, etiam illi qui, suis exigentibus meritis, postmodum non salvantur. Unde et illi de quibus scriptum est, *Matth.* 22, quod non fuerunt digni intrare ad nuptias, tamen fuerunt invitati et destinati ad eas.

Quarto. Partes quæ faciunt per se ad bonum universi, et pertinent ad perpetuitatem, videntur a Deo esse præfinitæ et præordinatæ, secundum te. Sed constat quod omnes rationales creaturæ indifferenter sunt incorruptibiles coram Deo. Igitur omnes erunt a Deo ordinatæ ad consecutionem ultimi finis; nec erit aliqua limitatio per quam aliqui includantur, et aliqui excludantur, quantum est ex parte Dei; sed hoc erit potius aliunde. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista argumenta respondetur. Et primo

Ad primum contra primam conclusionem, dico quod argumentum concludit quod volitio, vel intellectio, non egrediuntur secundum rem a potentia volitiva, vel intellectiva. Unde sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 10, dicit quod « nihil est

sui ipsius principium; divina autem actio non est aliud quam sua potentia; manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti ». Et post pauca : « Si igitur sint aliquæ actiones in Deo, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod ille egressus volitionis a voluntate, in Deo, non intelligitur esse secundum rem, sed secundum rationem : quia scilicet intellectus noster, secundum quod dicit ibidem sanctus Doctor, diversis conceptionibus considerat potentiam et ejus actionem; quia illa non intelligimus in via, secundum quod in se sunt, sed in conceptionibus creaturarum, in quibus ille egressus est realis; et ideo divinam actionem non possumus intelligere nisi in conceptione cujusdam egredientis a potentia, licet non intelligamus actum in divinis egrediendi a potentia.

Ad secundum negatur conditionalis quam facit; fundatur enim super uno paralogismo, quo sæpe arguens fallitur, fallacia figuræ dictionis. Arguit enim sic : Velle Petrum damnari non est in Deo, et velle tale potest esse in Deo; ergo aliquod velle non est in Deo, quod tamen potest esse in Deo. Patet quod fallacia est figuræ dictionis, ut sæpe dictum est.

Ad tertium dicitur quod illa propositio, Res, secundum quod subsunt divinæ præscientiæ, sunt necessariæ, potest habere duplicem sensum. Unus est, quod res subjecta divinæ providentiæ vel præscientiæ, per dispositionem invariabilem et necessariam subest illi; et hoc est verum. Alius sensus est, quod res subjecta divinæ præscientiæ, necessario habet dispositionem illam necessitate absoluta; et hoc falsum est. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* q. 2, art. 12, ad 4um, dicit quod « quamvis scientia sit invariabilis, et semper eodem modo se habens; tamen dispositio, secundum quam res refertur ad Dei cognitionem invariabilem (α), non semper eodem modo se habet ad ipsam. Refertur enim res ad Dei cognitionem, secundum quod est in sua præsentialitate; præsentialitas autem rei non semper ei convenit ». — Hæc ille. — Tunc dico quod, licet res, prout est subjecta divinæ præscientiæ, habeat aliquam dispositionem quodammodo invariabilem et necessariam; tamen illa res non necessario habet illam dispositionem, ac per hoc non (β) necessario absolute subest divinæ præscientiæ : immo potest non subesse, et aliqua alia quæ non subest, potest subesse. Antichristus enim potest non habere illam præsentialitatem, qua refertur ad divinam præscientiam : quia adhuc Antichristus est in suis causis, et potest produci et non produci, ac per hoc non præsciri; vel potest nunquam fuisse præscitus.

Ad quartum dico, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 2, art. 13, ad 5um : « Quamvis in aliquo sensu concedatur quod Deus potest scire quod prius nescivit; non tamen potest concedi in aliquo sensu, quod Deus potest scire plura quam sciat; quia, cum per hoc quod dicitur *plura* importetur comparatio ad præcedens, vel præexsistens, semper intelligitur in sensu composito. » — Hæc ille. — Sicut enim ipse dicit (Ibid.) : « Cum dicitur, Deus potest scire quod nescit, loquendo etiam de scientia visionis, potest dupliciter intelligi. Uno modo, in sensu composito, scilicet ex suppositione quod Deus non sciverit illud quod dicitur posse scire; et sic falsum est; non enim potest utrumque horum esse simul, ut scilicet Deus nesciverit aliquid, et postea sciat illud. Alio modo, in sensu diviso; et sic non includitur aliqua conditio vel suppositio sub potestate; unde in hoc sensu est verum. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 2, ad 3um, ubi sic ait : « Quamvis aliquo modo concedatur quod Deus potest scire aliquid aliud ab his quæ scit; non tamen videtur posse concedi quod possit scire plura quam scit; quia, cum dicitur *plura,* designatur comparatio ad aliquid præexsistens, cum quo hoc non erat; et hoc non potest esse, ut ista duo sint simul vera, Prius nescivit, et, Modo scit; nec hoc ipse Deus potest (α). Et ita patet quod cum dicitur, Potest (β) plura scire, pertinet ad sensum compositum. Unde Magister non simpliciter concedit, sed opinionem narrat. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod sanctus Thomas non concedit illud quod iste arguens sibi imponit. Non enim dicit quod Deus possit plura scire quam sciat; sed aliqua potest scire, quæ non scit, loquendo de scientia visionis. Et si istud ultimum velit arguens impugnare, respondetur ad suum argumentum, quod res, ut sunt præsentes, sunt immobiles quantum ad hoc; sed tamen res illæ possunt, in se consideratæ, carere tali præsentia; et in potestate Dei est quod non sint habituræ talem præsentiam. Et similiter, multæ res sunt Deo possibiles, quæ non sunt habituræ præsentialem exsistentiam, et in potestate Dei est quod essent habituræ, ac, per hoc, quod essent ab æterno cognitæ a Deo et præsentes ei. Et sic aliqua cognoscit scientia visionis, quæ potest non cognoscere; et aliqua non cognoscit, quæ posset illo modo cognoscere.

Ad quintum conceditur quod hujusmodi condi-

(α) *invariabilem.* *invariabilis* Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

(α) *potest.* — Om. Pr.
(β) *potest.* — Om. Pr.

tionalis, Si Deus scit hoc futurum esse, hoc erit, tam antecedens quam consequens sunt necessaria, necessitate immutabilitatis; non autem simpliciter absolute, nisi dum sunt vera, ut sæpe allegatum est. Cum tali autem necessitate præscientiæ et præscitorum, stat contingentia consequentis, immo etiam antecedentis; non quod præscientia sit contingens in se, sed quia non necessariam habitudinem habet ad scita, loquendo de scientia visionis; ac per hoc, aliqua isto modo sunt scita, quæ possunt non fuisse illo modo scita; et econtra, aliqua possunt fuisse scita, quæ nunquam sunt, aut fuerunt, aut erunt scita.

§ 2. — Ad argumenta contra secundam et sextam conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra secundam conclusionem, dicitur

Ad primum quidem, quod aliquid immutabiliter evenire, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quod illud eveniet, et non potest mutari de venturo in non venturum. Et isto modo concedo quod omnia quæ sunt futura secundum ordinem primæ causæ, immutabiliter evenient. Si enim Deus disposuit aliquid esse futurum, illud non potest mutari de futuro in non futurum, nisi forte per positionem futuri in actu. Secus est de futuro secundum ordinem causæ secundæ; nam aliquid nunc est futurum secundum dispositionem causarum secundarum, et si illæ causæ tollantur antequam producant effectum, illud quod erat futurum, desinit esse futurum, nec tamen ponitur in actu. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 16, art. 7 (ad 3um) : « Illud quod nunc est, ex eo futurum fuit antequam esset, quia in causa sua erat ut fieret; unde, sublata causa, non esset futurum illud fieri. » — Hæc ille. — Alio modo potest intelligi aliquid immutabiliter evenire, quia scilicet illud eveniet, et non est in potestate alicujus facere quin illud eveniat. Et sic negatur quod omnia futura, immutabiliter eveniant. Nec argumentum illud probat; nam, ad hunc sensum, negatur major. Non enim idem importatur per *infallibiliter evenire*, et per *immutabiliter evenire* isto modo sumptum. Infallibilitas enim, de sui ratione importat negatiotionem deceptionis et fallaciæ; quæ fallacia esse non potest, nisi ista duo sint simul vera, Hoc æstimatur evenire, et, Hoc non eveniet; quæ duo nunquam possunt verificari in Deo, respectu alicujus; et ideo nihil cognoscit fallibiliter, nec aliquid eveniet fallibiliter. Immutabilitas autem isto ultimo modo accepta, non solum dicit negationem mutabilitatis, immo negationem potentiæ ad oppositum; et ideo non omnia evenient isto modo immutabiliter. Verum, quia (α) iste modus est improprius, et quia primus sensus est proprius, idcirco conceditur quod omne quod eveniet, immutabiliter eveniet. Cum hoc tamen stat quod multa evenient libere et contingenter; quia immutabilitas non excludit libertatem, ut sæpe dictum fuit.

Ad secundum dico quod aliquid esse necessarium per respectum ad causam primam, dupliciter intelligitur. Uno modo, quia illud necessario eveniet a causa prima, licet non necessario a causa secunda, utrobique loquendo de necessitate absoluta. Et sic nunquam fuit mens sancti Doctoris, facientis illam rationem quam arguens impugnat, quod aliquod futurum contingens sit necessarium, vel immutabile illo modo per respectum ad causam primam, et sit contingens per respectum ad causam secundam. Et tamen procedit argumentum ad istum sensum. Et ideo negatur antecedens, pro prima parte. Alio modo potest intelligi quod talis effectus potest subterfugere ordinem causæ secundæ, non tamen causæ primæ; ita quod bene stant simul, quod causa secunda haberet ordinem ad illum effectum producendum, et tamen quod deficeret a productione illius; licet non stet simul, quod prima causa sit ordinata ad illum effectum producendum, et quod deficiat a productione illius. Et isto modo conceditur quod aliquis effectus est contingens in ordine ad causam secundam, et non in ordine ad causam primam, sed habet necessitatem immutabilitatis in ordine ad causam primam; et illa sufficit ad infallibilitatem et certitudinem divinæ providentiæ. Et ad hunc sensum si arguens arguat, dico quod quidquid a divina providentia eveniet, infallibiliter eveniet, et non contingenter; loquendo de contingentia opposita necessitati ex suppositione, quæ dicitur immutabilitatis. Cum hoc tamen stat quod multa eveniunt contingenter, contingentia opposita absolutæ necescitati.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem, dico

Ad primum quidem, quod solum probat quod ille qui salvatur, immutabiliter salvatur, sic quod non potest mutari de prædestinato in reprobatum; et similiter, ille qui damnatur, immutabiliter damnatur, sic quod non potest mutari de reprobo in prædestinatum; et ideo fatuum esset conari vel consiliari quomodo hoc vel illud mutaretur. Non tamen probat quod prædestinatus, inevitabiliter et necessitate absoluta salvetur, sic quod non sit in potestate alicujus quin talis salvetur. Pædestinatus enim potest taliter facere, quod ipse nunquam fuit prædestinatus, licet non possit mutare suam prædestinationem; et debet conari ad faciendum bona, nec debet negligere seipsum. Proportionaliter dici-

(α) *quia*. — *quod* Pr.

tur de reprobato. Non enim potest cassare, aut mutare, aut impedire suam reprobationem ; (α) quia istud supponit quod primo fuisset reprobatus, et postea prædestinatus. Potest tamen facere quod non sit (β) reprobatus. Potest enim aliqua facere, cum quibus non stat reprobatio, scilicet perseverare usque in finem. Sicut enim dicit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 3, ad 7um : Prædestinatio alicujus patitur secum, in prædestinato, potentiam moriendi in peccato mortali ; non tamen compatitur actum vel eventum illum. Similiter, art. 4, ad 4um, dicit quod, demonstrato aliquo prædestinato, puta Petro, ista est secundum se possibilis, Iste non habebit finalem gratiam ; non tamen est compossibilis isti propositioni, scilicet Petrus est prædestinatus.

Ad secundum per idem.

§ 4. — AD ARGUMENTA CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra quartam conclusionem, consimiliter dicendum est. Omnia enim istud unicum habent motivum, quod si providentia, vel prædestinatio, vel fatum, sit immobile quocumque modo, sive absolute, sive ex suppositione, vel quomodolibet aliter, vanum est conari ad oppositum illius quod provisum est, aut prædestinatum, aut fatatum. Et quidem istud consequens potest intelligi in sensu composito, vel diviso. Si in sensu composito, conceditur ; in diviso autem, negatur. Si enim in sensu composito capiatur, tunc est sensus quod vanum est conari ad faciendum quod aliquid simul sit prævisum et non eveniat, vel fatatum, aut prædestinatum, et non eveniat. Istud autem constat vanissimum esse ; et est error Ægyptiorum, dicentium fatum posse immutari, etiam secundum quod a divina providentia dependet, et hoc vel aliquibus sacrificiis, vel imaginibus, vel suffumigationibus, ut recitat sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 96, et 1 p., q. 116, art. 3. Si autem intelligatur consequens in sensu diviso, est sensus quod demonstrato aliquo quod Deus providit, aut fatavit, sive prælocutus est, vanum sit conari ad faciendum quod hoc non eveniat ; quia scilicet illud prævisum in se est necessarium evenire, sic quod non solum ista conditionalis est necessaria, Si Deus prævidit hoc, istud eveniet, immo, quia ista est absolute necessaria, Hoc eveniet. Et iste sensus est falsus. Non enim in vanum conatus fuisset Judas ad sui salvationem, quam tamen Deus præviderat non eventuram ; non enim hoc fuisset conari ad mutandum fatum vel prædestinationem, sed ad faciendum aliquid, vel aliqua, unde sequeretur ipsum fuisse prædestinatum, et non reprobatum, nec fatatum ad mortem, sed ad vitam ; hoc enim erat in sua potestate.

Tunc igitur, ad formam **primi argumenti**, dico quod ista propositio ibi assumpta, scilicet : quandocumque aliquid est immutabile, stante aliqua conditione, vanum est conari ad tollendum illud, stante dicta conditione ; ista, inquam (α), est vera, in sensu composito ; est enim sensus quod vanum est conari ad hoc quod ista simul stent, scilicet, dicta conditio, et non eveniat illud quod sequitur ex illa conditione. In sensu autem diviso est falsa ; quia significat quod demonstrata re quæ immutabiliter (β) eveniet, supposita conditione aliqua quæ stat et est immutabilis, vanum sit conari ne illa res, cui talia accidunt, eveniat. Et argumentum in secundo sensu procedit. Unde sciendum est quod licet respectus rationis quem prædestinatio ponit in prædestinato, quo scilicet dicitur prædestinatus, et refertur ad divinam voluntatem et intellectum sicut objectum divinæ notitiæ et volitionis, licet, inquam (γ), ille respectus sit immutabilis et indesinibilis, nec sit inceptibilis aut noviter producibilis, tamen ille non est necesse esse, nec necessario est in objecto in ordine ad Deum, nec in Deo in ordine ad objectum ; immo, absolute loquendo, possibile est illum non esse, nec fuisse unquam. — Et si dicatur quod immo, quia in præteritum transivit ille respectus, et ita non potest non fuisse ; — dico quod cum ille respectus sequatur actum divini intellectus, aut divinæ voluntatis, qui actus nunquam transit in præteritum, sed semper est quasi in egredi, proportionaliter loquendum est de isto respectu, sicut de actu divinæ voluntatis in prima conclusione dictum fuit. — Et si dicatur, contra hoc, quod ille respectus, si mensuratur æternitate, saltem ipse est in æternitate ; et quod est in æternitate, necessario est in æternitate tota ; sicut illud quod est in aliquo instanti, necessario est in illo instanti, sic quod, durante illo instanti, nulla est potentia qua possit illud non esse in illo instanti ; — ad hoc respondet sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, ad 3um. Unde argumentum suum tale est : « Omne quod est, necesse est esse dum est, ut dicit Philosophus ; sed scire Dei non est nisi ut ens actu, cum mensuretur æternitate, in qua nihil præteriit vel succedit ; ergo videtur quod non possit non esse ; et ita videtur quod Deus non possit non præscire illud quod præscit. » Respondet : « Dicendum, inquit, quod illud quod est, necesse est esse dum est ; tamen absolute loquendo, non est necesse esse. Ita in Deo, scire necesse est dum scit ; non tamen necesse est eum scire, nisi necessitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem

(α) *tamen.* — Ad. Pr.
(β) *sit.* — *fit* Pr.

(α) *inquam.* — *inquit* Pr.
(β) *immutabiliter.* — *immutatur* Pr.
(γ) *inquam.* — *in quantum* Pr.

non excludit. » Et ibidem, ad 4um, sic ait : « Omne æternum est necessarium necessitate immobilitatis, quæ voluntatis libertatem non excludit; et hæc libertas significatur, cum dicitur : Deus potest hoc non scire, vel non velle. » — Hæc ille. — Ita per omnia dico de respectu quem dicit prædestinatio, aut præscientia, aut reprobatio. Talis enim respectus, licet sit æternus, tamen potest non fuisse; quia nunquam transit in præteritum, sed est quasi in egredi; nec oportet quod necessario sit in æternitate, nisi necessitate immutabilitatis. Cum enim dicitur : Omne quod est, quando est, etc., intelligitur ibi necessitas immutabilitatis; quia scilicet quod est in aliqua mensura, non potest desinere esse in illa mensura, durante illa mensura. Et de hoc dictum est prius, in alia quæstione.

Ad secundum similiter. Dico enim quod minor illius argumenti est quædam conditionalis, cujus antecedens conceditur in uno, et negatur in alio. Cum dicitur, Fatum est ex conditione providentiæ immutabile, vel sic, Stante divina providentia, fatum immutari non potest, quælibet istarum potest habere duplicem sensum. Primus est, loquendo de prima, quod istud est immutabile secundum veritatem, immo necessarium, scilicet : Deus providit hoc fatum, vel hunc ordinem fati, igitur iste ordo eveniet; et iste sensus est verus; et significat necessitatem et inevitabilitatem vel immutabilitatem consequentiæ. Alius sensus est quod si divina providentia providit hoc fatum, vel hunc ordinem fati, ille ordo est in se necessarius, vel inevitabilis, aut immutabilis; et iste sensus est falsus. Et eodem modo dico de ista propositione, scilicet : Stante divina providentia, fatum immutari non potest. Ista enim potest denotare immutabilitatem consequentis, vel immutabilitatem consequentiæ : primo modo, est falsa; secundo modo, est vera. Tunc dico quod ista conditionalis quæ est minor dicti argumenti, scilicet, Si stante divina providentia, fatum mutari non potest, vanum est conari, etc., vera est, si denotet quod vanum est conari ad immutandum consequentiam. Si autem denotet quod vanum est conari ad immutandum consequens, falsa est. Consequens enim est mutabile, non autem consequentia, loquendo de tali mutabilitate ad sensum prius expositum; quia, proprie loquendo, nec hoc nec illud est mutabile, sed ibi sumimus pro evitabilitate mutabilitatem, et pro posito (α) oppositum. Igitur, quia arguens utitur illa conditionali secundo modo, quo falsa est, (β) ideo argumentum non probat quod intendit. Si enim ea utatur primo modo, tunc vera est; sed consequentia non valet, quia major loquitur de conatu ad immutandum consequens, et minor de conatu ad immutandum consequentiam.

(α) *pro posito.* — *pro opposito* Pr.
(β) *et.* — Ad. Pr.

§ 5. AD ARGUMENTA CONTRA OCTAVAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra octavam conclusionem, dicitur quod major est vera, si intelligatur de voluntate consequente; non autem si intelligatur de voluntate antecedente. Quocumque modo autem sumatur, semper minor ad intellectum majoris est falsa. Ideo argumentum non valet. « Cum enim dicitur, Deus vult omnes homines salvos fieri, hoc potest tripliciter intelligi, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 13, art. 6, ad 1um. Uno modo, ut sit accommodata distributio, secundum hunc sensum : Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus fit, quem salvum fieri non velit, ut Augustinus (*Enchirid.*, cap. 103) dicit. Secundo potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum : Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares et feminas, Judæos et Gentiles, magnos et parvos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertio, secundum Damascenum (*de Fide orth.*, lib. 2, cap. 29) intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte divinæ voluntatis ipsius, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum. Ad cujus intellectum, est sciendum quod unumquodque secundum quod est bonum, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum; quod tamen prout cum (α) aliquo adjuncto consideratur, quod est consequens consideratio ejus, econtrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi malum secundum absolutam considerationem; sed, si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic est bonum eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod judex justus antecedenter vult omnem hominem vivere, et consequenter vult hominem suspendi. Similiter Deus antecedenter vult omnem hominem salvari; sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Nec tamen illud quod antecedenter volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid : quia voluntas comparatur ad res secundum quod sunt in seipsis; in seipsis autem sunt in particulari; unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod illud volumus, consideratis omnibus circumstantiis particularibus; quod est consequenter velle. Unde (β) potest dici quod justus judex simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum

(α) *cum.* — *ab* Pr.
(β) *non.* — Ad. Pr.

quid vult eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. » — Hæc ille. — Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. 1; et, *de Veritate*, q. 23, art. 2.

Ad secundum, negatur minor. Dico enim quod ista est vera, Hic salvabitur et iste alius damnabitur. Nec datur materia desperandi, aut seipsum negligendi, ut ibidem infertur. Quod qualiter sit, dictum est per totum istum articulum.

Ad tertium dicitur quod Deus nullum destinat ad peccatum; sed tamen aliquos non destinat ad vitam, quos, præscitis eorum meritis, ordinat ad pœnam. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 23, art. 2: « Ipse defectus peccati, quo quis redditur dignus pœna, in præsenti, vel in futuro, non est volitus a Deo, neque voluntate antecedente, neque voluntate consequente; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen intelligendum est quod de reprobis Dei intentio frustrari possit : quia istum qui non salvatur, præscivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinavit ipsum in salutem, secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absolutæ voluntatis; sed, quantum ex parte sua est, dedit naturam ei (α) ad beatitudinem (β) ordinatam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod falsum est quod omnes destinentur a Deo in vitam, immo, pro libito suæ voluntatis, limitat numerum electorum. Unde sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 6, art. 4, ad 7[um], dicit ad consimile argumentum : « Bonitas divina (γ) non communicat seipsam, nisi secundum ordinem sapientiæ; hic enim est optimus communicandi modus. Ordo autem divinæ sapientiæ requirit ut omnia sint facta in numero, pondere et mensura. Et ideo convenit divinæ bonitati ut sit certus prædestinatorum numerus. » — Hæc ille.

Ad quartum negatur minor, si debite subsumatur sub majore, scilicet quod omnes creaturæ rationales æqualiter et indifferenter pertineant ad perfectionem universi. Ut enim dictum est in prima conclusione, ut dicit sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 23, art. 7) : « Inter omnes creaturas, principalius ordinantur ad universi bonum creaturæ rationales, quæ, in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt; et potissime illæ quæ beatitudinem consequuntur, quia immediatius attingunt ultimum finem, » etc., ut prius.

Ad argumentum in principio quæstionis factum, patet quid dicendum sit, ex præmissis.

(α) *ei*. — Om. Pr.
(β) *beatitudinem*. — *bonitatem* Pr.
(γ) *divina*. — Om. Pr.

DISTINCTIO XLI.

QUÆSTIO I.

UTRUM MERITORUM PRÆSCIENTIA SIT CAUSA PRÆDESTINATIONIS VEL REPROBATIONIS

Circa quadragesimam primam distinctionem, quæritur: Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis vel reprobationis.

Et arguitur quod sic. *Non est iniquitas apud Deum,* ut dicitur, *Rom.*, 9 (v. 14). Iniquum autem est, ut æqualibus inæqualia dentur. Omnes autem homines æquales sunt, secundum naturam, et secundum peccatum originale. Attenditur autem inæqualitas, secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur præparat Deus inæqualia hominibus, prædestinando, vel reprobando, nisi propter præscientiam differentium meritorum.

In oppositum arguitur sic. Deus prædestinavit nos salvos fieri, sicut salvat nos. Sed, secundum Apostolum, *ad Titum,* 3 (v. 5) : *Non ex operibus justitiæ quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur dubitationes.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod nec merita aut demerita sunt causæ prædestinationis, ex parte actus prædestinantis.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., q. 23, art. 5: « Cum prædestinatio, inquit, includat voluntatem, sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiritur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actus volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult aliquid esse propter aliud. Nullus igitur fuit ita insanæ mentis, qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis, ex parte actus prædestinantis. Sed hoc sub quæstione vertitur, utrum prædestinatio, ex parte effectus, habeat aliquam causam.

Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit (α) se daturum effectum prædestinationis alicui, propter aliqua merita. » — Hæc ille.

Eamdem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 41, q. 1, art. 3: « Præscientia, inquit, meritorum, vel aliquorum operum, nullo modo est causa divinæ prædestinationis. Quod patet, si consideretur totum illud quod est in prædestinatione de essentia ipsius. Sed nihil prohibet, illud quod est effectus prædestinationis, scilicet gratiam et gloriam, quæ oblique ponuntur in ejus diffinitione, habere aliquam causam ex parte operum nostrorum. Prædestinatio enim est præscientia et voluntas salutis aliquorum. Scientia autem Dei de salute aliquorum, non causatur a scientia aliquorum operum; quia ipse non venit in cognitionem effectus (β) per causam, sed per seipsum. Unde non potest dici in eo, quod ipse scit hoc, quia scit causam hujus; sed in quantum intuetur essentiam suam, quæ est omnium similitudo, videt unumquodque in se, tam causam quam causatum. Similiter et voluntas sua, cum libera sit, magis etiam quam aliqua voluntas, non habet causam nisi finem voluntatis suæ. Finis autem voluntatis divinæ est sua bonitas, quæ est ipsemet; unde dicitur convenienter : quare Deus vult hoc? propter bonitatem suam; non quia scivit, vel quia factum est. Sed tamen effectus divinæ voluntatis, scilicet ipsum volitum ordinatum ad bonitatem suam, potest procedere ex aliqua causa, quam Deus præscivit ab æterno. Et istum ordinem causæ ad causatum, Deus vult; et vult quod effectus sit, quia causa est; non ita quod causalitas referatur ad voluntatem, sed ad volitum. Et ista causa voliti, et non volendi, dicitur ratio quædam voluntatis ex parte effectus. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod effectus prædestinationis non præordinatur alicui propter merita præexsistentia in alia vita, eo modo quo posuit Origenes, dicens humanas animas ab initio esse creatas, et secundum diversitatem suorum operum, diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., ubi supra, per dictum Apostoli, *ad Rom.*, 9 (v. 11, 12, 13), dicentis : *Cum nondum nati essent, aut aliquid egissent boni aut mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est : quia Jacob dilexi, Esau autem odio habui.*

Tertia conclusio est quod merita præexsistentia in hac vita, non sunt ratio vel causa prædestinationis effectus, eo modo quo posuerunt Pelagiani, dicentes quod bene faciendi initium sit ex nobis, sed consummatio ex Deo; et sic dicebant quod ex hoc contingit quod uni datur effectus prædestinationis, et non alteri, quia unus initium dedit se præparando, et non alius.

Istam conclusionem contra Pelagianos probat sanctus Thomas, ibidem, per dictum Apostoli, 2. *Cor.*, 3 (v. 5), dicentem quod *non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis;* « nullum autem anterius (α) principium inveniri (β) potest, quam cogitatio; unde non potest dici quod aliquod initium in nobis exsistat, quod sit ratio effectus prædestinationis. »

Quarta conclusio est quod nec merita sequentia effectum prædestinationis, sunt causa effectus prædestinationis, eo modo quo dicunt aliqui, scilicet : quod ideo Deus dat alicui gratiam, et præordinavit se daturum illi, quia præscivit eum usurum bene gratia hujusmodi; sicut rex dat alicui equum, quem scit bene usurum eo.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, ibidem : « Isti, inquit, videntur distinxisse inter illud quod est ex gratia, et illud quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quod illud quod est ex gratia, est prædestinationis effectus; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cum hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostra sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio, et ex prædestinatione; sicut non est distinctum quod est ex causa secunda, et quod est ex prima; divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum. Unde et illud quod est ex libero arbitrio, est ex prædestinatione. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 6, art. 2, probat istam et præcedentem conclusionem sic : « Hoc distat inter causam et effectum, quod quidquid est causa causæ, oportet esse causam effectus; non autem quidquid est causa effectus, oportet quod sit causa causæ. Sicut patet quod causa prima per causam secundam producit effectum ejus; et sic causa secunda aliquo modo causat effectum causæ primæ; cujus causæ causa non est. In prædestinatione autem est duo accipere, scilicet ipsam prædestinationem æternam, et effectum ejus temporalem, scilicet gratiam et gloriam; quorum alter habet causam meritoriam actum humanum, scilicet gloria; sed gratiæ causa non potest esse actus humanus per modum meriti, sed dispositio materialis quidem, in quantum præpara-

(α) *Deus præordinaverit.* — *prædestinaverit* Pr.
(β) *effectus.* — Om. Pr.

(α) *anterius.* — *interius* Pr.
(β) *inveniri.* — Om. Pr.

mur ad gratiæ susceptionem. Sed ex hoc non sequitur quod actus nostri, sive gratiam præcedant, sive sequantur, sint ipsius prædestinationis causa. »

Quinta conclusio est quod, licet aliquis particularis effectus prædestinationis habeat causam ex parte nostra, tamen totalis effectus prædestinationis in communi nullam causam habet ex parte nostri.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., ibidem, dicens : « Effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo, in particulari. Et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius : posteriorem quidem prioris, secundum rationem causæ finalis; priorem autem posterioris, secundum rationem causæ meritoriæ, quæ reducitur ad dispositionem materiæ. Sicut si dicamus quod Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et alicui gratiam, ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi. Et sic impossibile est quod totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostra : quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, totum comprehenditur sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam; neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum, secundum illud *Thren.*, ult. (v. 21) : *Converte nos Domine ad te, et convertemur.*

Sexta conclusio est quod totalis effectus prædestinationis causa est Dei bonitas.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., ibidem, ubi post illa quæ dicta sunt, scilicet quod totalis effectus prædestinationis non habet causam ex parte nostra, subdit statim : « Habet tamen hoc modo prædestinatio, ex parte totius effectus, pro ratione divinam bonitatem, ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur ut in finem, et ex qua procedit sicut ex principio movente. » — Hæc ille.

Idem ponit, quoad ultimam partem, *de Veritate*, q. 6, art. 2, dicens : « Ad inveniendum, inquit, prædestinationis causam, oportet accipere quod prius dictum est, scilicet quod prædestinatio est quædam directio in finem, quod facit ratio a voluntate mota; unde, secundum hoc, potest esse aliquid prædestinationis causa, prout potest esse voluntatis motivum. Circa quod sciendum est quod aliquid movet voluntatem dupliciter : uno modo, per modum debiti; alio modo, per modum meriti. Per modum autem debiti, movet aliquid voluntatem dupliciter : uno modo, absolute; alio modo, ex suppositione alterius. Absolute quidem, ipse finis ultimus, qui est voluntatis objectum. Et hoc modo movet voluntatem, ut ab ipso divertere non possit; unde nullus homo potest velle non esse beatus, ut dicit Augustinus, in libro 1. *de Libero Arbitrio* (cap. 14). Sed ex suppositione alterius, movet secundum debitum, illud sine quo finis haberi non potest. Sed illud quod facit ad bene esse finis, non movet secundum debitum voluntatem, sed est libera inclinatio voluntatis in ipsum; sed tamen, ex quo voluntas jam libere inclinatur in ipsum, inclinatur in omnia sine quibus hoc haberi non potest per modum debiti, ex suppositione tamen illius quod primo volitum ponebatur. Sicut rex ex sua liberalitate facit aliquem militem; sed quia non potest esse miles, nisi habeat equum, efficitur debitum et necessarium ex suppositione liberalitatis prædictæ, quod ei det equum. Finis autem divinæ voluntatis est ipsa ejus bonitas, quæ non dependet ab aliquo alio; unde ad hoc quod habeatur a Deo, nullo alio indiget. Et ideo voluntas ejus non inclinatur primo ad aliquid faciendum per modum debiti, sed liberaliter tantum, in quantum sua bonitas in opere manifestatur. Sed ex quo supponitur quod Deus aliquid velit facere, ex suppositione liberalitatis ipsius, per modum debiti cujusdam, sequitur quod faciat illud sine quo res volita esse non potest; sicut, si facere vult hominem, quod det ei rationem. Ubicumque autem occurrit aliquid sine quo aliud a Deo volitum esse potest, hoc non procedit a Deo secundum rationem alicujus debiti, sed secundum meram liberalitatem. Perfectio autem gratiæ et gloriæ sunt hæc bona, quod sine eis natura esse potest; excedunt enim naturalis virtutis limites. Unde quod Deus velit alicui dare gratiam et gloriam, hoc ex mera liberalitate procedit. In his autem quæ tantum ex liberalitate procedunt, causa volendi est ipsa superabundans affectio volentis ad finem, in quo attenditur perfectio bonitatis ipsius. Unde causa prædestinationis nihil aliud est quam bonitas Dei. Et modo prædicto potest solvi quædam controversia, quæ inter quosdam versabatur : quibusdam dicentibus omnia a Deo secundum simplicem voluntatem procedere; quibusdam vero asserentibus omnia procedere secundum debitum a Deo. Quarum opinionum utraque falsa est : prima enim (α) tollit necessarium ordinem qui est inter divinos effectus ad invicem; secunda vero ponit omnia procedere secundum necessitatem naturæ. Media autem via est eligenda, ut ponamus ea quæ sunt a Deo primo volita, procedere ab ipso secundum simplicem voluntatem; ea vero quæ ad hoc requiruntur, procedere secundum debitum, ex suppositione tamen; quod debitum non ostendit Deum esse debitorem rebus, sed suæ voluntati, ad cujus repletionem debetur illud quod dicitur procedere secundum debitum ab ipso. » — Hæc ille.

Et, ad 9um, dicit : « Electio Dei, qua unum eligit, et alium reprobat, rationabilis est. Nec tamen oportet

(α) *enim*. — Om. Pr.

quod ratio electionis sit meritum; sed electionis ratio est divina bonitas. Ratio autem reprobationis, in hominibus, est peccatum originale, ut dicit Augustinus (*Enchirid.*, cap. 98); vel etiam fuit hoc, quod est non habere debitum ad hoc quod eis gratia conferatur. Rationabiliter enim possum velle me denegare (α) aliquid alicui, quod sibi non debetur. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod ex divina bonitate potest sumi ratio prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum; et sola divina voluntas est ratio quod istos reprobet, et illos eligat in gloriam.

Istam probat sanctus Thomas, 1 p., ibidem, ad 3um, dicens : « Ex bonitate divina ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliorum. Sic enim dicitur Deus omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quod divina bonitas, quæ in se una et simplex est, multiformiter repræsentetur in rebus, propter hoc quod res ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quod ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum, quædam infimum locum tenent in universo. Et, ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediantur. Sic igitur consideremus totum humanum genus, sicut totam rerum universitatem. Voluit ergo Deus in hominibus, quantum ad aliquos quos prædestinavit, suam bonitatem repræsentare per modum misericordiæ, parcendo; et quantum ad alios quos reprobat, per modum justitiæ, puniendo. Et hæc est ratio quare quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus, *Rom.*, 9 (v. 22, 23), dicens : *Volens Deus ostendere iram*, id est vindictam justitiæ, *et notam facere potentiam suam, sustinuit*, id est permisit, *in multa patientia, vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam.* Et, 2. *ad Timoth.*, 2 (v. 20), dicit : *In magna domo non solum sunt vasa aurea et argentea, sed lutea et fictilia; et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde August. dicit, *super Joan.* (tract. 26) : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest ratio assignari, cum prima materia in se sit tota uniformis, quare una pars ejus est sub forma ignis, et alia sub forma terræ, a Deo in principio condita; ut scilicet sit diversitas specierum in rebus naturalibus. Quare autem hæc pars materiæ est sub illa forma, et illa sub alia, dependet ex simplici voluntate divina. Et similiter, ex voluntate artificis dependet quod hic lapis sit in ista parte parietis, et ille in alia; quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui in illa. Nec tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc vero esset contra rationem justitiæ, si prædestinationis effectus ex debito redderetur,et non daretur ex gratia. In his enim quæ ex gratia dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult, plus vel minus, dummodo nulli subtrahat debitum, absque præjudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit Paterfamilias, Matth., 20 (v. 14, 15) : *Tolle quod tuum est, et vade. An non licet mihi quod volo facere?*

Et hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR DUBITATIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam partem septimæ conclusionis

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum articulum, arguitur contra conclusiones. Et quidem contra primam partem conclusionis septimæ arguit Aureolus (dist. 41, q. 1, art. 1), in qua dicitur quod generalis causa quare Deus aliquos prædestinat, et alios reprobat, est ut appareat misericordia in electis, et justitia in reprobis.

Primo sic. Illud non debet poni propter relucentiam divinæ misericordiæ vel justitiæ, sine quo ista et illa manifestatur et lucet. Sed, dato quod nullus esset damnatus, adhuc misericordia et justitia divina sufficienter relucerent. Nam in gloria electorum utrumque relucet : misericordia quidem, quia scriptum est : *Secundum suam misericordiam, salvos non fecit*, ad *Titum*, 3 (v. 5); justitia vero, quia, 2. *ad Timoth.*, 4 (v. 8), dicit Apostolus quod *reposita est* sibi *corona justitiæ, quam reddet* illi *Dominus in illa die, justus judex.* Igitur relucentia illarum non videtur esse causa quod aliqui sint reprobati, et alii electi.

Secundo. Nullum per se intentum, potest esse causa quod aliquid fiat in universo, quod tamen per accidens intenditur tantum; omne enim quod fit propter illud quod est per se intentum, oportet quod intendatur per se, et non per accidens. Sed quod (α) Dei misericordia, et justitia, et cæteræ divinæ perfectiones elucescant (β), est intentum per se; reprobatio autem malorum, est intenta per acci-

(α) *denegare.* — *debere* Pr.

(α) *quod.* — *quia* Pr.
(β) *elucescant.* — Om. Pr.

dens. Malum enim non intenditur per se; et de malo culpæ, utique manifestum est; malum autem pœnæ supponit malum culpæ præcedere; et idcirco utrumque per accidens est intentum. Ergo relucentia divinæ justitiæ non est causa quod aliquis reprobetur.

Tertio. Sicut *non sunt facienda* a nobis *mala, ut eveniant bona,* secundum Apostolum, *ad Rom.*, 3 (v. 8); sic nec a Deo. Sed manifestum est quod reprobatio malorum, si esset absque omni causa, malum esset. Ergo Deus non reprobat, propter hoc solum ut appareat sua justitia.

Quarto. Aut intendis, per illud dictum, quod reprobatio, in quantum respicit malitiam, sit a Deo, propter relucentiam suæ justitiæ; aut in quantum respicit pœnam æternam, supposita malitia et peccato. Sed non potest dari primum. Tum quia Deus intenderet per se peccatum. Tum quia actor esset et causa peccati; et per consequens, non deberet peccatoribus imputari. Nec potest dari secundum. Licet enim, supposito peccato, elucescat justitia punitiva, nihilominus supponitur peccatum, et ita causa reprobationis principaliter erit peccatum, et non relucentia divinæ justitiæ; cujus oppositum isti dicunt.

Quinto. Justitia punitiva in hoc differt ab aliis speciebus justitiæ, quod non potest esse per se intenta. Nullus enim per se pœnam intendit, qui justus sit, sed tantum ex suppositione, præexsistente punibili culpa; secus autem de justitia distributiva. Ergo nulla necessitas est quod aliquid fuit in universo, ut justitia punitiva elucescat. Sed manifestum est quod justitia Dei, quæ manifestatur in reprobatis, est punitiva et vindicativa. Ergo reprobationis (α) non potest esse finalis causa (β) et ultimata, manifestatio talis justitiæ; immo illa supponit aliam, scilicet (γ) peccatum præcessisse (δ) et culpam. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam partem septimæ conclusionis

Argumenta Aureoli. — Secundo arguit (Ibid.) contra secundam partem, quæ ponit quod non est alia causa in speciali, quare iste sit reprobatus, et ille prædestinatus, nisi simplex Dei voluntas, et quod hoc est pro libito ejus.

Primo sic. Omnis qui pro libito voluntatis aliquem affligit et punit, et in peccatum labi permittit, solum ad hoc ut puniat et affligat, crudelis est et injustus; delectatur enim per se in pœnis. Sed, si pro libito voluntatis Deus aliquem reprobaret, sequitur quod delectaretur per se in pœna, et pro suo libito vellet affligere et punire, et ad hunc finem permitteret de hominibus quod peccarent, ut saturaretur pœnis eorum. Igitur Deus erit crudelis et injustus. Et cum hoc absonum sit, magis absonum fit dicere quod aliquem reprobaret pro libito voluntatis.

Secundo ad idem. Licet in carentibus sensu et experientia mali, possit artifex disponere pro libito voluntatis, absque nota crudelitatis et injustitiæ: utpote ædificator potest ponere lapides, inferius illum, et superius illum, et loco magis honorabili vel minus, absque nota injuriæ; et similiter figulus ex eadem massa potest facere vas in honorem, et vas in contumeliam, absque hoc quod isti injurietur; et similiter Deus, absque injuria, potest ponere unam partem materiæ sub forma ignis, et aliam sub forma terræ; nihilominus, in habentibus experientiam mali et boni, honoris et contumeliæ, illud fieri non potest, absque injuria; debitum enim naturæ est, ut fiat sub perfectione quæ est apta nata sibi inesse; et ideo non est absque injuria facere hominem in sempiterna tristitia et miseria, absque demerito ejus, pro solo libito voluntatis. Sed sic esset in proposito, secundum istum modum dicendi. Ergo non est verum quod Deus sic reprobet et eligat, pro libito voluntatis. — Et si dicatur quod Apostolus utitur exemplo de figulo; — non valet utique: quia loquitur de massa corrupta (α) per peccatum originale, quo supposito, nulli injuriatur, si, eo non redempto ab originali, alium misericorditer purget et redimat; nec propter hoc sequitur quod reprobet absque culpa, pro libito voluntatis, sicut fingunt positores prædicti.

Tertio. Licet in gratuitis possit tribuere plus vel minus cui vult retributor justitiæ, absque ullo præjudicio justitiæ; non tamen est verum quod possit cui vult pœnam infligere, absque culpa, sine injuria; et sic intelligitur verbum Patrisfamilias: *An non licet mihi quod volo facere?* etc., plus scilicet vel minus cui voluero tribuendo, non autem cui voluero pœnam infligendo. Sed in reprobatione, pœna infligitur. Ergo non potest esse absque injuria, quod fiat reprobatio absque causa, pro solo libito voluntatis. — Hæc ille.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra primam partem septimæ conclusionis

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra primam partem septimæ conclusionis, negatur major; nisi addatur quod sine illo, æque bene et tot modis, divina misericordia et justitia reluceret. Et concessa majore cum illo addito, negatur minor. Si enim nullus damnaretur, non reluceret in uni-

(α) *reprobationis.* — *reprobis* Pr.
(β) *causa.* — Om. Pr.
(γ) *scilicet.* — *si* Pr.
(δ) *præcessisse.* — *præcessisset* Pr.

(α) *corrupta.* — Om. Pr.

verso justitia punitiva æternaliter, sicut modo relucet; licet in salvandis reluceret justitia præmiativa.

Ad secundum negatur minor. Non enim reprobatio est mala, aut per accidens intenta; immo per se. Præsciens enim Deus quorumdam peccata, quæ ab ipso nullo modo sunt intenta, proposuit eos non liberare in præsenti, immo deserere, et in futuro punire; quod est reprobare.

Ad tertium dico quod, secundum sanctum Thomam, *de Veritate,* q. 5, art. 4, ad 10um : « Facere malum propter bonum, in homine reprehensibile est; nec Deo potest attribui. Sed ordinare malum in bonum, hoc non contrariatur bonitati. Et ideo permittere malum, propter aliquod bonum inde eliciendum, Deo attribuitur. » — Hæc ille. — Dico ergo quod Deus, reprobando aliquos ut sua justitia reluceat, non facit malum ut eveniat bonum; sed proponit permittere mala, ut aliqua bona inde eliciantur. Reprobare enim non est facere malum; nec reprobatio est mala, immo summe bona. Secundum enim quod dicit sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra, ad 4um : « Quilibet prudens sustinet aliquod parvum malum, ne impediatur magnum bonum; quodlibet autem particulare bonum, est parvum, respectu boni (α) alicujus naturæ universalis. » Similiter, 1 p., q. 22, art. 2, ad 2um, dicit : « Aliter est de eo qui habet curam alicujus particularis, et de provisore universali. Provisor enim particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest; sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod reprobare aliquos, sine alia causa quam illa quæ ponitur in conclusione, non est malum; sed pertinet ad optimum provisorem. Cum enim bonum universi sit, post divinam bonitatem, optimum bonum; ideo, cum bonum ejus, quod consistit in multiplicitate et varietate graduum bonitatis, impediretur si nullus permitteretur cadere in peccatum, aut si nullus æternaliter puniretur, ideo bonum est talia permittere, propter bonum universi, quamvis cedat in malum aliquorum particularium universi, quorum bonis præponderat bonum universi. Unde sanctus Thomas, *de Veritate,* ubi supra (q. 5), art. 5, ad 3um, dicit : « Deus plus amat quod est magis bonum; et ideo magis vult præsentiam magis boni, quam absentiam minus mali, quia et absentia mali quoddam bonum est; et ideo, ad hoc quod aliqua bona majora eliciantur, permittit aliquos etiam in mala culpæ cadere, quæ maxime secundum genus sunt odibilia, quamvis unum eorum sit magis odibile alio. » — Hæc ille.

Ad quartum dico quod reprobatio, in quantum respicit punitionem, est propter relucentiam justitiæ, et in quantum respicit malitiam. Licet enim utrumque respiciat, sicut et divina providentia; tamen aliter et aliter. Ut enim dicit sanctus Thomas, ubi supra (*de Veritate,* q. 5), art. 4 : « Dupliciter aliquid subest providentiæ : uno modo, sicut illud ad quod aliud ordinatur; alio modo, sicut illud ad quod aliquid ordinatur. In ordine autem eorum quæ sunt ad finem, omnia intermedia sunt finis, et ad finem, ut dicitur, 2. *Physicorum* (t. c. 29), et 5. *Metaphysicæ* (t. c. 2). Et ideo, quidquid est in recto ordine providentiæ, cadit sub providentia, non solum sicut ordinatum ad aliud, sed sicut illud ad quod aliud ordinatur; sed illud quod exit a recto ordine, cadit sub providentia, solum secundum quod ordinatur ad aliud, non secundum quod aliud (α) ordinatur ad ipsum. Sicut actus virtutis generativæ, qua homo generat hominem perfectum in natura, est ordinatus a Deo ad aliquid aliud, scilicet ad formam humanam, et ad illum ordinatur aliquid, scilicet vis generativa; sed actus deficiens, quo interdum monstra generantur in natura, ordinatur quidem a Deo ad aliquam utilitatem, sed ad hoc nihil aliud ordinatur; incidit enim ex defectu alicujus causæ; et respectu primi, est providentia approbationis; respectu secundi, est providentia concessionis; quos duos modos providentiæ Damascenus ponit, lib. 2 (*de Fide orth.,* cap. 29). » — Hæc ille. — Dico igitur quod, cum reprobatio sit pars providentiæ, ut dicit ibidem, 1 p., q. 23, art. 3, ipsa respicit malitiam primo modo, et pœnam secundo modo; et respiciendo utrumque, est propter relucentiam justitiæ. Illa autem quæ iste objicit, frivola sunt. Non enim sequitur quod, si reprobatio respicit malitiam propter relucentiam justitiæ, quod Deus sit causa malitiæ, vel actor peccati : quia, secundum quod dicitur, *de Veritate,* ubi supra, ad 1um : non omne quod providetur a Deo, fit a Deo aliquo modo, nisi intelligatur de providentia approbationis; malum autem non cadit sub providentia approbationis, sed concessionis tantum.

Ad quintum, negatur minor. Dico enim quod quælibet species justitiæ est propter se appetenda, sive punitiva, sive distributiva, vel commutativa. Et cum arguitur quod nullus appetit pœnam propter se, etc.; — dico quod pœna non est idem quod justitia punitiva; et ideo probatio nihil valet. Dico tamen quod, secundum sanctum Thomam, 4. *Sent.,* dist. 50, q. 2, art. 4, qla 3, ad 1um : « Lætari de malo alterius, in quantum hujusmodi, pertinet ad odium; non autem lætari de malo alterius, ratione alicujus adjuncti. » Et ideo Deus, licet non

(α) *boni.* — Om. Pr.

(α) *aliud.* — Om. Pr.

delectetur in pœnis, in quantum hujusmodi, tamen delectatur in eis, in quantum sunt per suam justitiam ordinatæ. — Hæc ille. — Patet ergo quod pœna alterius non propter se appetenda est, sed propter ordinem justitiæ in ea relucentem; ipsa autem justitia punitiva, est propter se appetenda.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM PARTEM SEPTIMÆ CONCLUSIONIS

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam partem conclusionis, dicitur negando minorem. Non enim sequitur quod, si Deus pro libito voluntatis aliquem reprobat, quod ipse per se delectetur in pœna, nec quod velit saturari pœnis damnatorum; non enim intendit pœnam per se, aut afflictionem miserorum, sed ordinationem justitiæ, qua culpa ordinatùr in pœnam, et pœna in relucentiam divinæ justitiæ, et illa relucentia in divinam bonitatem. Unde istud argumentum faciliter solvitur ex prædictis, etc.

Ad secundum dico quod, tam in habentibus experientiam boni et mali, honoris et contumeliæ, quam in non habentibus, artifex illorum potest, sine nota crudelitatis aut injuriæ, negare artificiato illud quod limites artificiati excedit, et illi tribuere quod artificiato debetur secundum suam naturam, vel secundum suas dispositiones. Et ideo, quia gratia et gloria excedunt limites naturæ humanæ vel angelicæ, naturæ autem peccanti debetur pœna, ideo Deus æternaliter præsciens quorumdam peccata, quorum ipse causa non erat futurus, sed peccantium iniqua voluntas, potuit, sine quacumque nota crudelitatis aut injustitiæ, proponere se non daturum eis gloriam, qua finaliter a peccato liberarentur, sed pœnam, qua culpæ eorum ordinarentur; et hoc fecit, eos reprobando. Et ideo illa quæ arguens ibi narrat, falsa sunt : primum scilicet, quod aliquod debitum naturæ reprobatorum illis subtrahatur, si intelligit de donis gratuitis; non enim debetur naturæ. Si autem intelligat de aliis perfectionibus, puta felicitate quam humana natura potest naturaliter adipisci; dico quod Deus non subtrahit eam alicui, sine suo demerito. Secundum falsum quod ibi supponit, est quod scilicet Deus, pro libito voluntatis, sine causa ex parte reprobati, ponat eum in summa tristitia et pœna. Hoc enim non dicimus nos, sicut ipse imponit. Nam, licet reprobatio sit causa effectiva derelictionis a Deo in præsenti, et pœnæ in futuro, tamen illius pœnæ culpa creaturæ est causa meritoria, sicut et derelictionis a Deo in præsenti; et ideo non sequitur quod, si reprobationis nulla sit causa alia a Dei voluntate, quod Deus, pro solo libito facultatis, absque demerito hominis, ponat eum in æterna miseria. Dictum enim est prius, quod, licet nulla causa reprobationis habeat causam ex parte reprobati, tamen effectus reprobationis habet causam ex parte reprobati, scilicet culpam, quæ non est effectus reprobationis, sed est causa effectus reprobationis meritoria, cujus reprobatio est effectiva. — Ad illud quod dicit de exemplo dato de figulo, dico quod Apostolus utitur illo exemplo, ad sensum ad quem sanctus Thomas loquitur, et non cum illa præsuppositione originalis peccati. Licet enim, supposita massa originali peccato corrupta, nulla fiat injuria, si unus homo liberatur, et alius non, sicut dicit arguens; tamen, illa massa non supposita, adhuc unum pro libito reprobaret, et alium non. Quæro enim a sic dicente : Unde est quod unam animam ponat in tali massa infecta, sicut fecit de anima Judæ, et aliam non ponat, sicut fecit de anima Christi? Et certe non poterit rationem reddere, nisi divinæ libitum voluntatis. Dicat igitur similiter de hominibus, quod ex sola divina voluntate est quod iste sit vas misericordiæ, alius autem vas iræ, id est reprobatum, non autem (α) vas culpæ; hoc enim non est a Deo volitum, sed permissum.

Ad tertium dicitur quod falsum supponit, scilicet quod nos dicamus Deum infligere alicui pœnam sine illius demerito; non enim reprobare est pœnam dare, sed est proponere debitam pœnam reddere, ut expositum est ad secundum. Non tamen fiat vis in hoc quod dico reprobationem, vel prædestinationem, esse propositum, aut actum voluntatis; hoc enim non est verum, nisi (β) sit prædicatio per concomitantiam, vel consequentiam (γ), ut supra dictum fuit.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, responsum est in fine probationis septimæ conclusionis.

Et hæc dicta de præsenti quæstione, sufficiant.

DISTINCTIO XLII.

QUÆSTIO I.

UTRUM IN DEO SIT OMNIPOTENTIA

CIRCA quadragesimam secundam distinctionem, quæritur : Utrum in Deo sit omnipotentia.

Et arguitur quod non. In Deo non est potentia; igitur nec omnipotentia. Antecedens patet : quia, sicut se habet materia prima ad actum, ita Deus, qui est primum agens, ad potentiam; sed materia, secundum se considerata, est absque omni actu; igitur et Deus absque omni potentia.

(α) *non autem*. — *nos* Pr.
(β) *nisi*. — *si* Pr.
(γ) *consequentiam*. — *conclusionem* Pr.

In oppositum arguitur per illud Lucæ, 1 (v. 37) : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.* Et alibi (*Exod.*, 15, v. 3), scilicet in cantico filiorum Israel : *Dominus quasi vir pugnator; Omnipotens nomen ejus.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo ponentur conclusiones. In secundo movebuntur objectiones.

ARTICULUS I.

PONUNTUR CONCLUSIONES

Quantum igitur ad primum, sit

Prima conclusio : Quod licet in Deo non sit potentia passiva, stat tamen quod in eo est maxime potentia activa.

Istam conclusionem probat, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 1, dicens : « Potentia dicitur ab actu. Actus autem est duplex, scilicet : primus, qui est forma; et secundus, qui est operatio. Et sic videtur, ex communi hominum intellectu, quod nomen actus primo fuit attributum operationi; sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis. Unde similiter duplex est potentia : una activa, cui correspondet actus qui est operatio; et huic primo videtur nomen potentiæ fuisse attributum ; alia est potentia passiva, cui correspondet actus primus, qui est forma; ad quam similiter secundario nomen potentiæ videtur fuisse devolutum. Sicut autem nihil patitur, nisi ratione potentiæ passivæ; ita nihil agit, nisi ratione actus primi, qui est forma ; dictum est enim quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum, et primum ; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alia perfundere. Et ideo ei maxime convenit potentia activa ; nam potentia activa dicitur secundum quod est principium actionis. Sed sciendum quod intellectus noster Deum exprimere nititur, sicut aliquid perfectissimum. Et quia in ipsum devenire non potest, nisi ex effectuum similitudine; nec in creaturis invenit aliquid summe perfectum, quod omnino imperfectione careat; ideo ex diversis perfectionibus in creaturis repertis, ipsum nititur designare, quamvis cuilibet illarum perfectionum aliquid desit; ita tamen quod quidquid alicui istarum perfectionum imperfectionis adjungitur, totum a Deo amoveatur. Verbi gratia : esse significat aliquid completum, et simplex, et non subsistens; substantia autem significat aliquid subsistens, sed alteri subjectum; ponimus ergo in Deo substantiam et esse; sed substantiam ratione subsistentiæ, non ratione substandi; esse vero ratione simplicitatis et complementi, non ratione inhærentiæ, qua alteri inhæret. Et similiter, attribuimus Deo operationem ratione ultimi complementi, non ratione ejus quod operatio transit. Potentiam vero attribuimus ratione ejus quod permanet et quod est principium effectus, et non ratione ejus quod per operationem completur. » — Hæc ille. — Et, ad 6um, ponit quod potentia passiva nullo modo est in Deo.

Item, 1 p., q. 25, art. 1, dicit : « Duplex est potentia, scilicet : passiva, quæ nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summe ponere. Manifestum est enim quod unumquodque, secundum quod est in actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus; patitur autem unumquodque, secundum quod est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quod Deus est actus purus, et simplex, et universaliter perfectus; nec in eo aliqua imperfectio habet locum. Unde sibi maxime competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii competit activæ potentiæ : nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia vero passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Relinquitur ergo quod in Deo sit maxime potentia activa. — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod divina potentia non est aliud ab ejus substantia secundum rem, sed solum secundum rationem.

Istam ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 8. Cujus primam partem probat sic : « Potentia activa competit alicui secundum quod est actu (α). Deus autem est actus ipse; non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse, cum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo libro ostensum est. Ergo ipse est sua potentia. » — Secundo sic : « In rebus quarum potentiæ non sunt earum substantiæ, ipsæ potentiæ sunt accidentia; unde potentia naturalis, in secunda specie qualitatis ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens. Ergo Deus est sua potentia. » — Tertio sic : « Omne quod est per aliud, reducitur ad illud quod est per se, sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum, sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est ejus activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia, ejus est activa potentia. » — Quarto : « Potentia activa, ad perfectionem rei pertinet. Omnis autem divina perfectio, in ipso suo esse continetur. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse ejus. Deus autem est suum esse. Igitur est sua potentia. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo potentia Dei est secundum rem ejus substantia.

(α) *actu.* — *actus* Pr.

Quomodo autem distinguantur secundum rationem, ostendit, q. 1, *de Potentia Dei*, art. 1, ad 9um : « Essentia divina, inquit, sufficit ad hoc quod per eam Deus agat. Nec tamen superfluit potentia; quia potentia non intelligitur quasi quædam res addita super essentiam, sed superaddit, secundum intellectum, solam relationem principii. Ipsa enim essentia, ex hoc quod est principium agendi, habet rationem potentiæ. » — Hæc ille. — Et, ad 10um, dicit : « Relationi principii, quam addit potentia super essentiam, correspondet in re aliquid, non immediate tamen, sed mediate. Intellectus enim noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem; et ex hoc ipso, quia non potest intelligere aliquid relatum alteri, nisi e converso intelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quamdam relationem principii, quæ consequitur modum intelligendi; et sic refertur ad rem mediate. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, ad 2um, dicens quod « potentia importat rationem principii actionis; unde quidquid sit illud quod est principium agendi, potentia dicitur; sicut et calor, et frigus, et hujusmodi. Sic ipsa essentia divina, secundum quod est principium operationis, potentia vocatur; non quod potentia sit aliud ab essentia in Deo ». — Hæc ille.

Item, 1 p., ubi supra (q. 25, art. 1), ad 4um, dicit : « Potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens a scientia et voluntate secundum rem (α), sed solum secundum rationem, in quantum potentia importat rationem principii exsequentis illud quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tamen tria, secundum idem re conveniunt Deo. »

Item, q. 19, art. 4, ad 4um : « Unius et ejusdem effectus, etiam in nobis, causa est scientia ut dirigens, qua concipitur forma operationis. Voluntas, ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit in effectu vel non sit, nisi per voluntatem ; unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exsequens; quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt. » — Hæc ille.

Sciendum autem quod « potentia non significat ipsam relationem principii solum, alioquin esset in genere relationis; sed significat illud quod est principium, non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut illud quo agens agit », secundum quod ipse ponit, 1 p., q. 41, art. 5, ad 1um, et in responsione principali.

Tertia conclusio : Quod potentia divina non est principium secundum rem divinæ actionis, sed solum secundum rationem; quamvis sit principium secundum rem illius quod producitur per actionem.

Istam conclusionem probat ipse, 2 *Contra Gentiles,* cap. 9, quantum ad illam partem quod potentia divina non principiet realiter divinam actionem, ex isto medio, quia sunt idem realiter. Quod sic probat : « Quæ, inquit, uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est ejus substantia, ut ostensum est; similiter ejus actio est ejus substantia, ut in primo libro ostensum est de intellectuali operatione; eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia, et aliud actio. — Item. Actio alicujus rei est quoddam complementum potentiæ ejus; comparatur enim ad potentiam, sicut actus secundus ad primum. Divina autem (α) potentia non completur alio quam seipsa, cum sit ipsa Dei essentia. In Deo igitur non est aliud potentia, aliud actio. — Item. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia est ens. Sed divina potentia est ejus essentia, ut ostensum est. Ergo suum agere est suum esse. Sed ejus esse (β) est sua substantia. Igitur divina actio est sua substantia, et consequenter potentia. » — Hæc ille.

Sed quoad alias partes, probatur conclusio per eumdem, ibidem, cap. 10 : « Quia vero, inquit, nihil est sui ipsius principium, cum divina actio sit non aliud quam ejus potentia, manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii; est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non per respectum ad actionem, nisi (γ) secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam, et ejus actionem. Unde si aliquæ actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas, in Deo, non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. » — Hæc ille.

Et, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 1) ad 1um, dicit : « Potentia non solum est principium operationis, sed etiam effectus; unde non oportet quod si potentia ponitur in Deo, quæ sit effectus

(α) *secundum rem*. — Om. Pr.

(α) *autem*. — *igitur* Pr.
(β) *esse*. — *essentia* Pr.
(γ) *nisi*. — *sed* Pr.

principium (α), quod ideo operationis, quæ est divina essentia, sit principium. Vel dicendum, et melius, quod in divinis invenitur duplex relatio. Una realis, scilicet illa qua personæ ad invicem distinguuntur, ut paternitas et filiatio; alias personæ divinæ non realiter, sed ratione distinguerentur, ut Sabellius dixit. Alia rationis tantum, quæ significatur, cum dicitur quod operatio divina est ab essentia divina, vel quod Deus operatur per essentiam suam. Præpositiones enim quasdam habitudines designant. Et hoc ideo (β) contingit, quia, cum attribuitur Deo operatio secundum suam rationem, quæ requirit aliquod principium, attribuitur ei etiam relatio exeuntis vel existentis a principio; unde ista relatio non est nisi rationis tantum. Est autem de ratione operationis habere principium (γ), non de ratione essentiæ; unde, licet divina essentia non habeat aliquod principium, nec re, nec ratione, tamen operatio divina habet aliquod principium secundum rationem. » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 25, art. 1, ad 3um : « Dicendum, inquit, quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ, quantum ad hoc quod est principium effectus, non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se habet simpliciter quidquid est perfectionis in rebus creatis, potest intelligi sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ; sicut intelligitur etiam sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. » — Hæc ille.

Item, 1. *Sentent.*, ubi supra (dist. 42, q. 1, art. 1), ad 4um : « Deus, inquit, non agit operatione media, quæ sit aliud ab essentia sua; sed suum esse est suum operari, et suum operari (δ) est sua essentia. Nihilominus tamen essentia sua significatur ut principium essendi; et eadem ratione, potentia sua potest significari ut principium operandi, et præter hoc ut principium operati. »

Quarta conclusio est quod divinæ potentiæ activæ non correspondet aliqua potentia passiva eam adæquans; licet materia prima multas formas possit a Deo recipere, ad quas non est in potentia naturali, licet sit (ε) in potentia obedientiæ.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 1, ad 3um, dicens : « Potentia Dei activa, non est propter finem, sed finis omnium. Et quamvis nulla potentia passiva adæquet eam, non tamen est frustra; quia frustra est, secundum Philosophum (2. *Physicorum*, t. c. 62), quod est ad finem quem non inducit. Aliæ tamen potentiæ activæ et passivæ accedunt ad eam, quantum possunt. » — Hæc ille.

Et, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 2, ad 1um, idem ponit. Argumentum enim erat tale : « Ut dicitur, lib. 9. *Metaphysicæ* (t. c. 2), frustra esset in natura aliqua potentia activa, cui non corresponderet aliqua passiva. Sed divinæ potentiæ infinitæ non correspondet aliqua passiva in natura. Igitur. » Et respondet quod « Philosophus loquitur de potentia activa naturali. Res enim naturales coordinatæ sunt ad invicem, et etiam omnes creaturæ. Deus autem est extra hunc ordinem; ipse enim est ad quem totus hic ordo ordinatur, sicut ad bonum extrinsecum, ut exercitus ad ducem, secundum Philosophum, in 12 *Metaphysicæ* (t. c. 52). Et ideo non oportet ut ei quod est in Deo, aliquid in creaturis correspondeat ». — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 16, ostendit quod Deus in agendo non præsupponit aliquod subjectum, aut materiam, aut potentiam passivam. Arguit enim sic : « Omne agens, quod in agendo requirit suam materiam præjacentem, habet materiam proportionatam suæ actioni, ut quidquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiæ; alias non posset in actum producere quidquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum; non enim materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum, in 3. *Physicorum* (t. c. 60); cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita, ut in primo ostensum est. Deus igitur non requirit materiam præjacentem, ex qua de necessitate agat. » — Item : « Diversarum rerum diversæ sunt materiæ. Non enim est eadem materia spiritualium, et corporalium; nec corporum cœlestium, et corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet, quod recipere, quod est proprietas materiæ, non ejusdem rationis est in prædictis : nam receptio quæ est in spiritualibus, est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium, non secundum esse materiale; corpora vero cœlestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia, quæ sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus, est totius esse activus universaliter. Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. » — Hæc ille.

Ex quibus patet prima pars conclusionis.

Secunda vero probatur per eumdem, *de Potentia Dei*, q. 6, art. 1, ad 18um. Argumentum enim erat tale : « Cum omne genus per potentiam et actum dividatur, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 3), ad

---

(α) *principium.* — Om. Pr.
(β) *ideo.* — *non* Pr.
(γ) *habere principium.* — Om. Pr.
(δ) *operari.* — *esse* Pr.
(ε) *sit.* — Om. Pr.

potentiam autem potentia passiva (α) pertineat, ad actum autem activa, oportet quod ad illa solum potentia passiva inveniatur in natura, ad quæ invenitur potentia activa naturalis; hæc enim sunt ejusdem generis; et hoc etiam dicit Commentator, in 9. *Metaphysicæ* (t. c. 11). Ergo Deus non potest facere nisi quæ fiunt per causas naturales in materia creata. » Et respondet : « Dicendum, inquit, quod quanto aliqua virtus activa est altior, tanto potest eamdem rem producere in effectum altiorem; unde natura potest ex terra facere aurum, aliis elementis commixtis; quod ars facere non potest. Et inde est (6) quod res aliqua est in potentia ad diversa, secundum habitudinem ad diversos agentes. Unde nihil prohibet quin natura creata, sit in potentia ad aliqua fienda per divinam potentiam, quæ inferior potentia facere non potest; et ista vocatur potentia obedientiæ, secundum quam quælibet creatura obedit Creatori. » — Hæc ille.

De hac potentia obedientiæ loquitur, q. 1, art. 3, ad 1um : « In creaturis, inquit, distinguitur duplex potentia : una naturalis, ad proprias operationes vel motus; alia obedientiæ dicitur, ad ea quæ a Deo recipiunt. » — Item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2, ad 4um : « Deus, inquit, materiæ indidit duplices rationes, scilicet causales, vel obedientiales, per quas omnes res natæ sunt obedire Deo, ut fiat ex eis quidquid ei placuerit. Indidit etiam rationes seminales, scilicet principia activa, per quæ effectus naturales exercentur. Et contra has aliquando dicitur facere, in miraculis quæ facit; sed, proprie loquendo, tunc etiam contra eas non facit, sed præter eas, vel supra eas. Supra eas facit, quando inducit effectum in quem natura nullo modo attingere potest, sicut formam gloriæ in corporibus gloriosis. Præter eas facit, quando effectum quem natura potest inducere, sine officio causarum naturalium producit, ut quando aquam convertit in vinum, Joann. 2. Sed contra eas non facit, quia non facit ut causa naturalis activa, manens eadem secundum speciem, habeat alium effectum essentialem; ut quod ignis, manens ignis, infrigidet; sicut non potest facere quod simul sit eadem et alia. » — Hæc ille. — Idem ponit, 4. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 1, q^{la} 3.

Totam conclusionem sententialiter ponit, 2. *Contra Gentiles*, cap. 22, dicens : « Omni potentiæ passivæ correspondet potentia activa; potentia enim est propter actum, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit in actu, nisi per virtutem alicujus exsistentis in actu. Otiosa igitur esset potentia, nisi esset virtus activa agentis, quæ eam in actum reducere posset; cum tamen nihil otiosum sit in rebus naturæ. Et per hunc modum videmus quod omnia quæ sunt in potentia naturali materiæ generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam, quæ est in corpore cœlesti, quod est primum (α) principium activum in natura. Sicut autem corpus cœleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quidquid igitur est in potentia creati entis, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat; sicut in potentia naturæ humanæ sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus facere potest. » — Hæc ille. — Sciendum tamen quod per (6) ista verba non intendit quod divinæ potentiæ activæ correspondeat aliqua potentia passiva eam adæquans, sed solum quod omne possibile fieri, Deus potest facere; ita quod tanti ambitus est ratio possibilis, quod scilicet non includit contradictionem quanti divina potentia. In cujus declarationem ponitur

Quinta conclusio (γ) : Quod divina potentia est omnipotentia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 2. *Contra Gentiles*, cap. 22 : « Quod effectus, inquit, non subsit (δ) potentiæ alicujus agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem, vel similitudinem : omne enim agens agit sibi simile aliquo modo; unde virtus quæ est in semine hominis, non potest producere brutum, vel plantam ; hominem autem potest, qui tamen prædicta excedit. Alio modo, propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activæ; sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam. Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non possit; sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra. Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi (ε) divinæ virtuti. Neque propter dissimilitudinem effectus; aliquid enim ei dissimile esse non potest, cum omne ens, in quantum habet esse, sit ei simile, ut ostensum est. Nec etiam propter effectus excellentiam; cum ostensum sit quod Deus est supra omnia entia in bonitate et perfectione. Nec iterum propter defectum materiæ; cum ipse sit causa materiæ, quæ non possibilis est causari nisi per creationem; ipse etiam in agendo non requirit materiam, cum, nullo præexsistente, rem in esse producat; et sic propter materiæ defectum, ejus actio impediri non potest

(α) *passiva.* — *activa* Pr.
(6) *est.* — Om. Pr.

(α) *primum.* — Om. Pr.
(6) *per.* — *propter* Pr.
(γ) *est.* — Ad. Pr.
(δ) *subsit.* — *subsistit* Pr.
(ε) *subtrahi.* — *attrahi* Pr.

ab effectus productione. Restat ergo quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter (α) omnia potest; quod est eum esse omnipotentem. — Amplius. Omne agens agit, in quantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscujusque agentis, est modus suæ virtutis in agendo; homo enim generat hominem, et sol, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnes perfectiones habens. Igitur quæcumque repugnant rationi ejus quod est esse (β) in actu, impossibilia sunt sibi. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur præter hoc potest Deus. — Amplius. Omni potentiæ passivæ respondet potentia activa, » etc., ut recitatum fuit in fine probationis præcedentis conclusionis. — « Amplius. Omnis virtus perfecta, ad illa omnia se extendit, ad quæ per se et proprius ejus effectus se extendere potest; sicut ædificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quæ possunt habere rationem domus. Virtus autem divina, est per se causa essendi; et esse est proprius ejus effectus, ut ex prædictis patet. Ergo ad omnia illa se extendit, quæ rationi entis non repugnant; si enim tantum in quemdam effectum posset virtus ejus, non esset per se causa entis in quantum ens, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest, quæ in se rationem non entis non includunt. Hæc autem sunt, quæ contradictionem non (γ) implicant. Relinquitur ergo quod quidquid contradictionem non implicat, potest Deus; quod est eum omnipotentem esse. » — Hæc sunt rationes ejus, ibidem.

Quod autem esse sit proprius effectus Dei, probat, cap. 15 : « Secundum ordinem, inquit, effectuum, oportet esse ordinem causarum, eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita illud quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem; sicut supra particulares causas hujus vel illius, est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra præpositos regni, et etiam urbium singularum. Omnibus autem commune est esse. Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa, cujus sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra ostensum est, scilicet cap. 6. Ergo oportet omnia quæ sunt, a Deo esse, et quod esse sit proprius effectus Dei. »

Sexta conclusio est quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omne possibile absolutum.

Istam ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 3, dicens : « Communiter, inquit, omnes confitentur Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiæ, difficile videtur assignare. Dubium enim esse potest, quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur, Deum omnia posse. Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia (α), et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiæ, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia naturæ creatæ; quia divina omnipotentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus dicitur omnipotens, quia potest omnia quæ sunt possibilia suæ potentiæ, erit circulatio in manifestatione omnipotentiæ; hoc enim non erit aliud dicere, quam quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; qui est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem possibile vel impossibile aliquid absolute, ex habitudine terminorum : possibile quidem, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute (β), quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod quia unumquodque agens agit sibi simile, unicuique potentiæ activæ correspondet possibile, ut objectum proprium, secundum rationem actus illius in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur, ut ad proprium objectum, ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinæ omnipotentiæ fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, quorum respectu Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possibilis absolute, quod subditur divinæ potentiæ, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiæ non subditur, non propter defectum divinæ potentiæ, sed quia non potest habere rationem factibilis neque possibilis. Quæcumque ergo contradictionem implicant, sub divina omnipotentia non continentur; quia non possunt habere possibilium rationem. Unde convenientius dicitur quod talia non possunt fieri, quam quod Deus non potest ea facere. Nec hoc est contra verbum Angeli dicentis : *Non erit impossibile apud Deum omne verbum;* illud enim quod contradictionem implicat, verbum esse

(α) *agens.* — Ad. Pr.
(β) *esse.* — Om. Pr.
(γ) *non.* — Om. Pr.

(α) a verbo *cum Deus* usque ad *possibilia,* om. Pr.
(β) a verbo *possibile quidem* usque ad *absolute,* om. Pr.

non potest, quia nullus intellectus illud potest concipere. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 7. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2.

Septima conclusio est quod Deus non potest illa quæ sunt potentiæ passivæ, nec illa quæ sunt contra rationem factibilis, nec illa quæ ejus derogant voluntati vel scientiæ.

Primam partem hujus conclusionis probat, 2. *Contra Gentiles*, cap. 25, dicens : « Quamvis Deus, inquit, sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse. Ostensum enim est supra, in Deo esse potentiam activam ; potentia vero passiva in Deo esse non potest, ut supra ostensum est, in primo libro. Secundum autem utramque potentiam, dicimur posse. Illa igitur Deus non potest, quæ posse est potentiæ passivæ. Quæ autem sint hujusmodi, investigandum est : — Primo quidem, potentia activa est ad agere, potentia autem passiva ad esse. Unde in illis solis est potentia ad esse, quæ materiam habent contrarietati subjectam. Cum ergo in Deo potentia passiva non sit, quidquid ad esse suum pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid hujusmodi. — Adhuc. Hujus potentiæ passivæ motus, actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. Potest autem ulterius ostendi et concludi, quod Deus non potest mutari secundum singulas mutationum species, ut quod non potest augeri, minui, aut alterari, aut generari, aut corrumpi. — Præterea. Defectus omnis, secundum privationem aliquam est. Privationis autem subjectum (α), potentia materiæ est. Nullo igitur modo potest deficere. — Adhuc. Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiæ, patet quod neque fatigari, neque oblivisci potest. — Amplius. Neque vinci, aut violentiam pati potest ; hæc enim non sunt nisi ejus quod natum est moveri. Similiter autem neque pœnitere potest, neque tristari ; cum omnia hæc in defectum sonent. » — Hæc ille. — Ex quibus patet prima pars conclusionis, scilicet quod Deus non potest ea quæ sunt potentiæ passivæ.

Secundam partem vero, scilicet quod nec possit illa quæ sunt contra rationem facti vel entis, probat sic, dicens : « Rursus : quia (β) potentiæ activæ objectum, et effectus, est ens factum ; nulla autem potentia operationem habet, ubi deficit ratio objecti sui ; sicut visus non videt, deficiente visibili in actu ; oportet quod Deus dicatur non posse illud quod est contra rationem entis in quantum est ens (γ), vel facti entis in quantum est factum. — Quæ autem sint hujusmodi, inquirendum est. Primo quidem, contra rationem entis est quod entis rationem tollit ; tollitur autem ratio entis per suum oppositum, sicut ratio hominis per oppositum ejus, vel partium (α) ipsius ; oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul esse et non esse ; quod est contradictoria esse simul. — Adhuc. Contradictio in contrariis et privative oppositis includitur ; sequitur enim quod si est album et nigrum, quod sit album et non album ; et si est videns et cæcum, quod sit videns et non videns. Unde ejusdem rationis est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem. — Amplius. Ad remotionem cujuslibet principii essentialis, sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei aliquod suorum principiorum essentialium deficiat, ipsa re manente ; sicut quod homo non habeat animam. — Præterea. Cum principia quarumdam scientiarum, ut Logicæ, Geometriæ, et Arithmeticæ sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non potest : sicut quod genus non sit prædicabile de specie, vel quod lineæ ductæ a centro circuli ad circumferentiam non sint æquales, aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos æquales duobus rectis. Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod præteritum non fuerit : nam hoc etiam contradictionem includit ; ejusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit. Sunt etiam (β) quædam, quæ repugnant rationi entis facti, in quantum hujusmodi, quæ Deus facere non potest ; nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum : nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat ; quod est contra rationem ejus quod Deus dicitur, ut ex superioribus patet. Eadem ratione, Deus non potest facere aliquid æquale sibi : nam illud cujus esse non dependet ab alio, prius est, in essendo et in cæteris dignitatibus, eo quod ab alio dependet ; quod ad rationem facti pertinet. Similiter etiam Deus non potest facere quod aliquid conservetur in esse sine ipso : nam conservatio esse uniuscujusque dependet a causa sua ; unde oportet quod remota causa, removeatur effectus ; si igitur res aliqua posset esse, quæ a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus ejus. » — Hæc ille. — Ex quibus patet secunda pars conclusionis.

Tertiam partem probat sic, dicens : « Rursus : quia ipse est per voluntatem agens, illa non potest facere, quæ non potest velle. Quæ autem velle non

(α) *subjectum*. — *solum* Pr.
(β) *quia*. — *quod* Pr.
(γ) *ens*. — Om. Pr.

(α) *partium*. — *particularium* Pr.
(β) *etiam*. — *enim* Pr.

possit, considerari potest, si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse. Patet autem ex hoc, quod Deus non potest facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum; quia de necessitate vult se esse, bonum esse (α) et beatum, ut in primo ostensum est. Item, ostensum est supra, quod Deus non potest velle aliquod malum; unde patet quod Deus peccare non potest. Similiter, ostensum est quod Dei voluntas non potest esse mutabilis; sic igitur non potest facere illud quod a se volitum est non impleri. Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a præmissis. Nam præmissa Deus simpliciter nec velle nec facere potest; hujusmodi autem Deus quidem facere aut velle potest, si ejus voluntas aut potentia absolute consideretur, non autem si consideretur præsupposita voluntate de opposito; nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet, nisi ex suppositione, ut in primo ostensum est. Et ideo (β) omnes istæ locutiones, Deus non potest facere contraria his quæ disposuit, et quæcumque similiter dicuntur, intelliguntur compositæ; sic enim implicant suppositionem divinæ voluntatis de opposito. Si autem intelligantur divisæ, sunt falsæ; quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute. » — Hæc ille. — Ex quo patet tertia pars conclusionis.

Quartam partem, scilicet quod non possit illa quæ illius derogant scientiæ, probat sic, dicens : « Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita per intellectum et scientiam, ut ostensum est. Pari igitur ratione, non potest facere quæ se facturum non præscivit, aut dimittere quæ se facturum præscivit (γ); quia non potest facere quæ facere non vult, aut dimittere quæ vult. Et eodem modo conceditur, et negatur utrumque, scilicet ut prædicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione, vel suppositione. » — Hæc ille. — Et sic patet tota conclusio.

Octava conclusio : **Quod in Deo non differt secundum rem potentia absoluta et ordinata, nec potentia creativa et generativa vel spirativa, sed solum secundum rationem.**

Quod enim potentia absoluta et ordinata non differant realiter, probat sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 5, ad 5um et 6um, ubi dicit quod « absolutum et regulatum (δ) non attribuuntur divinæ potentiæ, nisi ex nostra consideratione; quæ potentiæ Dei in se consideratæ, quæ absoluta dicitur, aliquid attribuit, quod non attribuitur ei secundum quod ad sapientiam comparatur, prout dicitur ordinata. Non autem potentia Dei unquam est in re sine sapientia; sed a nobis consideratur sine ratione sapientiæ ». — Hæc ille.

Quod autem potentia generandi non differat realiter a potentia creandi, probat, q. 2, art. 6.

De utraque vero idem probat, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 1, art. 2, dicens : « In Deo simpliciter et absolute dicendum est unam tantum potentiam esse. Potentia enim activa, quæ sola in Deo invenitur, potest dupliciter considerari : vel quantum ad essentiam potentiæ; vel quantum ad actiones quæ ab ea procedunt. Dico autem essentiam potentiæ, illud quod est immediate actus principium, in quocumque genere sit, sicut calor est principium calefactionis. Principium autem divinarum operationum, est divina essentia; quia per essentiam suam agit. Unde sicut essentia sua est una secundum rem, pluralitatem quamdam rationum habens, secundum diversa attributa; ita et potentia Dei re una est, sed secundum diversas rationes attributorum, pluralitatem accipit rationum. Cuilibet enim attributo convenit ratio potentiæ, secundum quod competit esse principium operationis; et quia operatio Dei est ejus essentia, ideo etiam ipsa est una secundum rem, diversimode significata secundum rationes diversorum attributorum, et secundum diversitatem effectuum, qui simpliciter sunt plures. Patet ergo quod, sive potentia secundum essentiam suam consideretur, sive etiam per comparationem ad operationem divinam, semper unitatem habet; sed multitudo realis, est tantum in effectibus qui ex operatione divina causantur. Et ideo patet quod absolute dicendum est potentiam Dei esse unam, sed tamen est plurium; quia judicium de unitate rei sumendum est secundum essentiam ejus, et non secundum illud quod extra est. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in Deo non sunt plures potentiæ secundum rem, nec plures operationes; non enim intellectio, volitio, creatio, sunt diversæ operationes in Deo, ut etiam ibidem dicitur.

Sed quomodo potentiæ istæ secundum rationem differant, ostenditur; et primo, de differentia potentiæ absolutæ, et ordinatæ. Unde sanctus Thomas, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 2, art. 3, dicit : « Cum in agentibus ex libertate, executio potentiæ sequatur voluntatis imperium, et ordinem rationis, considerandum est, quando potentiæ divinæ aliquid adscribitur, utrum attribuatur potentiæ secundum se consideratæ; tunc enim dicitur posse de potentia absoluta; an attribuatur ei in ordine ad sapientiam, et præscientiam, et voluntatem ejus; tunc enim dicitur posse illud de potentia ordinata. Ipsi ergo potentiæ absolutæ, cum infinita sit, necesse est attribuere omne illud quod in se est aliquid, et quod in defectum potentiæ non vergit. Dico autem in se aliquid esse; quia conjunctio affirmationis et negatio-

(α) *esse.* — Om. Pr.
(β) *ideo.* — Om. Pr.
(γ) *aut dimittere quæ se facturum præscivit.* — Om. Pr.
(δ) *regulatum.* — *relativum* Pr.

nis nihil est, nec aliquem intellectum generat quod dicitur homo et non homo simul acceptum, quasi in vi unius dictionis. Et ideo ad hoc potentia Dei non se extendit, ut affirmatio et negatio sint simul. Et eadem ratio est de omnibus quæ contradictionem includunt. Dico autem in potentiæ defectum vergere, quæ passionem important. Ex defectu enim potentiæ activæ ad resistendum, contingit quod aliquid corrumpatur, vel dividatur, vel aliquid hujusmodi; unde et mollities impotentia naturalis dicitur, propter facilem divisibilitatem. Et ideo non dicimus Deum in natura divinitatis posse pati, vel mori, vel aliquid hujusmodi; sicut non dicimus eum posse esse impotentem. Huic autem potentiæ absolute consideratæ, quando attribuitur aliquid quod vult facere, et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam; quando autem potentia se extendit, quantum in se est, ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum. Sed in his distinguendum est. Quia in his sunt quædam, quæ habent in se aliquid divinæ sapientiæ et bonitati repugnans, inseparabiliter conjunctum, ut peccare, mentiri et hujusmodi; et talia dicimus Deum non posse. Quædam vero sunt, quæ non habent de se inconvenientiam ad divinam sapientiam, sed solum ex aliquo ordine suæ præscientiæ, quem Deus in rebus statuit vel prævidit secundum suam voluntatem : ut quod caput hominis sit inferius, et pedes superius; et hujusmodi Deus potest facere, quia potest (α) statuere alium ordinem in rebus, secundum quem conveniens sit, quod nunc, secundum istum ordinem qui in rebus est, inconveniens (β) videtur. Sic ergo in his quæ divinæ potentiæ attribui possunt, est quadruplex ordo, sive distinctio. Quædam enim nec ipsi potentiæ absolutæ attribuuntur; unde simpliciter dicendum est Deum ea non posse, sicut pati, et contradictoria esse simul. Quædam vero ex se sapientiæ et bonitati ejus repugnant; et ista non dicimus Deum posse, nisi sub conditione, scilicet si vellet; non enim est inconveniens ut in conditionali vera antecedens sit impossibile. Quædam vero de se repugnantiam non habent, sed solum ab exteriori; et talia absolute concedendum est Deum posse de potentia absoluta; nec sunt neganda, nisi sub conditione, scilicet ut dicatur : Non potest, si voluntati ejus repugnant. Quædam vero sunt, quæ attribuuntur potentiæ, ita quod voluntati et sapientiæ ejus congruunt; et hæc concedendum est simpliciter Deum posse, et nullo modo non posse ea. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 25, art. 5, ad 1[um] : « Nihil, inquit, prohibet aliquid esse in potentia Dei, quod tamen non vult, nec continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exsequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis; quod autem attribuitur divinæ potentiæ secundum quod exsequitur imperium voluntatis justæ, dicitur posse de potentia ordinata. » — Hæc ille. — Et sic patet de differentia rationis inter potentiam absolutam et ordinatam.

Quo modo autem differt secundum rationem potentia generandi a potentia creandi, ostendit, *de Potentia Dei*, q. 2, art. 6, dicens : « Ea quæ de potentia dicuntur in divinis, consideranda sunt ex ipsa essentia. In divinis autem, licet una relatio (α) distinguatur ab alia realiter, propter oppositionem relationum, quæ in Deo sunt reales, ipsa tamen relatio non est aliud secundum rem, quam ipsa essentia, sed solum ratione differens; nam relatio ad essentiam oppositionem non habet. Et ideo non est concedendum quod absolutum in divinis multiplicetur, sicut dicunt aliqui quod in divinis est duplex esse, scilicet : essentiale, et personale. Omne enim esse, in divinis, essentiale est; nec persona est, nisi per esse essentiæ. In potentia vero, præter illud quod est ipsa potentia, consideratur respectus quidam, vel ordo ad illud quod potentiæ subjacet. Si ergo potentia quæ est respectu actus essentialis, sicut potentia intelligendi, vel creandi, comparetur ad potentiam quæ est respectu actus notionalis (cujusmodi est potentia generandi) secundum illud quod est ipsa potentia, invenitur una et eadem potentia, sicut est unum et idem esse naturæ et personæ; sed tamen utrique potentiæ cointelligitur (β) alius et alius respectus, secundum diversos actus ad quos potentiæ dicuntur. Sic ergo potentia generandi, et creandi, est una et eadem potentia, si consideretur illud quod est potentia; differunt tamen, secundum diversos respectus ad actus diversos. » — Hæc ille.

Et hoc de primo articulo.

ARTICULUS II.

MOVENTUR OBJECTIONES

A. — OBJECTIONES

§ 1. — CONTRA QUARTAM CONCLUSIONEM

Argumenta Aureoli. — Quantum ad secundum, arguit Aureolus (dist. 42, q. 1, art. 3) contra

(α) *quia potest.* — Om. Pr.
(β) *inconveniens.* — *conveniens* Pr.

(α) *relatio.* — *potentia* Pr.
(β) *cointelligitur.* — *intelligitur* Pr.

quartam conclusionem, in hoc quod ibidem dicitur, Deum in materia posuisse rationes vel potentias obedientiales. Arguit enim quod potentia obedientialis non sit potentia proprie dicta, sed tantum similitudinarie et transsumptive; nec est aliquid positivum, quo creatura obediat Creatori.

Primo. Quia illud positivum, æque haberet rationem creati, sicut et illud super quo fundaretur; et ideo non plus esset in potestate Creatoris; immo, æque esset in ipsius obedientia creatura fundans hujusmodi positivum, sicut et illud.

Secundo. Quia creaturæ, antequam essent, dicebantur esse in plena obedientia Creatoris; et tamen non ratione alicujus positivi, cum penitus nihil essent.

Tertio. Quia creaturæ, quæ nihil sunt, dicuntur in obedientia Creatoris; et constat quod non ratione materiæ, aut alicujus potentiæ.

Quarto. Quia omnes res exsistentes, sive formales, sive materiales, dicuntur esse sub potestate et sub obedientia ejus; sicut patet quod accidens obedit Deo facienti ipsum sine subjecto, et ignis obedivit ei in camino trium puerorum, ut non comburerentur. Et ideo non est verum quod potentia obedientialis, sit potentia materiæ, aut alicujus susceptivi.

(**Quinto**). Nec valet si dicatur quod potentia obedientiæ est ipsa essentia materiæ, sed addit relationem, in quantum refertur ad Dei potentiam activam. — Tum quia ipsamet relatio, cum sit creatura, est in (α) obedientia Creatoris; et per consequens, fundabit aliam relationem ad potentiam Dei activam, et illa aliam; et sic erit processus in infinitum. — Tum quia realis relatio non potest fundari in nihilo (β); et tamen res quæ non sunt, dicuntur esse in potentia obedientiæ.

Rursus, contra eamdem partem conclusionis, probat quod materia non est in potentia ad aliquam formam; nec aliqua forma potest imprimi in materia, cui non correspondeat aliquod activum naturale creatum, potens illam imprimere. Arguit igitur

Primo sic. Impossibile est quod ignobilior differentia sit in natura, quin nobilior sit in ea; unde extrema opposita debent esse infra eumdem ordinem. Sed actus et potentia opponuntur; et materia prima est pura potentia, sive substratum (γ) puræ potentiæ, disponibile per omnem actum unibilem et non subsistentem; ut patet, primo capitulo *de Substantia Orbis*, ubi dicit Commentator, quod materia substantiatur per posse, nec habet aliquam naturam exsistentem in actu; et Philosophus dicit, 1. *Physicorum* (t. c. 69), quod sicut se habet lignum ad scamnum, aut cuprum ad idolum, sic se habet materia ad omnem formam et esse demonstratum; ubi dicit Commentator, comm. 69, quod « materia innata est recipere omnes formas ». Ergo necesse est, ut detur alterum oppositum infra ordinem creaturæ, aliqua forma in actu, quæ possit extrahere materiam ad omnes istas formas.

Et si dicatur quod illa talis forma est Deus, qui opponitur primæ materiæ, sicut actus purus puræ potentiæ; non valet. Quia infra ordinem creaturæ est dare oppositum materiæ primæ; nec forma illa erit actus purus, aut omnis actus (α) subsistenter et eminenter; quia materia non est in potentia ad omnes actus. Sunt enim multæ formæ abstractæ, quæ non possunt esse actus et perfectiones materiæ; et ideo, licet materia careat omni actu, non tamen est in potentia ad omnem actum universaliter. Propter quod, infra naturam correspondebit sibi aliquid, quod caret omni potentia passiva; et illud est corpus cœli, quod non est in aliqua potentia nisi ad ubi, et erit quodammodo in actu ad omnes formas, ad quas prima materia est in potentia. Deus autem se habebit extra ordinem materiæ; erit enim actus universalis, et omnis entitas eminenter subsistens.

Secundo ad idem. Materia prima non est in potentia nisi vel ad formas simplices, vel ad formas medias, vel mixtas, vel ad formas consequentes mixtiones ipsas per modum sequelæ necessariæ et internæ, quales sunt animæ. Recipit enim primo quatuor formas simplices et elementares, quæ non possunt esse nisi quatuor, secundum quatuor differentias oppositas, scilicet grave et leve simpliciter, et duæ mediæ, scilicet leve secundum quid, qualis est aer, et grave secundum quid, qualis est aqua. Non possunt enim poni ejusdem contrarietatis, nisi duo extrema maxime distantia; sicut forma levis simpliciter, qualis est ignis, maxime distans a forma gravis; et ideo ex opposito motu moventur. Media vero inter grave et leve, non possunt esse nisi duo, scilicet grave secundum quid, et leve secundum quid : quia, si quis imaginetur magis grave, et minus grave continue, tale non differt formaliter et specifice; quia magis et minus non diversificant speciem. Et ex hoc patet quod nulla forma simplex, unibilis est primæ materiæ, quæ nec sit gravis nec levis; propter quod forma simplex, nec gravis, nec levis, est tota extra ordinem illius contrarietatis, cujus extrema maxime distantia, sunt grave et leve simpliciter. Una autem potentia non est nisi ad extrema et media unius contrarietatis. Et ita patet quod potentia materiæ, cum sit una in genere, fundata super substantiam ejus, necessario evacuatur per formam gravis et levis simpliciter, et medias inter illas. Sic igitur nec possunt esse perfectiones primæ et simplices ipsius potentiæ materiæ, nisi quatuor tantum, scilicet formæ elementares. Sed

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *nihilo.* — *nullo* Pr.
(γ) *substratum.* — *abstractum* Pr.

(α) *omnis actus.* — *anima* Pr.

mixtæ et mediæ, sunt tot, quot modis sunt miscibiles illæ quatuor formæ; qui quidem modi, innumerabiles sunt a nobis. Animæ vero additæ formis complexionalibus, multiplicantur secundum speciem, ad numerum formarum mixtarum, quas de necessitate sequuntur. Sunt etiam quædam formæ mediæ, conflatæ ex formis elementorum, quæ sunt ultimatæ perfectiones, et actus ultimati; et talibus non sequuntur nec adduntur animæ per modum sequelæ. Aliæ vero sunt, quæ non sunt terminatæ; immo, ex hoc ipso quod sunt tales vel tales mixtiones, sunt aptæ natæ recipere alias perfectiones secundarias, et communicare aliquibus operationibus, utpote sensationi, aut motui; quarum tamen non possunt esse sufficientia principia; sicut patet de mixtione elementorum in carne; propter quod necessario formæ tales, mixtæ et mediæ ex formis elementaribus, exigunt additamentum ulterioris complementi et actus; qui actus sunt animæ, quæ sunt sequelæ intrinsecæ aliquarum formarum complexionalium, carnis videlicet, et ossis, et nervi, et similium, ut Commentator dicit, 7. *Metaphysicæ,* comm. 31; ait enim quod « manifestum est animam esse additam complexionalibus formis ». Sic igitur patet quod materia non potest actuari, immediate quidem, nisi per formas elementares oppositas et simplices, vel per formas medias et conflatas ex ipsis; ultimate vero, per animas, quæ sunt sequelæ, et necessariæ et intrinsecæ, quarumdam mediarum formarum ex elementaribus formis constitutarum. Et hoc, loquendo de formis substantialibus : nam formas accidentales non possunt recipere, nisi mediantibus istis; nec alias, nisi quas exigunt formæ substantiales. Sed constat quod omnes istæ possunt reduci per agens naturale. Quod enim potest in extrema, potest in media. Virtute quidem cœli, trahi potest materia ad formas elementares, et omnes formas medias, usque ad vitam, et etiam ad ipsam animam (α); quia producens aliquid, de necessitate facit illud quod est sequela necessaria respectu illius. Ergo cœlum potest trahere materiam ad totum illum ordinem actuum et formarum, in quorum genere substantia materiæ (β) dicitur pure potentialis; nisi quod in aliquibus coexigit actionem agentis secundarii univoci, in generatis per propagationem. Sic igitur patet quod materia extrahi potest ad omnem actum per agentia naturalia; et quod primum alterans et universale movens materiam ad omnem actum, est corpus cœleste, secundum Philosophum, qui in hoc a veritate fidei non discordat. — Hæc ille in forma.

Tertio sic argui potest ad idem, ex ejus ibidem dictis. Si materia esset in potentia ad aliquam formam, quam agens naturale non potest inducere, hoc præcipue poneretur propter formas quæ educuntur per miraculum, vel propter animam rationalem, quæ a Deo solo producitur. Sed propter nullum istorum debet quis moveri a prædictis. — Non quidem propter primum. Formæ enim quæ educuntur per miraculum, sunt utique educibiles per agens naturale, cum ordine quodam. Quando enim ex mortuo fit vivum immediate, subvertitur ordo naturalis; quem tangit Commentator, 8. *Metaphysicæ,* comm. 14. Dicit enim quod « quando ex vivo fit mortuum, tunc ex mortuo non fit vivum, donec revertatur in quatuor elementa; deinde formæ quæ sunt inter quatuor elementa et vitam, generabuntur; et sic vita generabitur necessario ». — Hæc ille. — Et sic consurgit miraculum, stupore et admiratione dignum; quia subvertitur ordo formarum. Et ille modus operandi, competit soli Deo. Non igitur inducitur aliqua forma, quæ non sit naturaliter inducibilis; quamvis sub alio et alio ordine. — Nec similiter secundum debet movere. Quia (α) anima rationalis non unitur materiæ per modum aliarum formarum; non est enim sola formatio, aut sola complexio, sicut animæ aliorum animalium; immo est res subsistens. Sic igitur rationalem animam non potest extrahere aliquod agens naturale (β); quia nec extrahibilis est a materia. Hoc est dictu, quod materia trahi non potest ad talem animam, sicut cera trahitur ad figuram; necessario enim generabilis esset et corruptibilis, sicut et cæteræ formæ, ad quas materia trahitur. Unitur ergo per essentiam et in esse, ut forma altior et alterius rationis. Non solum enim est perfectio materiæ; sed est res in se manens, sine materia. Habet tamen quod uniatur intrinsece, quodam excellentiori modo formali. — Nec, inquit, est instantia de locutione asinæ Balaam; quia non oportet quod omni motui violento et innaturali correspondeat aliquod agens in natura.

§ 2. — Contra quintam et sextam conclusiones

Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem et sextam arguit (Ibid., q. 2, art. 2), dicens : Licet iste modus dicendi, quoad aliquid verus sit; tamen insufficiens est, in hoc quod non distinguit de repugnantia prædicati ad subjectum, et de implicatione contradictionis. Constat enim quod quidquid repugnat et contradicit diffinitioni, videtur diffinito contradicere et repugnare. Sed, secundum fidei veritatem, negari non potest quin Deus faciat circa aliqua subjecta, aliqua, quæ tamen eorum diffinitionibus repugnant et contradicunt. Facit enim accidens sine subjecto, ut puta colorem sine mixto, et gravitatem sine gravi, et siccitatem si-

(α) *animam.* — Om. Pr.
(β) *materiæ.* — Om. Pr.

(α) *Quia.* — *quod* Pr.
(β) *aliquod agens naturale.* — Om. Pr.

ne sicco; et tamen ista non possunt intelligi nec diffiniri sine subjecto. — Et iterum, potest facere substantiam panis sine suis accidentibus, sicut facit accidentia sine subjecto; et per consequens, posset facere hominem absque omni membro organico, et omne animal, cum tamen animal nec diffiniri nec intelligi possit sine corpore organico physico. — Similiter etiam facit duo corpora dimensionata in eodem loco et in eodem situ, ita quod duæ lineæ non se intersecantes, nec penetrantes, nec angulos facientes, sunt in eodem situ; quod repugnat diffinitionibus et petitionibus geometricis, et est contra omnem apprehensionem; quia nullus potest imaginari plures dimensiones in eodem situ, quin se mutuo penetrent, intersecandoque se dividant. Ergo non est sufficienter dictum quod Deus tantummodo possit facere quod non implicat contradictionem aut repugnantiam, nisi ulterius distinguatur de contradictione et repugnantia.

Confirmat hoc idem. Nam firmissime credimus quod Deus potest aliquid de nihilo facere, et naturam creatam assumere ad unitatem suppositi, et substantiam panis et vini in corpus Christi convertere, idem corpus numero mortuum et incineratum ad identitatem numeralem reducere, incorruptibilitatem corporibus gloriosis compositis ex contrariis dare; et sic de multis aliis mirabilibus. Sed constat quod nullus potest talia mente concipere, absque repugnantia et impossibilitate. Igitur vanum est dicere, et alienum a fide, quin Deus incompossibilia facere possit.

Iterum. Quia solum illud est simpliciter impossibile, quod est impossibile in primo modo; cui impossibili opponitur primum principium cui innititur omnis veritas. Istud impossibile est : idem simul esse et non esse. Nullum autem aliud est impossibile simpliciter, nisi quatenus includit illud, et omne aliud est possibile in se, quo posito, non ponitur idem simul esse et non esse; et per consequens, in ordine entium erit aliquod ens quod illud tale poterit reducere ad actum, alioquin frustra esset illa possibilitas et otiosa, nec corresponderet cuilibet possibili aliquod potens, et esset aliquod possibile ab intrinseco et per se, quod fieret impossibile ab extrinseco et propter carentiam agentis; cujus oppositum deducit Commentator, 1. *Cœli et Mundi*, comm. 103. Unde, cum intellectus non possit separare animal a corpore organico et quanto, nihilominus realitas quidditativa animalis alia est a quantitate; et ita, ponendo quidditatem animalis esse, et quantitatem non esse, non est ponere idem esse et non esse simul; et secundum hoc, licet intellectus concipiat illud esse impossibile secundo modo, tamen non est impossibile simpliciter primo modo. Relinquitur ergo quod debeat intellectus arguere aliquod agens quod possit hoc facere, quod tamen ipse apprehendit incompossibile; a qua incompossibilitate abducitur, ne possit illud directe intelligere. Et sic est de omnibus miraculis. Sufficit ergo theologo declarare quod non est in illis contradictio primo modo, sed secundo modo. — Vocat enim contradictionem primo modo, cum prædicatum negat aliquod quod prædicatur in primo modo dicendi per se de subjecto, vel aliquid inclusum in ratione diffinitiva subjecti formaliter et in recto; quod idem est, ut si dicatur, Homo irrationalis, vel, Homo insensibilis. Sed contradictio secundo modo, est cum prædicatum includit negationem alicujus exsistentis in ratione diffinitiva subjecti adjective, vel in obliquo, ut si dicatur, Animal spirituale, aut, Animal non organicum, nam spirituale negat corporeum, quod ponitur adjective in diffinitione animalis; et similiter, si ponatur simitas sine naso, quia nasus ponitur in diffinitione simitatis in obliquo.

Confirmat iterum. Quia temerarium esset negare quin Deus posset facere figuram sine superficie, rectitudinem sine linea, propter hoc quod stupet animus audientis, et illud capere non potest. Melius enim est intellectui derogare quam Deo, et potentiæ cognitivæ quam omnipotentiæ productivæ; præsertim, cum non sit magis conceptibile quod fiat siccitas sine sicco, aut gravitas sine gravi; quod nullus fidelis negaret fieri per Dei potentiam, in hostia consecrata. Melius ergo est attribuere aliquid Deo altius quam intellectus noster valeat attingere, nec etiam indagatio philosophica, quam ponere quod divina omnipotentia nihil valeat separare, nisi quod mens nostra metitur et imaginatur. Non enim indiget Deus nostro mendacio, ut entitates rerum, et diversas conditiones quas eis indidit sua architectonica manu et ineffabili providentia, pro quodam falso obsequio subtrahamus, ad hoc quod res valeat separare; quasi nihil possit facere Omnipotens, nisi quod mens nostra comprehendit. — Hæc ille.

§ 3. — Contra septimam conclusionem

Argumenta Gregorii. — Contra septimam conclusionem, quæ ponit quod Deus non potest facere præteritum non fuisse, arguit Gregorius (dist. 42, q. 1) multipliciter.

Primo sic. Quia non apparet aliqua contradictio implicari, vel sequi, ex eo quod aliqua res quæ est præterita, verbi gratia, Adam, ponitur non fuisse, quoniam aliquando fuit verum Adam non fuisse, et per consequens non includebat, nec antecedebat alicui contradictioni necessario; ergo nec nunc.

Secundo sic. Quia ad Adam non fuisse, non sequitur primum principium non esse verum; igitur potest fieri a Deo. Antecedens patet : quia non plus videtur posse probari quod sequitur aliqua contradictio ad Adam non fuisse, seu ad istam, Adam non fuit, quam ad istam, Antichristus non erit; ad

quam tamen est certum non sequi aliquam contradictionem, cum ipsa sit possibilis esse vera.

Tertio sic. Deus potest æternaliter non voluisse unquam producere Adam. Ergo potest eum non produxisse. Antecedens probatur : quia non minus Adam, quem voluit æternaliter producere aliquando, potest æternaliter non voluisse producere, quam Antichristum, quem etiam voluit æternaliter producere in fine mundi, possit æternaliter non voluisse producere; sed certum est quod ipse potest æternaliter non voluisse producere Antichristum; alias, vel voluisset (α) producere, et non producet sicut voluit, et sic frustrata vel mutata fuisset ejus voluntas; vel non posset non producere Antichristum; quorum utrumque certum est esse falsum. Consequentia principalis, est clara : quia sequitur : Deus non voluit æternaliter producere aliquando Adam; igitur Deus non voluit producere Adam; et si non voluit, non produxit.

Forte dicetur quod non est simile de Adam præterito, et de Antichristo futuro. Quoniam productio Adæ jam est posita in effectu et extra suas causas, ac per hoc non remanet sub contingentia suarum causarum, ut possit non fuisse; productio vero Antichristi nondum est posita; et ideo est adhuc sub contingentia suarum causarum, et potest non poni; et per consequens, potest Antichristus non fore. Et sicut productio Adam non potest non fuisse, ita Deus non potest non voluisse producere Adam; potest autem non voluisse producere Antichristum, sicut ejus productio potest non fore.

Sed *primo* (β) ista responsio super eo ipso fundatur, super quo vertitur præsens dubium. Hoc enim inquiritur principaliter, scilicet : an Adam, vel aliud cujus productio jam posita fuit in effectu, possit non fuisse productum. Quod etiam non est aliud in sententia, quam si diceretur : an adhuc sit sub contingentia primæ causæ, quantum ad fuisse et non fuisse divisim, sicut productio Antichristi est sub contingentia primæ causæ, quantum ad fore et non fore. Et ideo responsio non apparet scientifica. — Confirmatur quod dictum est. Quoniam quamvis respectu secundarum causarum, talis differentia effectus jam producti et effectus producibilis, quantum ad contingentiam haberet locum ; in respectu autem ad primam causam, cui æquæ possibilia sunt quæcumque non implicant contradictionem, juxta communem theologorum concessionem, non videtur locum habere, cum non plus appareat contradictionem implicari, si dicatur, Adam non fuisse, quam si dicatur, Antichristum non fore. Et ideo utrumque videtur æqualiter remanere sub contingentia primæ causæ.

Secundo contra responsionem, probando antecedens tertiæ rationis. Si esset impossibile Deum non voluisse producere Adam, hoc, ut videtur, non esset quia produxit, sed quia voluit producere. Et necesse esset ipsum voluisse; quia, da, per impossibile, quod necesse sit ipsum produxisse, et tamen non sit necesse ipsum voluisse producere, adhuc erit possibile ipsum non voluisse producere. Sed constat quod non minus verum est Deum ab æterno voluisse producere Antichristum, quam sit verum eum voluisse producere Adam. Ex quo videtur, ita illud, sicut hoc, esse contingens. — Confirmatur. Quia non videtur dicendum quod temporalis et nova productio Adæ, aliquo modo minuerit aut sustulerit libertatem vel potentiam divinæ voluntatis, ut videlicet, illud quod antequam ipsa poneretur in effectu, Deus volebat libere et contingenter, et poterat non voluisse, illa posita, noluerit necessario, et non possit non voluisse. — Hic etiam favere videtur verbum Magistri, in fine distinctionis quadragesimætertiæ primi libri. Ait enim quod Deus habet potentiam volendi, et nunc et ab æterno, quod tamen nullo modo vult, nec ab æterno voluit; et non minus, ut videtur, habet potentiam non volendi, et nunc et ab æterno, quod modo vult, et ab æterno voluit.

Quarto principaliter arguitur sic. Quia, si res præterita, etc., videtur sequi quod Deus posset dicere falsum, aut mentiri, et fallere per se directe; quorum utrumque repugnat doctrinæ Sanctorum. Consequentia probatur. Nam Deus potest alicui, absoluta et non tantum conditionata revelatione, prædicere aliquid fore in A tempore futuro, et velle quod ille sic (α) credat esse futurum; quinimmo, et cum hoc, causare in mente illius judicium et assensum, quo assentiat et judicet sic esse futurum. Hoc facto, et in præteritum lapso, si præteritum non potest per divinam potentiam non fuisse, semper postea erit verum et necessarium, Deum sic revelasse, et illum taliter assensisse, et credidisse futurum. Sed, non obstante aliqua revelatione prius facta de aliquo futuro quod adhuc est futurum, in potestate Dei est ut illud non eveniat; alias, cum de futura morte Christi multæ revelationes prius et Prophetis et animæ Christi, et per Christum ipsis Apostolis factæ fuissent, non fuisset in libera potestate Christi, instante tempore suæ passionis, vitare et recipere mortem. Contra quod ipse ait, Joann. 10 (v. 18) : *Potestatem habeo ponendi animam meam;* et paulo post, quando ait : *Nemo tollit animam meam a me, sed ego pono eam a meipso*. manifeste significans quod tunc in ejus potestate erat non mori. Et hunc sensum, ex eisdem verbis eliciunt glossæ; et Augustinus, *super Joannem*, Homilia 47; et 4. *de Trinitate*, cap. 13. Hoc etiam Christus significavit, cum ait Petro : *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit*

(α) *voluisset*. — *voluisse* Pr.
(β) *primo*. — Om. Pr.

(α) *sic*. — *si* Pr.

mihi plus quam duodecim legiones angelorum? etc., Matth., 26 (v. 53). Ponatur ergo quod tale futurum non eveniat, sequitur quod Deus falsum dixit, et mentitus est illi, ac decipit eum et fefellit; et similiter, quod, cum Deus revelabat, tunc actu mentiebatur et fallebat; nam asserebat illi aliquid fore, et volebat, quinimmo faciebat, quod ille actu assentiret; quod tamen, secundum veritatem non erat futurum; et ita non esse, ipse Deus bene sciebat; quæ utique sufficiunt ad plenam rationem mendacii, vel fallaciæ.

Quinto arguitur. Nam dicit Augustinus, 26 *Contra Faustum* (cap. 4): *Tam non possunt futura non fieri, quam non fuisse facta præterita.* Et loquitur determinate quantum ad potentiam Dei. Sic ergo et non plus est Deo impossibile præterita non fuisse, et futura non fore. Sed certum est quod futura non fore, non est simpliciter Deo impossibile et absolute. Ergo nec præterita non fuisse.

B. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra quartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta Aureoli contra quartam conclusionem primo loco facta, dicitur

Ad primum quidem (et **ad secundum**), quod potentia obedientiæ multiplex est. Quædam ad recipiendum; et ista convenit materiæ, et loco, et potentiis passivis; et talis non est in omni creatura, quia non quodlibet potest aliud recipere. Alia est ad esse, vel non esse; et talis est in omni creatura, per comparationem ad Deum. De prima loquitur conclusio, non de secunda; quia prima est realis potentia, sed secunda non est forte nisi non repugnantia terminorum, vel habitudo ad divinam omnipotentiam; sicut dicit sanctus Thomas, *de Potentia Dei,* q. 3, art. 1 (ad 2um), quod « mundus, antequam fieret, erat possibilis esse, non propter aliquam potentiam passivam materiæ, sed propter potentiam activam agentis; vel quia non erat repugnantia in terminis hujus enunciabilis, Mundus est ». Et 2. *Contra Gentiles,* cap. 22, dicit quod « in potentia entis creati, est omne quod enti creato non repugnat; sicut in potentia naturæ humanæ, sunt omnia quæ naturam humanam non tollunt ». Et istud non potest intelligi de aliqua reali potentia, scilicet quæ sit activa, vel passiva. Et ideo prima duo argumenta non procedunt.

Ad tertium per idem; et similiter **ad quartum**. Non dicimus quod potentia obedientialis, secundo modo dicta, sit solum potentia materiæ; sed dicimus quod Deus posuit in materia rationes obedientiales, ut supra patuit. Et similiter, idem ponit, 2. *Sentent.,* dist. 18, q. 1, art. 2, ubi dicit : « Formæ rerum, secundum quod in arte divina exsistunt, primordiales esse dicuntur, eo quod ipsæ sunt prima principia rerum producendarum. Potentia autem, quæ rebus indita est ad suscipiendum illud in se quod voluntas divina disponit, rationes obedientiales a quibusdam dicuntur, secundum quas inest materiæ (α) ut fieri possit ex ea quæ Deus disposuit. Ipsæ autem virtutes in materia positæ, per quas naturales effectus consequuntur, rationes seminales dicuntur. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod potentia obedientiæ non solum est in materia.

Sed quia hic fit mentio de rationibus seminalibus, quas quidam vocant inchoationes formarum, videndum est quid sunt, a proposito recedendo. Et quidem, multis opinionibus super hac materia recitatis, sanctus Thomas istam eligit, dicens quod « ipsa habilitas materiæ ad recipiendum, dicitur potentia passiva materiæ, et appetitus ejus, et inchoatio formæ. Sed ratio seminalis, est aliud. Illa enim inchoatio, est potentia passiva; sed ratio seminalis, est virtus activa completa in natura; ut calor, et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi. Et dicuntur seminales, non propter esse incompletum quod habeant, sicut virtus formativa in semine; sed quia rerum individuis primo creatis, hujusmodi virtutes collatæ sunt, per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales. Dicuntur autem rationes, hujusmodi virtutes, non quia sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini; sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum ». — Hæc ibi (in corp. art. et ad 1um). — Ex quibus patet quid sint rationes obedientiales, et seminales, et primordiales, et incidenter formarum inchoationes.

Ad quintum dico quod quærit quid sit potentia materiæ naturalis, aut obedientialis. Dico autem ad hoc, quod potentia naturalis ipsius materiæ est ipsa essentia materiæ, licet in sui ratione includat respectum ad actum primum, qui est forma. Et quod ista sit mens sancti Thomæ, patet. Nam, 1 p., q. 77, art. 1, ad 2um, dans differentiam inter potentiam materiæ et potentiam animæ, dicit : « Actus ad quem est in potentia materia prima, est forma substantialis; et ideo potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia. » — Hæc ille. — Item, *de Spiritualibus creaturis,* q. 3, ad 21um, dicit : « Cum unumquodque genus dividatur per potentiam et actum, ipsa potentia quæ est in genere substantiæ, materia (β) est, sicut forma actus; unde materia non subest formæ, mediante alia potentia. » — Hæc ille. — Consimiliter, dico quod potentia obe-

(α) *materiæ.* — *naturæ* Pr.
(β) *materia.* — Om. Pr.

dientialis receptiva, quam Deus indidit materiæ, non est aliud quam essentia materiæ, secundum rem; sed tamen secundum rationem, addit respectum ad potentiam activam Dei. — Cum autem dicit arguens, quod relatio illa est in potentia Creatoris obedientiali, — patet quid dicendum. Est enim in potentia obedientiali secundo modo dicta, non autem primo modo; sed materia, primo modo et secundo modo, ut patet ex dictis. — Ad ultimum, cum dicit quod relatio non potest fundari in nihilo, — verum est de relatione reali. Sed relatio rationis potest utique in eo quod actu non est, fundari; sicut relatio prioris, aut posterioris, aut producibilis. Et talis est relatio producibilium, ad divinam omnipotentiam terminata. Verumtamen potentia obedientialis, quam habent nondum producta, quæ nunquam producentur, et quæ solum sunt creabilia, ut angeli, licet non ponat aliud ab illa habitudine, tamen illa quæ Deus potest materiæ imprimere, habent potentiam, quæ est relatio realis in materia fundata, et ad Deum terminata.

Ad ea quæ secundo loco contra hanc conclusionem objecta sunt, respondetur.

Ad primum quidem, quod responsio ibidem data, est bona. Licet enim in natura sit potentia ad gratiam et gloriam; non tamen oportet quod in natura sit aliqua creatura, quæ illam potentiam reducere possit ad actum, sed Deus solus. Concedo tamen quod argumentum concludit de potentia passiva naturali, non autem obedientiali.

Ad secundum, negatur major. Dico enim quod materia non solum est in potentia naturali ad formas elementorum et mixtorum et animatorum, de quibus ipse loquitur; immo ad multa accidentia est in potentia obedientiali, quæ sub nullo dictorum continentur, scilicet ad formas quæ conferentur in resuscitatione; cujusmodi sunt claritas, impassibilitas, agilitas, subtilitas. Et ideo inductio ibi facta, solum concludit de potentia naturali, non autem de obedientiali, sicut et argumentum præcedens.

Ad tertium dico quod illa motiva sunt efficacia cuilibet fideli. — Quod autem iste dicit de miraculis, patet quod non sufficienter inducit; nam, licet formæ inductæ per miraculum resuscitationis possent educi per agens naturale, non tamen multæ aliæ quæ miraculose inducentur (α), vel inductæ sunt in corpore Christi glorificato. — Quod autem dicit de anima rationali, verum est quoad aliqua, scilicet quod ipsa non extrahatur de potentia naturali materiæ; sed, si intelligat quod ipsa nullo modo se habet ad materiam corporis humani, ut actus ad potentiam, credo quod incideret in errorem ponentem quod anima intellectiva non est forma corporis humani. — Quod ultimo ponit de locutione asinæ, patet quod plane concedit propositum, scilicet quod est aliqua transmutatio, quam non ponit agens naturale. Quid etiam diceret iste de stella quæ Magis apparuit, an aliquo agente naturali posset induci; et de infinitis talibus; præsertim, cum, secundum Chrysostomum, legatur illam stellam Magis primo apparuisse in quodam monte, in forma parvuli habentis signum crucis, ut recitat sanctus Thomas, 3 p., q. 36, art. 5, ad 4[um]. Item, quid diceret de motu solis, qui tempore Ezechiæ retrocessit; et de motu lunæ, quæ, Christo patiente, ab Oriente versus Occidentem rediens, supposuit se soli, et post ejus eclypsationem, quæ quasi tribus horis duravit, rediit ad Orientem, secundum quod innuit Dionysius in *Epistola ad Polycarpum*, et sanctus Thomas, 3 p., q. 44, art. 2. Et similiter, accidentia quæ, in mundi renovatione, in cœlo et elementis inducentur, non possent aliqua virtute naturali materiæ imprimi. Quapropter arguens, nimis generaliter fuit locutus.

(α) *inducentur.* — *inducuntur* Pr.

§ 2. — Ad argumenta contra quintam et sextam conclusiones

Ad argumenta Aureoli. — Ad ea quæ contra quintam et sextam conclusiones inducta sunt, respondetur. Et quidem dico quod modus quo sanctus Doctor declarat omnipotentiam, sufficiens est. Nec illa distinctio quod iste facit de contradictionis implicatione, divinam omnipotentiam manifestat clarius aut verius; quinimmo forte omnipotentiæ attribuit aliqua, quæ possent risum infidelibus concitare, et doctrinam fidei irrationabilem reddere apud illos, dum scilicet ponit Deum posse diffinitionem a diffinito separare, et sola illa esse simpliciter impossibilia, quæ repugnant primo modo dicendi per se, et omnia alia (α) Deum posse. Cum igitur primo dicit quod gravitatem esse sine gravi, et siccitatem sine sicco, etc., repugnat eorum diffinitionibus, — falsum est. Ut enim dicit sanctus Thomas, 3 p., q. 77, art. 1, ad 2[um], esse in subjecto, non est diffinitio accidentis; sed est quædam conditio consequens naturam accidentis, sibi relictam. Item, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1, q[la] 1, ad 2[um], dicit sic : « Sicut probat Avicenna in sua Metaphysica, per se exsistere non est diffinitio substantiæ : quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse (β); et sua quidditas non est suum esse; alias non posset esse genus, quia esse non potest esse commune per modum generis (γ), cum singula contenta in genere, differant secundum esse. Sed diffinitio, vel quasi diffinitio substantiæ, est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur esse

(α) *alia.* — *talia* Pr.
(β) *sed ejus esse.* — Om. Pr.
(γ) a verbo *quia esse* usque ad *generis*, om. Pr.

non in alio. Et similiter, esse in subjecto, non est diffinitio accidentis; sed econtrario, res cui debetur esse in alio. Et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest; quia illi rei quæ est accidens, secundum rationem suæ quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suæ quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat. Et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare diffinitionem a diffinito. Et si aliquando hoc dicatur diffinitio accidentis, prædicto modo intelligenda est diffinitio dicta; quia aliquando ab auctoribus diffinitiones ponuntur, causa brevitatis, non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi diffinitio. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod diffinitio gravitatis non est esse in substantia gravi, nec diffinitio coloris est esse in substantia colorata; et idem de siccitate. Dico tamen quod, secundum sanctum Thomam, 3 p., q. 77, art. 2, in Sacramento Altaris sola quantitas est sine subjecto; sed omnia alia accidentia insunt quantitati ut subjecto, et est ibi aliquid coloratum et aliquid grave et aliquid siccum. Sed de hoc forte alias prolixior erit sermo.

Cum secundo loco dicit quod Deus potest facere hominem, vel animal, absque membris organicis, — dubium est, et falsum, secundum opinionem sancti Thomæ. Ipse enim in multis locis probat quod de necessitate omne compositum ex materia et forma, habet quantitatem et dimensionem. Unde, 2. *Contra Gentiles*, cap. 50, sic ait : « Unumquodque ex materia et forma compositum, est corpus. Diversas enim formas, materia, nonnisi secundum diversas partes, recipere potest; quæ quidem diversitas partium esse non potest, nisi secundum quod, per dimensiones in materia exsistentes, una communis materia in plures dividitur; subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. » — Hæc ille. — Eamdem probationem ponit, 1 p., q. 50, art. 2. Et sic patet quod omne compositum ex materia et forma, est quantum, et pari ratione, organicum. — Posset tamen dici quod de ratione animalis quidditativa, non est organisatio; sed de hoc supersedeo, quia sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 10, q. 1, art. 2, q[la] 3, dicit quod de ratione corporis vivi est organisatio. Ibidem etiam dicit quod propria passio substantiæ corporalis, est quantitas; et dicit eam inseparabilem. Dico tamen quod Deus non posset substantiam creatam ab omni accidente separare, saltem a relationibus, secundum mentem sancti Thomæ. Unde, 7 *Quodlibeto*, q. 4, art. 3, ad 4[um], dicit : « Ex hoc ipso quod substantia creata comparatur ad Deum, consequitur ipsam aliquod accidens, sicut ipsa relatio creationis, aut servitutis, aut alia similis relatio. Unde, sicut Deus non potest facere quod creatura non dependeat ab ipso, ita non posset facere quod esset absque hujusmodi accidentibus; posset autem facere quod esset absque (α) aliis accidentibus. » — Hæc ille.

Cum dicit tertio, quod duo corpora dimensionata, esse in eodem situ, implicat contradictionem, — falsum est. Unde sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 2, q[la] 3, ad 2[um], dicit : « Posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid contra communes animi conceptiones, nec contra diffinitionem lineæ, nec contra conclusiones aliquas geometriæ. Quantitas enim dimensiva, in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem modum individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, præter rationem individuationis et distinctionis, quæ est sibi et aliis omnibus accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic igitur una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto, quæ consideratio non est nisi de linea naturali, vel quia distat in situ ab alia, quæ consideratio est etiam de linea mathematica, quæ intelligitur præter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum, nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, aut quarumcumque dimensionum; et sic geometra non potest ponere quod una linea addatur alii tamquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed, supposita distinctione subjecti sine distinctione situs, ex (β) divino miraculo, intelligentur lineæ diversæ, quæ non distant situ, propter diversitatem subjecti; et similiter diversa puncta. Et sic duæ lineæ designatæ in duobus corporibus quæ sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta; ut non accipiamus punctum signatum in (γ) loco, sed in ipso corpore locato; quia linea non trahitur nisi a puncto quod est terminus ejus. Et similiter etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphæricis exsistentibus in eodem loco, quæ sunt duo, non propter diversitatem situum, alias non possent se tangere secundum totum, sed sunt duo ex diversitate subjectorum, et propter hoc (δ) se totaliter tangentes, adhuc manent duo; sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphærico, tangit, secundum totum, alium circulum signatum in corpore locante. » — Hæc ille.

(Ad confirmationem). Cum ulterius dicit quod Deus potest aliquid facere ex nihilo, etc., — dico quod nullum illorum implicat contradictionem, aut aliquam repugnantiam. Quod enim aliquid fieri ex nihilo, nullam contradictionem implicet, ostendit clare sanctus Thomas, 2. *Contra Gentiles*, cap. 16, 17, 18; et, 1 p., q. 45, art. 5; et, 2. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 2; et, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 1. Idem probat de assumptione naturæ humanæ,

(α) a verbo *hujusmodi* usque ad *absque*, om. Pr.
(β) *ex*. — *et* Pr.
(γ) *in*. — Om. Pr.
(δ) *et propter hoc*. — *propter* Pr.

3 p., q. 3, art. 1, et q. 2, per totum; et, 3. *Sentent.*, dist. 1, q. 1, art. 1. Idem probat de reparatione corrupti in identitatem numeralem, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, q^{la} 3; et, 4. *Contra Gentiles*, cap. 82; et, *Quodlibeto* 11, q. 6, art. 1. Idem probat de conversione panis in corpus Christi, 4. *Sentent.*, dist. 11, q. 1, art. 3, q^{la} 1; et, 3 p., q. 75, art. 4; et, 4. *Contra Gentiles*, cap. 63. Idem probat de incorruptibilitate resurgentium, 4. *Sentent.*, dist. 44, q. 2, art. 1, q^{la} 1; et, 4. *Contra Gentiles*, cap. 83. Locis enim prædictis, clare ostendit sanctus Thomas, quod illa quæ fide tenemus, nullam implicant contradictionem.

Ad illud quod dicit ulterius, scilicet quod nihil est simpliciter impossibile, nisi quod repugnat primo principio, etc.; — dico quod verum est. Illud enim concedit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3, ad 2um. Sed tamen non solum repugnat primo principio propositio affirmans oppositum diffinitionis de diffinito, vel partem diffinitionis in recto et substantive designatam; immo etiam propositio affirmans oppositum diffinitionis qualitercumque de diffinito. Nec solum est impossibile simpliciter, illud quod repugnat propositioni veræ in primo modo dicendi per se; immo etiam quod repugnat propositioni veræ in secundo modo. Quod patet. Nam ista est simpliciter impossibilis, Aliqua humanitas est, quæ nullo modo dependet a Deo; et ista, Aliqua res distincta a Deo, est æqualis Deo; et ista, Sol non est producibilis a Deo; et ista, Aliquid generat seipsum; et infinitæ tales, in quibus propria passio negatur a subjecto; quas Deus de sua potentia absoluta verificare non potest. Et ideo distinctio quam facit arguens, parum valet in proposito. Unde sanctus Thomas, super 5. *Metaphysicæ*, capitulo *de Substantia* (lect. 10), dicit : « Hoc quod communiter invenitur in omnibus, et sine quo res esse non potest, non oportet quod sit substantia rei; sed potest esse aliqua proprietas consequens substantiam rei, vel principia substantiæ. » — Hæc ille.

Ad ultimam confirmationem, dicitur quod non ideo negatur quod Deus possit facere rectitudinem sine linea, vel figuram sine superficie, quia animus noster illis auditis stupet, vel quia talia non plene comprehendit; sed quia intellectus noster, ex lumine sibi naturaliter indito, evidenter comprehendit talia esse simpliciter impossibilia, utpote contra primum principium reducibilia, ac per hoc divinæ potentiæ non attribuibilia. Nec hoc est divinam omnipotentiam limitare; sicut ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3, ad 2um in oppositum (et in corp. art.), ubi sic ait : « Potentia Dei non potest prædictum impossibile, scilicet contrarias opiniones esse simul; quia deficit a ratione possibilis. Et ideo potentia Dei non dicitur limitari, quamvis hoc non possit. Nec dicitur hoc non posse, quasi impeditus; sed quia hoc non potest esse terminus actionis alicujus potentiæ. » — Hæc ille. — Temerarium autem videtur aliquid assentire alicui, cujus oppositum dictat ratio naturalis. Unde sanctus Thomas, in *de Veritate*, q. 14, art. 10, arguit sic, in septimo loco : « Cum Deo summe sit credendum, illi magis debemus credere, per quem magis constat Deum esse locutum. Sed magis constat Deum loqui per naturalem rationis instinctum, quam per aliquem Apostolum; cum hoc certissimum sit, Deum esse auctorem totius naturæ. Ergo his quæ dictat ratio, magis debemus adhærere, quam his quæ prædicantur per Apostolos et Prophetas; cum interdum videantur dissonare ab his quæ ratio dictat naturalis, sicut dicunt Deum esse trinum et unum, vel Virginem concepisse, et alia hujusmodi. » — Hæc ille. — Et respondet : « Dicendum, inquit, quod per Apostolos et Prophetas nunquam divinitus dicitur aliquid, quod sit contrarium his quæ naturalis ratio dictat. Dicitur tamen aliquid, quod comprehensionem rationis excedit; et pro tanto videtur rationi repugnare, quamvis non repugnet. Sicut et rustico videtur repugnans rationi quod sol sit major terra, et quod diameter sit asymeter costæ; quæ tamen sapienti rationabilia apparent. » — Hæc ille. — Et, 1 *Contra Gentiles*, cap. 7, dicit : « Quamvis veritas christianæ fidei, humanæ rationis capacitatem excedat, hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quæ rationi naturaliter sunt insita, verissima esse constat, ut nec esse falsa possibile sit ea cogitare; nec illud quod fide tenetur (α), cum tam evidenter divinitus confirmatum (β) sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero est contrarium, ut ex eorum diffinitionibus inspectis manifeste patet, impossibile est illis principiis quæ ratio naturaliter cognoscit, prædictam veritatem fidei contrariam esse. — Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet, nisi doceat ficte; quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio, est divinitus indita; cum ipse Deus sit auctor nostræ naturæ. Hæc ergo principia, divina sapientia continet. Quidquid igitur hujusmodi principiis contrarium est, divinæ sapientiæ contrariatur; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quæ ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. » — Hæc ille. — Ex quibus clare patet quod Deus non potest revelare aliquid contrarium naturali rationi quam nobis indidit, ac per hoc nec facere; cum omnia quæ facere potest, nobis revelare posset, saltem singulum eorum, si non omnia simul. Et consequenter patet quod arguens, dum Dei omnipotentiam collaudare nititur, divinæ sapientiæ contumeliam noscitur irrogare.

(α) *tenetur*. — *rationi est insitum* Pr.
(β) *confirmatum*. — *affirmatum* Pr.

Nec aliud concludit, nisi quod Deus potest facere aliquid nobis incomprehensibile; quod concedo.

§ 3. — Ad argumenta contra septimam conclusionem

Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** Gregorii contra septimam conclusionem, dico quod licet ista propositio, Adam non fuit, non implicet contradictionem ex suis terminis absolute sumptis, scilicet *Adam*, et ly *non fuit*, tamen, cum hoc stat quod est impossibilis per accidens. Non enim omne impossibile implicat contradictionem ex terminis, nisi impossibile per se. Dicitur autem impossibilis per accidens, quia subjecto accidit oppositum prædicati. Hanc solutionem sententialiter ponit sanctus Thomas, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 3, ad 9um : « Socratem, inquit, non cucurrisse, si cucurrit (α), dicitur impossibile per accidens, eo quod Socratem currere vel non currere, quantum est in se, est contingens; sed per implicationem hujus quod est præteritum non fuisse (β), fit impossibile per se (γ). Et ideo dicitur impossibile per accidens, per aliud (δ) quasi adveniens. Hoc autem adveniens, est impossibile secundum seipsum. Plane enim implicat contradictionem. Dicere enim quod fuit et non fuit, sunt contradictoria; quod sequitur, si fiat quod præteritum non fuerit. » — Hæc ille. — Item, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 2, ad 3um : « Præteritum, inquit, non fuisse, potest accipi ut impossibile per accidens, vel ut impossibile per se. Si enim accipiatur ipsa res quæ dicitur præterita, ut cursus Socratis, non habet impossibilitatem nisi per accidens suum, quod est extra rationem ejus, scilicet præteritionem; et res ipsa in se considerata, non dicitur Deo impossibilis; potest enim hoc facere, quod Socrates non currat. Si autem accipitur secundum quod stat sub hoc accidente quod est præteritio, sic est impossibile per se; et hoc dicitur Deus facere non posse. Et simile est de hoc quod dicitur, Socratem non currere dum currit est impossibile; quia, ratione adjuncti, habet impossibilitatem per se. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo ista, Adam non fuit, est impossibilis per accidens : quia subjecto, scilicet *Adæ*, accidit præteritio, quæ per se repugnat huic prædicato, scilicet *non fuisse*. Ideo hæc est per se impossibilis, Adam præteritus non fuit; saltem hæc, Adam est præteritus et non fuit.

Et si dicatur : Licet ista sit impossibilis per accidens, Adam non fuit; tamen illud accidens, scilicet præteritio, non necessario accidit subjecto, scilicet Adæ, cum non sit ejus propria passio; ergo poterit Deus facere quod non insit subjecto; quo facto, nulla est repugnantia Adam non fuisse; — Dico quod sicut dicit sanctus Thomas (1 p., q. 14, art. 13, ad 3um), in alio proposito, superius in quadam quæstione recitato, quod sive illud accidens sit separabile, sive inseparabile a subjecto, tamen aliquid potest attribui subjecto secundum se considerato, quod ei repugnat ut est sub aliquo accidente. Dico igitur quod hoc quod dico, Adam non fuisse, secundum se consideratum, est Deo absolute possibile; sed non prout Adam stat sub isto accidente. Et illud videtur esse mens ejus, 1. *Sentent.*, ut statim recitavi, scilicet Deus potest facere quod Adam non fuit; non autem quod Adam sit præteritus et non fuerit. Dico igitur ulterius, quod Adam cui accidit præteritio, mutari non potest (α) in non præteritum : quia illud accidens, scilicet præteritio, est inseparabile ab eo; quia, licet præteritio sit accidens commune, et non accidens per se consequens principia Adæ essentialia, tamen consequitur propriam causam Adæ factivam, scilicet productionem Adæ, quæ est quodammodo ejus causa.

Ad secundum similiter dico quod ad istam, Adam non fuit, non sequitur primum principium falsificari; et ideo Adam non fuisse, secundum se est possibile. Tamen accidit Adæ aliquid, scilicet præteritio; de qua, si dicatur hoc prædicatum *non fuisse* simul cum subjecto, falsificatur primum principium. Nec Adam potest ab illo accidente separari; non enim potest fieri de præterito non præteritus. Ideo Adam non fuisse, est impossibile Deo per accidens, prout impossibile opponitur necessario necessitate immutabilitatis.

Ad tertium dico quod Deum æternaliter non voluisse producere Adam, nunquam est secundum se impossibile absolute; sed est impossibile per accidens, ratione præteritionis vel præsentiæ oppositi velle in Deo. Dico igitur quod quælibet istarum est per accidens impossibilis, Deus æternaliter non voluit producere unquam Adam, Deus æternaliter non voluit producere Antichristum. Tam ergo hoc quam illud est impossibile, prout impossibile opponitur necessario necessitate immutabilitatis. Quodlibet tamen productorum est absolute possibile Deo, secundum se sumptum. Potest ergo Deus, absolute loquendo, facere quod Antichristus non erit, similiter quod Adam non fuit; sed non potest facere quod aliqua istarum incipiat esse vera, nec quod opposita alicujus istarum incipiat esse falsa. Et hoc intelligo, cum dico quod Adam non fuisse, est impossibile impossibilitate immutabilitatis; quia scilicet hoc est falsum, et non potest mutari in verum.

Responsionem vero quæ datur ad tertium argumentum, non admitto; quia, meo judicio, rationabiliter improbatur.

(α) *cucurrit.* — *curreret* Pr.
(β) *non fuisse.* — Om. Pr.
(γ) *per se.* — Om. Pr.
(δ) *aliud.* — *illud* Pr.

(α) *mutari non potest.* — Om. Pr.

Ad quartum dico quod argumentum procederet, si diceremus quod rem cui accidit præteritio, est absolute impossibile non fuisse; tunc enim absolute esset necessarium Christum talia verba dixisse, et talia revelasse. Hoc autem non dico, sed solum quod rem cui accidit præteritio, necesse est fuisse, necessitate immutabilitatis; cum qua stat quod talis res, absolute loquendo, potest non fuisse. Ideoque, si poneretur quod dies judicii nunquam eveniret, eo facto deponeretur ista, Deus revelavit Prophetis quod dies judicii erit. Et ita de cæteris in argumento tactis. Dico enim quod in potestate Christi viventis vita mortali, erat non pati; et si poneretur in actu quod nunquam pateretur a Judæis, eo facto deponitur ista, Deus revelavit Prophetis quod Christus morietur. Ista est clare mens sancti Thomæ, *de Veritate*, q. 20, art. 5, ubi sexto loco sic arguit : « Si anima Christi nescit omnia quæcumque Deus potest facere, dato quod Deus aliud faceret, anima Christi nesciret illud, nisi de novo addisceret. Sed inconveniens est ponere quod anima Christi aliquid exsistentium ignoret, vel quod aliquid de novo addiscat. Ergo anima Christi scit omnia quæ Deus potest facere. » Ecce argumentum ejus. Et respondet : « Hoc modo, inquit, oportet ad hanc rationem respondere, sicut ad argumentum de prædestinatione. Quamvis enim possibile sit eum qui est prædestinatus, damnari; quamcito tamen ponitur esse damnatus, simul cum hoc ponitur non fuisse prædestinatus; quia, ista duo non (α) possunt simul stare, quod sit prædestinatus, et damnetur. Similiter dico quod cum anima Christi sciat omnia quæ Deus prævidit se facturum, simul cum hoc quod ponitur Deum aliquid aliud facere, ponitur Deum prævidisse illud se facturum, et animam Christi illud scire. Et sic non est necessarium quod ponamus in anima Christi alicujus rei ignorantiam, vel quod addiscat aliquid de novo. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod multa possibilia fieri a Deo, anima Christi non prævidit; et tamen possibile est quod illa prævideri. Et eadem ratione, dici debet quod anima Christi multa futura prævidit; et tamen possibile est quod nunquam talia præviderit fore. Et ita dicendum est de revelationibus, et prophetiis, et de illis quæ fide credimus; quia nec fides, nec prophetia, nec revelatio, aut visio Verbi potest esse falsa, vel inclinans ad falsum. Tamen contra hoc sunt multa argumenta, quæ requirantur in fine libri (4 *Sentent.*, dist. 49, q. 6, art. 3), tali signo (x).

Ad quintum dico quod nec rem quæ præteriit, secundum se sumptam, necesse est absolute fuisse; nec rem futuram fore. Tamen utrumque est necessarium, necessitate immutabilitatis, loquendo de futuro secundum causam superiorem; quia futurum secundum causam inferiorem, quandoque non evenit, ut alias dictum fuit (dist. 38). Sic ergo patet quomodo res præterita, necessario per accidens immutabiliter fuit, et impossibile per accidens immutabiliter (α) est eam non fuisse. Et hoc est conforme illi quod alias dictum fuit, scilicet quod rem quæ est, necesse est esse, loquendo de per accidens necessario, necessitate immutabilitatis. Istam puto fuisse mentem sancti Thomæ. Unde distinctio ista de necessario per accidens et per se, et distinctio de necessario immutabiliter et absolute, est valde necessaria in proposito; et similiter proportionabiliter distinctio de impossibili.

Ad argumentum in pede quæstionis factum, respondet sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 1, ad 1um : « Dicendum, inquit, quod potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit, secundum quod est actu. Potentia vero passiva dividitur contra actum; quia unumquodque patitur, secundum quod est in potentia. Unde hæc potentia excluditur a Deo, non autem potentia activa. »

Hæc de quæstione.

(α) non. — Om. Pr.

(α) immutabiliter. — mutabiliter Pr.

DISTINCTIONES XLIII & XLIV.

QUÆSTIO I.

UTRUM DEUS SUA INFINITATE POSSIT OMNEM CREATURAM IN INFINITUM MELIOREM FACERE

Circa quadragesimamtertiam et quadragesimamquartam distinctiones, quæritur : Utrum Deus, ex sua infinitate, omnem creaturam possit in infinitum facere meliorem.

Et arguitur quod non. Dei potentia est finita. Ergo non ultra quemcumque gradum perfectionis potest producere creaturam. Antecedens patet ; quia omne infinitum, est imperfectum, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 37); potentia vero Dei non est imperfecta.

In oppositum arguitur sic. Quia omni creatura facta, potest ab homine melior intelligi. Ergo potest a Deo melior fieri. Tenet consequentia, per illud, *ad Ephes.* 3 (v. 20) : *Deus est potens omnia facere abundantius quam petimus, aut intelligimus.*

In hac quæstione erunt duo articuli. Primus erit :

An Dei potentia sit infinita; et generaliter, An Deus sit infinitus. Secundus erit : An sit dare maximam magnitudinem, aut perfectionem, aut creaturam, quam Deus possit producere.

ARTICULUS I.

AN DEI POTENTIA SIT INFINITA; ET GENERALITER, AN DEUS SIT INFINITUS

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod Deus non est infinitus secundum quantitatem molis continuam, vel discretam, sed secundum magnitudinem spiritualem.

Istam probat sanctus Thomas, 1 *Contra Gentiles*, cap. 43, dicens : « Cum infinitum, inquit, quantitatem sequatur, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis; cum ostensum sit solum unum esse Deum, nullamque in eo compositionem, vel partium, vel accidentium inveniri. Secundum etiam quantitatem continuam, infinitus dici non potest; cum ostensum sit eum esse incorporeum. Relinquitur ergo investigare an, secundum spiritualem magnitudinem, esse infinitum ei conveniat. Quæ quidem spiritualis magnitudo, quantum a duo attenditur, scilicet : quantum ad potentiam, et quantum ad propriæ naturæ completionem et bonitatem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album, secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis, ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinum, una alteram consequitur : nam ex hoc ipso quod aliquid est in actu, est activum; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suæ virtutis. Et sic relinquitur res spirituales, magnas (α) dici, secundum modum suæ completionis; nam et Augustinus (6. *de Trinit.*, cap. 8) dicit quod *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius*. Ostendendum est igitur, secundum hujus magnitudinis modum, Deum esse infinitum. Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad rationem alicujus generis determinatur. Deus autem non est in aliquo genere; sed ejus perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra ostensum est. Est igitur infinitus. — Adhuc : In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra ostensum est; aliquid quod est actus et potentia, sicut res creatæ. Sed, cum potentia dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum ergo materia prima, sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem ponit, *de Potentia Dei*, q. 1, art. 2; et 1 p., q. 7, art. 1; et 1 *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 1.

Secunda conclusio est quod Deus non est infinitus privative, sed negative.

Istam conclusionem tenet, in omnibus prædictis locis. Unde, 1 *Sentent.*, ubi supra (dist. 43, q. 1, art. 1), sic ait : « Infinitum, inquit, dupliciter potest sumi, scilicet : privative, et sic Deo non convenit; nihil enim, proprie loquendo, privative de ipso dici potest; vel negative, et sic Deus dicitur infinitus, secundum Damascenum (1. *de Fide orth.*, cap. 2), quia nullo modo finitur. » — Hæc ille.

Et, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 2), sic ait : « Infinitum dicitur dupliciter. Uno modo, privative; et sic dicitur infinitum quod natum est habere finem et non habet; tale autem infinitum non invenitur nisi in quantitatibus. Alio modo, dicitur infinitum negative, id est, quod non habet finem. Infinitum primo modo acceptum, Deo convenire non potest : tum quia Deus est absque quantitate; tum quia omnis privatio imperfectionem designat, quæ longe est a Deo. Infinitum autem dictum negative, convenit Deo. » — Hæc ille.

Et, *Contra Gentiles*, ubi supra (lib. 1, cap. 43), dicit : « Ostendendum, inquit, est Deum esse infinitum; non tamen sic, ut infinitum privative sumatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali. Nam hujusmodi quantitas, nata est habere finem; unde secundum subtractionem finis, eo quod illum nata sunt habere, infinita dicuntur; propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur; quia nullus est perfectionis suæ terminus vel finis, sed est perfectissimus. Et sic infinitum Deo attribui debet. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod non solum Dei virtus est infinita negative, immo ejus essentia, et sapientia, et omnia quæ sunt in eo.

Istam conclusionem probat ipse, 1 *Sentent.*, ubi supra (dist. 43, q. 1, art. 1), dicens : « Quidam accipientes finitum et infinitum, solum secundum quod sunt passiones quanti, non potuerunt in Deo invenire infinitatem, nisi secundum quod inveniebant in eo rationem quantitatis virtualis; unde dicebant Deum esse infinitum, quia virtus ejus est infinita. Et ideo quidam negaverunt Dei essentiam esse infinitam, in ratione essentiæ consideratam; et sic

(α) *magnas*. — Om. Pr.

etiam a Sanctis eam (α) videri asserebant. Sed illud est erroneum. Et ideo aliter dicendum quod, secundum Philosophum, 5 *Metaphysicæ* (t. c. 22), finis vel terminus dicitur multipliciter. Uno modo, quantitatis, sicut punctus lineæ; et hoc modo dicitur finitum et infinitum a positione vel privatione talis finis, secundum quod finitum vel infinitum est passio quantitatis; et sic non sunt nisi in corporeis. Dicitur vero alio modo finis, quantum ad essentiam rei, sicut ultima differentia constitutiva, ad quam finitur essentia speciei; unde illud quod significat essentiam, vocatur diffinitio vel terminus. Et sic dicitur unumquodque finiri per illud quod (β) determinat vel contrahit essentiam suam : sicut natura generis, quæ de se est indifferens ad multa, finitur per unam differentiam; et materia prima, quæ de se est indifferens ad omnes formas, unde infinita dicitur, finitur per formam; et similiter forma, quæ, quantum in se est, potest perficere diversas partes materiæ, finitur per materiam in qua recipitur. Et a negatione talis finis, essentia divina infinita dicitur. Omnis enim forma, in propria ratione, si abstracte consideretur, infinitatem habet : sicut in albedine abstracte intellecta, ratio albedinis non est finita ad aliquid; sed tamen ratio coloris, et ratio essendi, determinatur in ea, et contrahitur ad determinatam speciem. Et ideo illud quod habet esse abstractum et nullo modo receptum in aliquo, immo ipsummet est suum esse, illud est infinitum simpliciter. Et ideo essentia ejus est infinita, et bonitas ejus, et quidquid aliud de eo dicitur; quia nihil eorum limitatur ad aliquid, sicut quod recipitur in aliquo, limitatur ad capacitatem ejus. Et ex hoc quod essentia Dei est infinita, sequitur quod ejus potentia sit infinita. Et hoc expresse dicitur in libro *de Causis*, quod ens primum habet virtutem infinitam, quia ipsummet est sua virtus. » — Hæc ille.

Et *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 2), sic dicit : « Infinitum dictum negative, convenit Deo quantum ad omnia quæ sunt in illo; quia nec ipse aliquo modo finitur, nec ejus essentia, nec sapientia, nec bonitas. Unde omnia in ipso sunt infinita. » — Hæc ille.

Eamdem probationem innuit, 1 p., ubi supra (q. 7, art. 1), dicens : « Infinitum dicitur aliquid, eo quod non est finitum. Finitur autem quodammodo materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas; sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma, in se considerata, est communis ad multa; sed per hoc quod recipitur, fit forma determinata hujus rei. Materia autem perficitur per formam per quam finitur : et ideo infinitum secundum quod attribuitur materiæ vel potentiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis, per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti. Illud autem quod est maxime formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est, manifestum est quod ipse Deus est perfectissimus. » — Hæc ille.

Eamdem probationem ponit, *Contra Gentiles*, ubi supra (lib. 1, cap. 43). Arguit enim sic : « Omnis actus alteri inhærens, terminationem recipit ex eo in quo est; quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo exsistens, nullo terminatur; puta, si albedo per se exsisteret, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quidquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus in nullo exsistens : quia non est forma in materia; nec esse suum inhæret alicui formæ vel naturæ, cum ipse sit suum esse. Relinquitur ergo ipsum esse infinitum. — Item : Tanto aliquis actus est perfectior, quanto minus habet potentiæ admixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suæ perfectionis; cui autem non permiscetur potentia aliqua, est absque termino perfectionis. Deus autem purus actus est, absque omni potentia. Ergo est infinitus. — Amplius : Ipsum esse, absolute consideratum, infinitum est; nam ab infinitis et infinitis modis, participari potest. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud, quod sit aliqualiter causa illius esse, vel receptivum ejus. Sed esse divini (α) non potest esse aliqua causa : quia ipse est per se necesse esse; nec ejus esse est (β) receptum, cum ipse sit suum esse. Igitur esse suum est infinitum, et ipse est infinitus. — Adhuc : Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius, quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari potest, quo plenius habeatur aliqua perfectio (γ), quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum, et cujus essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo modo igitur cogitari aliquid melius aut perfectius Deo potest. Est igitur infinitus in bonitate. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod, licet divina potentia

(α) *eam*. — Om. Pr.
(β) a verbo *significat* usque ad *quod*. om. Pr.

(α) *divini*. — *divinum* Pr.
(β) *est*. — Om. Pr.
(γ) *habeatur aliqua perfectio*. — *habeat aliquam perfectionem* Pr.

habeat infinitatem ex essentia, tamen aliquem modum infinitatis habet potentia, quem non habet essentia.

Istam conclusionem probat ipse, *de Potentia Dei*, ubi supra (q. 1, art. 2), sic dicens : « Sciendum quod cum potentia activa sequatur actum, quantitas potentiæ sequitur quantitatem actus; unumquodque enim tantum abundat in virtute agendi, quantum est in actu. Deus autem est actus infinitus. Quod patet, ex hoc quod actus non finitur nisi dupliciter. Uno modo, ex parte agentis, sicut ex voluntate artificis recipit quantitatem et terminum pulchritudo domus; alio modo (α), ex parte recipientis, sicut calor in lignis determinatur, et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum. Ipse autem divinus actus non finitur ex aliquo agente; quia non est ab alio, sed est a seipso. Neque finitur ex aliquo recipiente : quia, cum nihil potentiæ passivæ ei admisceatur, ipse est actus purus, non receptus in aliquo; est enim Deus ipsum esse suum, in nullo receptum. Unde patet quod Deus infinitus est. Quod sic videri potest. Esse enim hominis, terminatum est ad speciem hominis, quia est receptum in natura humanæ speciei; et simile est de esse equi, vel cujuslibet creaturæ. Esse autem Dei, cum non sit in aliquo receptum, sed sit esse purum, non limitatur ad aliquem modum perfectionis essendi; sed totum esse (β), in se habet. Et sic, sicut esse in universali acceptum ad infinita se potest extendere; ita divinum esse, infinitum est. Et ex hoc patet quod sua virtus, vel potentia activa, infinita est. Sed sciendum quod, quamvis potentia habeat infinitatem ex essentia, tamen ex hoc ipso quod comparatur ad ea quorum est principium, recipit quemdam modum infinitatis, quem essentia non habet. Nam in objectis (γ) potentiæ, quædam multitudo invenitur; in actione etiam (δ), invenitur quædam intensio, secundum efficaciam agendi; et sic potest potentiæ activæ attribui quædam infinitas, secundum conformitatem ad infinitatem quantitatis continuæ et discretæ : discretæ quidem, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in multa vel pauca objecta posse; et hæc vocatur quantitas extensiva : continuæ vero, secundum quod quantitas potentiæ attenditur in hoc quod intense vel remisse agit; et hæc vocatur quantitas intensiva. Prima autem quantitas convenit potentiæ respectu objectorum, secunda vero respectu actionis; istorum enim duorum, potentia activa est principium. Utroque autem modo divina potentia est infinita. Nam nunquam tot effectus facit, quin plures facere possit; nec unquam ita intense operatur, quin intensius operari possit. Intensio autem in operatione divina, non est attendenda secundum quod operatio est in operante; quia sic semper est infinita, cum operatio Dei sit divina essentia. Sed attendenda est secundum quod attingit effectum; sic enim quædam moventur a Deo efficacius, et quædam minus efficaciter. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod divinæ potentiæ et virtutis infinitas, sufficienter arguitur ex creatione rerum de nihilo.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas in diversis locis. Et quidem, quod (α) ex supposito quod Deus mundum de nihilo creaverit, arguatur necessario eumdem infinitum in virtute, probat, 1 p., q. 45, art. 5, ad 3um, dicens : « Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solum magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum, non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo, demonstrat potentiam infinitam. Si enim tanto major virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, oportet quod virtus agentis ex nulla potentia præsupposita, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla est proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. » — Hæc ille.

Item, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4, sic dicit : « Creatio infinitam virtutem requirit in potentia a qua egreditur. Quod ex quinque rationibus apparet. — Prima est ex hoc quod potentia facientis, proportionatur distantiæ quæ est inter illud quod fit et oppositum ex quo fit; quanto enim frigus est vehementius, et a calore magis distans, tanto majori (β) virtute caloris opus est, ut ex frigido fiat calidum. Non esse autem simpliciter, in (γ) infinitum ab esse distat; quod ex hoc patet, quod a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quodcumque ens a qualicumque alio ente distans inveniatur. Et ideo ex omnino non ente aliquid facere, non potest esse nisi potentiæ infinitæ. — Secunda ratio est : quia hoc modo factum agitur, quo faciens agit. Agens autem agit, secundum quod in actu est. Unde illud solum se toto agit, quod totum actu est; quod non est nisi actus infiniti, qui est actus purus. Unde et rem agere secundum totam ejus substantiam, solius infinitæ virtutis est. — Tertia ratio est : quia, cum omne accidens oporteat esse in subjecto, subjectum autem actionis sit recipiens actionem, illud

(α) *modo.* — Om. Pr.
(β) *esse.* — Om. Pr.
(γ) *in objectis.* — *in nobis* Pr.
(δ) *etiam.* — *enim* Pr.

(α) *quod.* — Om. Pr.
(β) *majori.* — *magis* Pr.
(γ) *in.* — *et* Pr.

solum in faciendo aliquid recipientem materiam non requirit, cujus actio non est accidens, sed ipsa substantia sua; quod solius Dei est; et ideo solius ejus est creare. — Quarta ratio est : quia, cum omnes causæ secundæ agentes, a primo agente habeant hoc ipsum quod agant, ut in libro *de Causis* probatur, oportet quod a primo agente, omnibus secundis agentibus (α) modus et ordo imponatur; ei autem non imponitur modus vel ordo ab aliquo. Cum autem modus actionis (β) ex materia dependeat, quæ recipit actionem agentis, solius primi agentis erit absque materia præsupposita ab aliquo agente agere, et aliis omnibus secundis agentibus materiam ministrare. — Quinta ratio ducens est ad impossibile. Nam secundum elongationem potentiæ ab actu, est proportio potentiarum, de potentia in actum aliquid reducentium; quanto enim potentia plus distat ab actu, tanto majori potentia indigetur (γ). Si ergo sit aliqua potentia finita, quæ de nulla potentia præsupposita aliquid operetur, oportet ejus esse aliquam proportionem ad illam potentiam activam quæ educit aliquid de potentia in actum; et sic erit aliqua proportio nullius potentiæ ad aliquam potentiam; quod est impossibile; non entis enim ad ens nulla est proportio, ut habetur, 4 *Physicorum* (t. c. 71). Relinquitur ergo quod nulla potentia finita potest aliquid creare, neque virtute propria, neque sicut alterius instrumentum. » — Hæc ille.

Eamdem rationem, scilicet quintam in numero istarum, ponit, 1. *Contra Gentiles,* cap. 43 : « Unumquodque agens, tanto virtuosius est in agendo, quanto potentiam magis remotam ab actu, in actum reducit; sicut majori virtute opus est ad calefaciendum aquam, quam aerem. Sed illud quod omnino non est, infinite distans est ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet virtutem factoris esse infinitam. Hæc autem ratio, etiam (δ) secundum eos qui ponunt æternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinæ virtutis. Confitentur enim Deum causam esse mundanæ substantiæ, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes, hoc modo Deum æternum sempiterni mundi causam exsistere, sicut pes ab æterno fuisset causa vestigii, si ab æterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta, secundum rationem prædictam, nihilominus sequitur Dei virtutem esse infinitam. Nam, sive ex tempore, secundum nos, sive ab æterno, secundum eos, res produxerit, nihil potest esse in re, quod ipse non produxerit (ε), cum sit universale essendi principium; et sic (ζ), nulla præsupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activæ accipere secundum proportionem potentiæ passivæ; nam quanto potentia passiva major præexsistit vel præintelligitur (α), tanto majori virtute activa in actum completur. Relinquitur ergo, cum virtus finita producat aliquem effectum, præsupposita potentia materiæ, quod Dei virtus, quæ nullam potentiam præsupponit, sit infinita. » — Hæc ille.

Item, lib. 2, cap. 21, arguit sic : « Cum omne agens agat secundum quod est actu, oportet modum actionis esse secundum modum actus illius rei; unde calidum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cujuscumque igitur actus determinatur ad genus vel ad speciem et accidens, ejus virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti, in quantum hujusmodi, ex eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile effectui (β) ejusdem generis vel speciei, nisi secundum rationem generis vel speciei (γ); nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est ab alio distinctum. Nihil ergo cujus esse finitum est, per actionem suam potest esse causa alterius, nisi quantum ad hoc quod habet genus aut speciem; non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum, præsupponit ad suam actionem hoc unde suum causatum individuatum subsistit. Non ergo creat; sed solum hoc est illius cujus esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra ostensum est. » — Hæc ille.

Et eamdem probationem tangit, 1 p., q. 45, art. 5, ad 1[um], ubi sic ait : « Perfecte participans aliquam naturam, facit simile, non quidem producendo illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolute, quia sic esset suiipsius causa; sed est causa quod natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in sua actione determinatam materiam (δ), per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat naturam humanam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolute, nisi in quantum esse causat in hoc; et sic oportet quod præintelligatur id per quod aliquid est hoc, actioni qua facit simile in substantia. » — Hæc ille.

Easdem rationes tangit, 4 *Sentent.*, dist. 5, q. 1, art. 3, q[la] 3. Verumtamen ibidem dat viam solvendi, si quis vellet oppositum sustinere cum Magistro, qui posuit quod creaturæ potuit communicari potentia creandi. Et similiter, 2 *Sentent.*, dist. 1,

(α) *agentibus.* — Om. Pr.
(β) *autem modus actionis.* — *actio omnis* Pr.
(γ) *indigetur.* — *indiget* Pr.
(δ) *etiam.* — Om. Pr.
(ε) *produxerit.* — *produxit* Pr.
(ζ) *sic.* — *si* Pr.

(α) *præintelligitur.* — *intelligitur* Pr.
(β) *effectui.* — *alteri* Pr.
(γ) *vel speciei.* — Om. Pr.
(δ) *materiam.* — *naturam* Pr.

q. 1, art. 3. Sed in operibus posterioribus, dixit pro conclusione ista, ubi materiam plenius digessit quam in *Scriptis*.

Sexta conclusio est quod, supposita æternitate primi motus, argui posset infinitas divinæ virtutis.

Istam conclusionem probat Aristoteles, 8 *Physicorum,* in illo capite : *Quod autem hoc* (α) *necesse est impartibile* (β). Et intendit talem demonstrationem, secundum expositionem sancti Doctoris, ibidem (lect. 21) : « Tria sunt in quolibet motu, quorum unum est illud quod movetur, aliud est ipsum movens, tertium vero tempus in quo fit motus. Oportet autem quod omnia illa sint finita, aut omnia infinita, aut quod quædam sint finita et quædam (γ) infinita, vel duo tantum, vel unum. Ponatur ergo primo, quod A sit movens, et B sit mobile, et tempus infinitum sit C; et ponatur quod aliqua pars ipsius A, quæ est D, moveat aliquam partem B, quæ sit E. His ergo positionibus factis, concludi potest quod D movet E in tempore non æquali ipsi C, in quo A movebat B, sed in tempore minori. Probatum est enim in 6 *Physicorum,* quod totum mobile in majori tempore pertransit aliquod signum, quam pars ejus. Cum ergo tempus quod est C, sit infinitum, relinquitur quod tempus per quod D movet E, non erit infinitum, sed finitum ; et sit illud tempus Z ; ut sicut A movet B in tempore C, ita D moveat E in tempore Z finito. Cum autem D sit pars ipsius A, subtrahendo ab A, et addendo ipsi D, totaliter ipsum A auferetur et consumetur, cum sit finitum ; omne enim finitum consumitur per subtractionem, si eadem quantitas semper sumatur. Et similiter consumetur ipsum B, si continue subtrahatur aliquid ab ipso, et apponatur ipsi E; quia B etiam ponebatur esse finitum. Sed quantumcumque auferatur a tempore quod est C, etiam secundum eamdem quantitatem auferendo, non consumetur totum C, quod ponitur esse infinitum. Ideo Philosophus ex hoc concludit quod totum A movet totum B in tempore aliquo finito, quod est pars ipsius C. Quod quidem sic sequitur ex præmissis : quia secundum proportionem qua additur ad mobile et ad motorem, additur etiam ad tempus motus; cum ergo subtrahendo a toto mobili et motore, et addendo ad partes ipsorum, quandoque consumatur totum mobile et totum movens, ita quod totum quod erat in toto addatur parti, sequitur quod proportionaliter addendo ad tempus, resultabit tempus finitum, in quo totum movens movebit totum mobile. Et sic oportet quod, si mobile est finitum, et movens finitum, quod tempus sit finitum. Sic ergo non est possibile quod a finito movente moveatur aliquid motu infinito, scilicet secundum tempus infinitum. Et sic patet quod non contingit finitum movens movere aliquid tempore infinito. » — Hæc est sententia Aristotelis, secundum sanctum Thomam.

(α) *hoc.* — Om. Pr.
(β) *impartibile.* — *imperfectibile* Pr.
(γ) *et quædam* — *aut* Pr.

Quomodo autem illa demonstratio procedat, ibidem declarat sanctus Doctor, dicens : « Tempus motus, inquit, potest dupliciter accipi, in motu locali præcipue : uno modo, secundum partes mobilis; alio modo, secundum partes magnitudinis super quam transit motus. Manifestum est igitur quod prius una pars mobilis transit aliquod signum magnitudinis, quam totum mobile. Similiter totum mobile prius transit unam partem magnitudinis, quam totam. Apparet autem manifeste, ex processu Aristotelis, quod hic loquitur de tempore motus, secundum quod tempus motus accipitur secundum partes mobilis, et non secundum quod accipitur secundum partes magnitudinis. Accipit enim in sua demonstratione, quod pars moventis moveat partem mobilis in minori tempore, quam totum moveat totum ; quod non erit verum, si accipiamus tempus motus secundum partes magnitudinis, quæ transeuntur motu. Eadem enim est proportio partis motoris ad partem mobilis, quæ est proportio totius motoris ad totum mobile. Unde æquali velocitate pars movebit partem, qua totum movet totum ; et sic in æquali tempore pertransibit pars mobilis aliquam magnitudinem mota a parte motoris, et totum mobile motum a toto motore. Vel forte in minori tempore movebitur totum, quam pars : quia potentia unita, major est quam divisa; et quanto major est (α) potentia motoris, velocior est motus, et tempus est minus. Oportet ergo quod hoc intelligatur secundum quod accipitur tempus motus secundum partes mobilis; quia una pars mobilis minori tempore pertransit aliquod signum, quam totum mobile. Et secundum hoc est impossibile quod tempore infinito moveatur, nisi mobile infinitum. Impossibile autem est quod mobile infinitum moveatur a motore finito; quia semper virtus moventis est major quam virtus mobilis. Unde necesse est quod mobile infinitum moveatur a motore infinito. Et sic, sicut impossibile sequitur ex hoc quod ponitur quod motor finitus moveat mobile finitum (β), motu qui sit infinitus secundum partes mobilis; ita, remoto hoc inconvenienti, oportet ulterius concludere, quod motus infinitus sit mobilis infiniti a motore infinito. »

« Sed contra hoc potest aliquis objicere, dicit sanctus Thomas, quod Aristoteles non probavit, in hoc libro octavo, motum primum esse infinitum secundum partes mobilis, sicut motus corporis infiniti dicitur infinitus ; quia totum universum corpo-

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *finitum.* — *infinitum* Pr.

reum finitum est, ut probatum fuit in 3 *Physicorum*, et probabitur in 1 *Cœli*. Unde non videtur esse demonstratio Aristotelis verificata ad propositum concludendum, scilicet ut primus motor, qui movet motum infinitum, sit infinitus. — Sed dicendum quod illud quod est causa prima motus infiniti, oportet quod sit per se causa infinitatis motus; quia semper causa quæ est per se, prior est ea quæ est per aliud. Virtus autem causæ per se, determinatur ad effectum per se, et non ad effectum per accidens; sic enim supra Aristoteles docuit comparare causas effectibus. Cum autem contingat motum esse infinitum dupliciter, scilicet secundum partes mobilis, et secundum partes longitudinis super quam transit motus; infinitum per se, est in motu ex partibus mobilis; per accidens autem, ex partibus longitudinis; quia quantitas motus, quæ attenditur secundum partes mobilis, competit ei secundum proprium subjectum, et ita inest ei per se; quantitas autem motus quæ accipitur secundum partes longitudinis, accipitur secundum reiterationem motus ipsius mobilis, prout scilicet totum mobile quod complevit motum (α) suum super unam partem longitudinis, iterato pertransit aliam. Illud ergo quod est prima causa infinitatis motus, habet virtutem super infinitatem motus, quæ est per se, ut scilicet possit movere mobile infinitum, si contingat; et ideo necesse est quod sit infinitum. Et quamvis primum mobile sit finitum, tamen habet quamdam similitudinem cum infinito, ut dictum est, 3 *Physicorum*. Ad hoc autem quod aliquid sit causa motus infiniti per reiterationem motus, quæ est per accidens, non oportet quod habeat virtutem infinitam, sed sufficit si habeat virtutem immobilem finitam; quia, semper manente (β) eadem virtute, poterit reiterare eumdem effectum; sicut sol habet virtutem finitam, et tamen posset movere inferiora elementa tempore infinito, si motus esset sempiternus, secundum positionem Aristotelis; non enim est prima causa infinitatis motus, sed secundum quod ab alio mota ad movendum tempore infinito, secundum positionem prædictam. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo duratio motus per infinitum tempus, arguit infinitatem motoris in vigore, et non solum in duratione.

Eamdem rationem tangit, 1 *Contra Gentiles*, cap. 43.

Septima conclusio est quod infinitas divinæ potentiæ concluditur ex activitate nostri intellectus.

Istam probat sanctus Thomas, *Contra Gentiles*, ubi supra (lib. 1, cap. 43) : « Intellectus noster, inquit, ad infinitum intelligendo extenditur. Cujus signum est quod, quantitate qualibet finita data, intellectus noster majorem excogitare potest. Frustra autem esset hæc ordinatio intellectus ad infinitum, nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse rerum maximam; et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus, non solum in esse, immo in (α) virtute. — Item : Effectus non potest extendi ultra suam causam; intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa; non igitur potest cogitare aliquid intellectus noster majus Deo. Si igitur omni infinito potest aliquid majus cogitare, relinquitur Deum finitum non esse. » — Hæc ille.

(α) *quod complevit motum*. — Om. Pr.
(β) *manente*. — *manifeste* Pr.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra istas conclusiones arguit Aureolus, dist. 43 (q. 1, art. 1), multipliciter. Et primo contra tertiam, quantum ad hoc quod ibidem dicitur, materiam esse causam limitationis et finitationis formæ.

Primo sic. Si enim materia fuerit causa istius limitationis, causabit eam secundum aliquem modum causalitatis et genus causandi. Sed manifestum est quod non causat eam per modum causæ efficientis : non enim materia aliquid efficit in forma; et iterum, agens, quod formam extrahit, est causa effectiva non solum formæ, sed limitationis suæ. Neque potest dici quod sit causa formalis; quia materia nullius est forma; et iterum, formæ non est forma. Neque potest dici quod sit causa finalis : forma enim est finis materiæ, et non econtra, ut patet, 2 *Physicorum* (t. c. 23). Neque potest dici quod causet limitationem istam secundum modum causandi materiæ; quia causalitas materiæ consistit in recipere, et non in dare; et per consequens, non dabit materia limitationem formæ, sed etiam potius recipiet limitatam. Ergo nihil est dictu quod materia limitet formam.

Secundo ad idem. Quandocumque aliquid habet æqualem amplitudinem et illimitationem cum alio, non dicitur illud limitare. Sed materia et forma sunt æqualis amplitudinis et illimitationis. Si enim considerentur secundum esse reale, nunquam forma est realiter illimitata; nec etiam materia; immo sunt ad invicem proportionata, et quodlibet est terminatum. Si vero accipiantur secundum esse intellectum, secundum quod isti videntur imaginari, sic non solum forma, ut est communis, est illimitata, et ampla, et prædicabilis de multis; immo etiam materia ut sic intellecta, cum sit de conceptu speciei;

(α) *in*. — Om. Pr.

individua enim non solum communicant in forma, immo in tota ratione specifica constituta ex materia et forma. Ergo non potest dici quod materia limitet aut finiat formam.

Tertio. Illud quod per nullam potentiam potest fieri illimitatum, immo semper remanet limitatum, non indiget aliquo extrinseco limitante : quoniam omne tale oportet esse limitatum ex natura sua; alioquin, si esset indifferens, posset per aliquam potentiam trahi ad illimitationem, cum non sit aliquid potentiale sine agente potente reducere ad actum. Sed manifestum est quod forma per nullam potentiam potest fieri illimitata : non enim potest Deus facere formam istius lapidis signati esse infinitam; ex quo patet quod ex se est finita. Ergo non indiget materia aut aliquo extrinseco, ad hoc quod limitetur : solum enim per hoc forma illimitata dicitur, quod potest intelligi ut communis et prædicabilis; et idem contingit de materia, in conceptu specifico; in re autem, quodlibet est per se limitatum, cum neutrum eorum sit per se universale.

Quarto. Si materia limitaret formam, sequitur quod forma fieret infinita, si esset abstracta a materia. Sed videmus quod accidentia abstracta ab omni substantia, in hostia consecrata, adhuc remanent limitata; et si Deus separaret a quantitate omnia accidentia, non fieret quantitas illa infinita, quæ remanet in Sacramento altaris; nec etiam illa albedo; quia impossibile est quod aliquid transeat de finitate ad infinitatem, aut e converso, manens realiter idem. Ergo poni non potest quod materia limitet formam.

Secundo loco arguit (ibid.), contra eamdem conclusionis probationem, in hoc quod dicit Deum esse ipsum esse subsistens, quasi *esse* dicat aliquam realitatem additam essentiæ in omnibus creaturis.

Primo. Quærendum enim est, inquit, quid intelligunt per hujusmodi *esse* : aut enim illud quod significat *est* secundo adjacens, cum dicitur, Deus est; aut illud quod significat *ens* prædicatum de omni re, prout omnis res est quædam entitas, et quoddam *esse*. Sed non potest dari primum : quia *esse* secundo adjacens, non est nisi affirmatio subjecti, et significat verum; ponere autem tale *esse* subsistere per modum separati cujusdam, et illud esse Deum, nihil est dictu; quia tunc sequitur quod Deus non esset nisi affirmatio quædam omnis rei, vel potius omnis res affirmata; quia, cum dicimus, Lapis est, illud *est* nihil addit ad lapidem, sed lapideitatem affirmat. Nec potest dici secundum : quia tale *esse* non est aliud quam quidditas cujuslibet rei; nisi forte dicatur quod Deus est omnes quidditates, per modum cujusdam (α) similitudinis eminentis, et formæ exemplaris; quod tamen isti non intellexerunt, cum dicant quod in omnibus aliis a Deo, *esse* contrahitur per essentiam, et limitatur quasi res alia ab essentia (α). In Deo autem *esse* non recipitur in aliquo (β), sed est purum et subsistens. Ergo nihil est dictu quod Deus sit tale *esse*.

(α) *cujusdam*. — *cujuslibet* Pr.

Secundo ad idem. Cum dicitur, Lapis est, et, Deus est, *esse* quod prædicatur de lapide, æque est idem cum lapide, quantum ad primum significatum, sicut illud quod prædicatur de Deo est idem cum Deo. Sed constat quod lapis est substantia, et quoddam subsistens. Ergo lapis est quoddam *esse* subsistens, non receptum in aliquo. Sequitur ergo quod sit infinitum, si ratio illa procedit. — Hæc ille.

§ 2. — Contra quintam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit (ibid., art. 3). Quia, licet, inquit, productio ex nihilo possit demonstrare infinitatem divinæ potentiæ; non tamen in virtute istius proportionis (γ), scilicet quod quæ est proportio nullius potentiæ (δ) passivæ ad potentiam passivam, talis est proportio activæ deducentis ad actum. Nulla enim est proportio inter sonum et colorem; nec tamen sequitur quod potentia attingens sonum, excedat illam quæ attingit colorem, absque proportione. Unde in ista deductione, aliquid ponitur in conclusione, quod non ponitur in præmissis. Ex hoc enim quod nullius potentiæ ad aliquam nulla est proportio, non sequitur aliud, nisi quod inter virtutem quæ agit ex aliqua potentia, et illam quæ agit ex nulla potentia (ε), nulla sit proportio. Et hoc utique verum est; quia sunt alterius rationis; sicut potentia visiva, et auditiva. Sed non propter hoc sequitur quod hæc improportionaliter excedat illam. Non enim quæcumque sunt improportionabilia, in infinitum se excedunt; quia diameter et costa sunt improportionabiles, nec tamen in infinitum excedunt se. Unde si recte deberet concludi, oporteret sic dici : nullius potentiæ ad aliquam, nulla est proportio, immo improportionabiliter se excedunt. Et tunc forte concluderetur quod virtus illa improportionabiliter excederet, quæ attingeret illud quod aliud improportionabiliter excedit. Sed tamen assumptum tunc verum non esset; quia nulla potentia non excedit (ζ) aliquam potentiam, cum nihil ens non excedat. Magis ergo potest concludi oppositum ex isto medio. Videmus enim quod, quanto res minus est in potentia, tanto facilius et a minori virtute reducitur ad actum; ergo, si sit in nulla potentia, videtur posse reduci a minima virtute. — Hæc ille.

(α) *essentia*. — *esse* Pr.
(β) *aliquo*. — *alio* Pr.
(γ) *proportionis*. — *propositionis* Pr.
(δ) *potentiæ*. — Om. Pr.
(ε) *et illam quæ agit ex nulla potentia*. — Om. Pr.
(ζ) a verbo *Sed tamen* usque ad *excedit*, om. Pr.

§ 3. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit (ibid., art. 2) multipliciter. Et primo ostendit quod sanctus Thomas non attingit, in illa expositione, ad mentem Philosophi.

Primo sic. Constat enim quod virtus finita, manens incorruptibilis, potest movere in infinitum, per reiterationem effectus similis (α), secundum quod isti dicunt. Sed manifestum est quod motus cœli, æternus et infinitus fit, per reiterationem quamdam et replicationem; cœlum enim et omnes ejus partes finitæ sunt, sed continue replicantur secundum circulationes, ut patet. Ergo ad hujusmodi motum æternum sufficiet virtus finita; et per consequens, motor primi mobilis non est virtutis infinitæ; nec repugnabit quod sit virtus corporea; cujus oppositum Philosophus intendit.

Secundo ad idem. Illa infinitas mobilis quæ exigit virtutem infiniti motoris, non est similitudinaria, eo modo quo circulus dicitur infinitus; sed est vera, eo modo quo magnitudo aliqua dicitur infinita, ex hoc quod habet partes alias et alias, numero infinitas, si talis esset possibilis dari. Sed constat quod cœlum non dicitur infinitum, proprie, secundo modo, sed tantum primo modo, similitudinarie, per reiterationem, ut patet, 3. *Physicorum* (t. c. 62). Ergo conclusisse de primo mobili quod habet (β) partes in infinitum sumptibiles per reiterationem, quod non possit moveri nisi a virtute infinita, pro eo quod major debet esse virtus moventis quam mobilis, et pro eo quod infinitum secundo modo exigit talem virtutem, est nihil conclusisse; immo, per æquivocationem fuisse deceptum, ut patet.

Tertio ad idem. Nulla infinitas temporis exigit virtutem infinitam, nisi illa quæ est per se, secundum istos; et ideo tempus finitum per reiterationem, non exigit (γ) illam, sed tantum illud quod est infinitum propter partem mobilis continue aliam et aliam, nullo modo reiteratam. Sed manifestum est quod ista infinitas non est in motu cœli; cum non habeat magnitudinem infinitam. Ergo non requiritur virtus infinita. Non igitur probat primum motorem incorporeum Philosophus per hujusmodi, si ita intellexit sicut isti sibi imponunt. — Hæc ille.

Secundo loco ostendit (dist. 42, q. 1, art. 1) quod ista conclusio et præcedens supponunt unum contra mentem Aristotelis, scilicet quod primum principium, vel Deus, moveat primum cœlum executive : contra mentem ejus et sui Commentatoris, qui volunt quod primum principium non moveat (δ) modo finis et formæ dirigentis, sicut posuit Avicenna; nec etiam moveat (α) executive, sicut isti imaginantur; sed potius medio modo, scilicet ut amatum, et ars eminens, in qua complacent immutabiliter omnes motores executivi cœlorum, quamvis primus modo perfectiori et magis universali, alii vero modo particulari et sub ipso. Et quod ista fuerit mens eorum, probat ex sex auctoritatibus et duabus demonstrationibus. — Prima auctoritas est Philosophi, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 36), dicentis quod primum principium movet ut appetibile, et desideratum, et amatum. Et Commentator, ibidem, com. 36, quod corpora cœlestia sunt animata, et quod intellectuali appetitu appetunt in hoc motu aliquod majus bonum ipsis. Et ex hoc sequitur, ut dicit arguens, quod corpora cœlestia non appetunt, nec intelligunt, in quantum corpora, sed in quantum forma absoluta, unita ipsis, appetit et intelligit ultimum finem; et ita illud bonum non movebit executive. — Secunda auctoritas est Philosophi, dicentis, eodem libro (t. c. 37), quod principium motus cœlestis, est imaginatio, per intellectum. Ubi dicit Commentator, comm. 37, expresse, quod primus motor movet ut desideratum et voluptuosum; sed imaginatio, per intellectum exsistentem in ipso cœlo, movet tamquam motor executivus. — Tertia auctoritas est Philosophi, ibidem, dicentis quod primus motor movet sicut amatum. Et Commentator, eodem commento, ponit quod primum cœlum movetur a primo motore, sicut amans movetur a suo amato; ex quo infert iste, quod, secundum mentem ejus, in cœlo est aliqua vis amativa, distincta a primo motore. — Quarta est. Nam Commentator, comm. 41, ponit in cœlo, ultra motorem primum qui movet modo finis, alium motorem conjunctum, quem vocat animam moventem executive. — Quinta est. Nam, comm. 44, dicit quod perfectio uniuscujusque motoris consistit in intelligendo primam causam; ubi expresse ponit, ultra motorem executivum, causam primam moventem per modum finis. — Sexta est. Nam, in tractatu *de Substantia orbis*, cap. 4, dicit sic : « Cum Aristoteles consideravit corpus cœleste esse æternum, et motum etiam (β); omne autem motum movetur per virtutem exsistentem in eo; invenit quod illa virtus erat anima, non admixta materiæ, abstracta et separata a corpore. Et invenit ipsam esse virtutem appetitivam. Et cum consideravit de virtutibus appetitivis cœlestibus, invenit eas moveri ad appetibile nobilius ipsis. Et declaratum fuit ei, quod causa continuationis motus non est a quo (γ) moventur, sed aliud appetibile. Et quia continuatio non provenit nisi ab illo appetibili (δ), tanquam a motore non moto, sequitur quod

(α) *per reiterationem effectus similis.* — Om. Pr.
(β) *habet.* — *habeat* Pr.
(γ) *exigit.* — *egit* Pr.
(δ) *non moveat.* — *movet* Pr.

(α) *moveat.* — *movet* Pr.
(β) *et motum etiam.* — Om. Pr.
(γ) *a quo.* — *ad quod* Pr.
(δ) *provenit nisi ab illo appetibili.* — *pervenit nisi ad illud appetibile* Pr.

illud non est corpus, nec potentia in corpore. Declaratum est autem, in libro *de Anima*, quod omne tale est intelligentia abstracta. Corpus ergo cœleste intelligit hanc intelligentiam; intelligere enim transmittit ipsum ad illud appetibile. » — Hæc Commentator. — Unde patet sua expressa intentio de duplici motore : uno quidem nobilissimo, qui movet ut appetibile et finis; et alio conjuncto, quem vocat animam moventem executive.

Idem etiam dicit apparere ex eorum demonstrationibus et rationibus. — Prima est. Quia Commentator, 2. *Cœli*, comm. 3, loquens de intelligentia movente orbem, ponit quod illa unitur corpori cœlesti ut forma naturalis; et ex illa et corpore cœlesti constituitur tertium ens naturale, quod vocatur cœleste animal. Sed manifestum est quod talis compositio repugnat primo principio. Ergo dici non potest quod fuerit mens ejus, primum principium movere cœlum executive. — Secunda est. Quia Philosophus dicit, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 36, 37), quod primum principium nullo modo moveat ut appetens, vel ut amans, sed tantum ut appetibile et amatum. Et assumit pro ratione : quia nihil movet ut omnino non motum, nisi quod movet per modum finis et amati; finis enim movet agentem et motorem executorem; primum autem principium nullo modo movetur in aliquo genere motionis, quia non esset primum; ergo (α) non movet nisi ratione finis. Quare (β), si attribuatur sibi executio motus, ratio Philosophi erit nulla, per quam concludit quod moveat in ratione amati tantum, ut motor non motus. — Et si dicatur quod movet amando se, et ita movetur a sua voluntate; — non valet. Tum quia Philosophus nunquam dixit ibi, quod moveat sicut amans et desiderans; sed solum dicit quod movet ut appetibile et amatum. Tum quia impossibile est quod primum principium moveatur a sua voluntate; nullo modo enim movetur, nec secundum rem, nec secundum rationem, nec a se, nec ab alio; quia ratio moti a fine, est ratio imperfectionem importans. — Hæc ille.

§ 4. — Contra ultimam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra ultimam conclusionem arguit sic (dist. 43, q. 1, art. 3). Constat enim quod intellectus potest fingere multa, quæ sunt impossibilia esse; voluntas etiam potest esse impossibilium, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 5). Unde non apparet quod rationes illæ concludant. — Hæc ille.

(α) *ergo.* — *quia* Pr.
(β) *Quare.* — *quia* Pr.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista respondetur. Et primo, ad ea quæ contra tertiam conclusionem, primo loco inducta sunt.

Ad primum quidem, dicitur quod materia non causat limitationem formæ, nisi per modum causæ materialis. — Et cum dicitur quod causalitas materiæ consistit in recipere, etc.; — dico quod, licet materia nihil det formæ, sed eam (α) recipiat, tamen forma, eo ipso quod recipitur in materia, non habet omnem modum perfectionis sibi possibilem secundum rationem suæ speciei; sed limitatur ad capacitatem susceptibilis. Et ita etiam dico de quolibet alio subjecto alicujus formæ vel actus. Unde sanctus Doctor, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q[la] 2, dicit quod « limitatur aliquid ex capacitate recipientis; unde illud quod non habet esse receptum in aliquo, sed subsistens, non habet esse limitatum, sed infinitum, sicut Deus. Si autem esset aliqua forma simplex subsistens, quæ non esset suum esse, haberet quidem finitatem quantum ad esse quod esset particulatum ad formam illam; sed illa forma non esset limitata, quia non esset in aliquo recepta; sicut si intelligatur calor per se exsistens. Et secundum hoc, etiam formæ universales intellectæ, habent infinitatem. Sed si forma talis sit in aliquo recepta (β), de necessitate limitata est quantum ad esse debitum illi formæ, et (γ) non solum quantum ad esse simpliciter; quia non solum non habet plenitudinem essendi simpliciter, sed nec totum esse quod naturæ illius est possibile fore (δ). Sed possibile est quod non sit limitata quantum ad rationem illius formæ, ut scilicet habeat illam formam secundum omnem modum completionis illius, ut nihil desit de pertinentibus ad perfectionem formæ illius; et hoc erit, si ex parte recipientis non sit defectus, vel ex parte agentis ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod materiam limitare formam, non est materiam aliquid dare formæ, sed potius eam recipere proportionaliter suæ capacitati, et non secundum totum esse debitum naturæ illius formæ. Unde tale limitare non dicit actionem, nec proprie causalitatem, sed modum causalitatis subjectivæ vel materialis. — Eamdem autem sententiam ponit, *de Veritate*, q. 29, art. 3; et 3 p., q. 7, art. 11.

Ad secundum, negatur minor. Dico enim quod forma, secundum esse reale, est majoris amplitudinis quam materia; quia forma quandoque posset habere perfectius esse, si esset extra materiam,

(α) *eam.* — *etiam* Pr.
(β) *recepta.* — Om. Pr.
(γ) *et.* — Om. Pr.
(δ) *fore.* — Om. Pr.

quam cum est in tali materia. Et ideo probatio quam iste adducit, non est ad propositum. Licet enim forma non sit illimitata quoad esse, sed limitata quamdiu est in materia; tamen quod forma habeat tam imperfectum esse, et non totum illud quod est sibi debitum, hoc est ex defectu materiæ, quæ non potest illud sustinere. — Nec valet illud quod dicit de proportione. Verum enim est quod forma proportionatur materiæ suæ, sic quod esse ejus non excedit esse subjecti; non tamen sic proportionatur, quin posset habere nobilius esse sine tali materia, quam habeat in ea.

Ad tertium, negatur minor. Dico enim quod aliquæ formæ possent fieri illimitatæ, non quidem quoad essentiam suam, nec quoad esse simpliciter; sed tamen aliqua albedo posset fieri illimitata quoad rationem albedinis, et quoad esse debitum suæ naturæ : puta, si Deus crearet albedinem subsistentem extra omne subjectum, scilicet extra substantiam et quantitatem, quod utique Deus posset facere, secundum sanctum Thomam, 7. *Quodlibeto*, q. 4, art. 3, ubi sic ait : « In albedine, inquit, et in qualibet alia corporali qualitate, est duo considerare, scilicet : ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est hæc albedo sensibilis, ab alia albedine distincta. Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset, sicut hæc albedo, sensibilis; sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas posuit Plato. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata esset sine quantitate, fieri non posset, quamvis quantitas individuata possit esse sine substantia; quia quantitas non solum individuatur ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas potentiam habens, etc. » Et nota ibi multa de hoc, et quomodo Deus posset talem albedinem ponere in angelo, et quomodo esset qualitas spiritualis. Ex quibus, et ex dictis ad primum, patet quomodo albedo posset esse infinita, et quomodo non. Nec est simile de forma lapidis, aut alia forma substantiali, cujus esse est indivisibile; et ideo, si separaretur a materia, non esset infinita; similiter de anima. — Illud autem quod dicit iste, quod scilicet forma non aliter dicitur illimitata, nisi quia potest intelligi ut communis, falsum est.

Ad quartum dicendum sicut ad tertium. Nullum enim accidens est ibi sine subjecto, excepta quantitate; ut probat sanctus Doctor, 3 p., q. 77, art. 2; et, 4. *Sentent.*, dist. 12, q. 1, art. 1; et 4. *Contra Gentiles*, cap. 63. — Cum autem arguit de quantitate, quæ est separata ab omni subjecto; — dico quod illa non est infinita secundum esse suæ naturæ debitum; quia divina virtute manutenetur in esse quod habebat in substantia panis, ut ponit sanctus Thomas, 3 p., q. 77, art. 1, ad 3um et 4um. Posset tamen dari sibi esse totum competens naturæ suæ speciei, divina virtute, sicut et aliis accidentibus; et tunc esset infinita, non quidem secundum quantitatem numeralem vel dimensivam, ita quod careret terminis in actu, et esset infinita privative; sed esset infinita negative, quantum ad rationem quantitatis continuæ lineæ pedalis; quia nihil pertinens ad perfectionem illius speciei, sibi deesset; et similiter, quantum ad esse debitum suæ speciei; non tamen esset extensior quam modo sit quantitas pedalis in baculo. — Et cum dicit quod impossibile est quod aliquid transeat de finito ad infinitum, etc.; — verum est, loquendo de infinito quantum ad esse simpliciter, vel de infinito privative; aliter negatur.

Ad ea quæ secundo loco inducit contra eamdem conclusionem, alias dictum est latius (dist. 8).

Ad primum dico quod, cum dicimus Deum esse ipsum esse subsistens, per ly *esse* intelligimus *esse* quod est actus essentiæ, non autem *esse* quod (α) significat essentiam decem generum, nec *esse* quod significat compositionem aut affirmationem intellectus, vel veritatem propositionis, quod quidem *esse* est in anima, non in re. Et istam distinctionem ponit sanctus Doctor, 3. *Sentent.*, dist. 6, q. 2, art. 2; et, 1. *Sentent.*, dist. 33, q. 1, art. 1, ad 1um. Sciendum tamen quod arguens, false intelligit sanctum Doctorem in hoc passu. Cum enim dicit sanctus Thomas, quod Deus est ipsum esse subsistens, non intelligit quod sit quid separatum, eo modo quo universale est separatum a singularibus, secundum phantasiam Platonicorum, sed eo modo quo forma separatur a materia et omni susceptivo. Et ideo, cum iste infert quod divinum *esse* sit *esse* omnis rei, vel affirmatio, aut quidditas omnis (β) rei, decipitur, non distinguens de duplici abstractione, aut separatione.

Ad secundum dico quod, cum dicitur, Lapis est, ly *esse* potest designare actum essendi lapidis; et tunc falsum est quod æque sit idem lapidi, sicut esse quo Deus est; quod significatur, cum dicitur, Deus est. Secundo, potest designare veritatem propositionis formatæ de lapide; et sic falsum est quod illud *esse* sit Deus, vel lapis. Tertio, potest designare essentiam lapidis; et tunc negatur quod illud *esse* subsistat; nam essentia lapidis non proprie subsistit, sed ejus suppositum, ut patet 1 p., q. 29, art. 1 et 2. Et ideo argumentum non valet.

§ 2. — Ad argumentum contra quintam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad ea quæ contra quintam conclusionem inducuntur, dicendum quod

(α) *non autem esse quod.* — *in quantum esse et non esse* Pr.

(β) *omnis.* — *omni* Pr.

deductio quam facit sanctus Thomas, bona est, et divinæ potentiæ insolubiliter infinitatem probat. Cum autem arguens illam probationem calumniatur, dico quod deficit in tribus. — Primo quidem, quia exemplum, vel instantia quam facit, nulla est. Nos enim loquimur de potentia activa, comparando duas potentias activas ad invicem, quarum scilicet una non potest agere nisi supposita potentia passiva, alia vero nihil supponit. Iste autem, in exemplo de visu et auditu, quæ attingunt colorem et sonum, arguit de potentiis passivis, scilicet sensitivis. Ideo instantia est satis proterva. — Secundo, quia falsum est quod color et sonus omnino improportionaliter distent, aut se excedant; cum sint species ejusdem generis. Sciendum enim quod aliqua distare proportionaliter, potest dupliciter intelligi; et consequenter, aliqua improportionaliter (α) distare, dupliciter dicetur. Primo quidem modo, aliqua proportionaliter distant, quæ habent determinatam habitudinem et certam secundum suas quantitates ad invicem, ita quod quantitas unius exceditur a quantitate alterius in consimili excessu quo unus numerus alium excedit; secundum quod, duplum, triplum, quadruplum, sunt species proportionis. Alio modo, quia, licet non se taliter excedant qualiter numerus excedit numerum, tamen inter quantitates eorum est aliqua, quæcumque fuerit, realis habitudo; utpote quod unum se habet ad aliud ut actus ad potentiam, vel ut perfectius eo, vel ut oppositum, vel ut effectus ad causam, vel hujusmodi. Et talis proportio secundo modo dicta, est inter quæcumque duo entia universi : quia, datis quibuscumque rebus, vel una est ab alia, vel ambo ab aliquo tertio; et consequenter erit ibi vel æqualitas, vel distantia proportionalis. Quæ ergo distant improportionaliter per oppositum ad primum modum, non oportet quod infinite distent : nam aliqua duo finita, illo modo improportionaliter distant, sicut dicit arguens de costa quadrati et ejus diametro; cum tamen numquam inter duo finita, sit distantia infinita, ut ponit sanctus Thomas, 3. *Contra Gentiles*, cap. 57. Illa vero quæ distant improportionaliter primo modo et secundo modo, infinite distant. Talia enim non possunt esse nisi ens et purum non ens. Nam talia improportionabilius distant, quam Deus et creatura; sicut ponit sanctus Doctor, *de Potentia Dei*, q. 3, art. 4, ut allegavi in probatione quintæ conclusionis. Deus enim et creatura, licet distent improportionaliter per oppositum ad primum modum, non tamen improportionaliter per oppositum ad secundum; immo, inter Deum et creaturam est proportio secundo modo dicta, ut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 12, art. 1, ad 4um; et 4. *Sentent.*, dist. 49, q. 2, art. 1; et *de Veritate*, q. 8, art. 1, ad 6um, ubi dicit : « Proportio, proprie loquendo, nihil aliud est quam habitudo quantitatis ad quantitatem; sicut cum una est æqualis alteri, vel tripla. Et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cujuslibet rei ad alteram rem proportio nominetur; sicut materia dicitur esse proportionata formæ, in quantum se habet ad formam ut materia ejus, non considerata aliqua habitudine quantitatis; et similiter intellectus creatus, est proportionatus ad videndum divinam essentiam, in quantum se habet ad eam, quodammodo, ut ad intelligibilem formam. » — Hæc ille. — Si ergo Dei ad creaturam est qualiscumque proportio, quæ tamen infinite distant; multo plus distabunt in infinitum aliqua potentia et nulla potentia, inter quæ nullo modo est habitudo aliqua realis. Ex quo patet quod instantia de colore et sono, ad propositum nulla est. — Tertio deficit arguens, in hoc quod dicit quod quanto res minus est in potentia, tanto facilius et a minori virtute reducatur ad actum. Patet enim quod difficilius esset facere statuam ex aqua, quam ex cupro vel ligno; et tamen statua dicitur esse in potentia in cupro, non autem in aqua; quia, secundum Philosophum, 9. *Metaphysicæ* (t. c. 12), et recitatur a sancto Doctore, 1. *Sentent.*, dist. 42, q. 2, art. 3, et *de Potentia Dei*, q. 1, art. 4 : Hoc solum dicimus esse in potentia in aliquo, quod potest educi uno motore de illo. Unde arguens videtur fuisse deceptus, credendo quod illud sit magis in potentia, quod est in potentia remotiori : utpote quod statua magis sit in potentia in aqua, quam in cupro; et vitulus, magis in trunco, quam in menstruo vaccæ. Quod patet. Nam illud dicit esse magis in potentia, quod difficilius est educibile, et majorem virtutem requirit activam; illud autem quod minus est in potentia, facilius et a minori virtute. Ubi patet deceptio. Licet enim difficilius sit ex aqua immediate producere vitulum, hoc non est ideo quia in aqua vitulus magis est in potentia; sed quia potentia materiæ magis est ab actu formæ vituli elongata, cum est sub forma aquæ, quam dum est sub forma menstrui. Cum igitur illud quod nullo modo est in potentia, nec propinqua, nec remota, sit ab actu remotissimum, major virtus in infinitum requiritur ad producendum aliquid de nihilo, et ex nulla potentia, quam ad producendum vitulum de trunco.

§ 3. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra sextam conclusionem primo inducta, dicitur. Et

Ad primum quidem, dico quod major est falsa per accidens; nec illam ponit sanctus Thomas ita crude, sed addit aliquid. Dicit enim quod virtus finita, manens incorruptibilis, potest esse causa motus infiniti; non tamen prima, sed tanquam ab

(α) *improportionaliter.* — *proportionaliter* Pr.

alio mota. Et ideo, ex illa maxima non potest concludi quod ad motum cœli infinitum per accidens, sufficiat motor finitæ virtutis; sed potius, quod ad hoc oportet ponere aliquem motorem, qui sit causa prima primi motus et ejus infinitatis; et consequenter quod sit per se causa infinitatis quæ per se est in motu, non solum illius quæ ibi est per accidens; ac per hoc, quod sit infinitæ virtutis. Illa autem infinita virtus poterit perpetuo movere aliquam potentiam finitam incorruptibilem, quæ sic ab illa prima virtute infinita mota, poterit perpetuare motum infinitum per accidens.

Ad secundum dico quod arguens potius deceptus fuit ex non intellectu argumenti, quam sanctus Doctor per æquivocationem. Non enim sanctus Thomas solum ostendit quod infinitum mobile exigit infinitam virtutem in movente; sed etiam quod motus infinitus per reiterationem circulationum, posito quod mobile sit finitum, exigit infinitum vigorem in movente, quod est prima et per se causa qualiscumque infinitatis motus primi; ut patet in demonstrationis explanatione.

Ad tertium negatur major. Dico enim quod sanctus Thomas hoc non ponit ita crude, scilicet quod nulla infinitas motus, etc. Sed intelligit quod infinitas motus vel temporis, quæ est per accidens, non exigit in motore proximo virtutem infinitam; sed in motore primo eam exigit; quia ille non potest esse prima et per se causa infinitatis per accidens; quia effectus per accidens, non reducitur directe ad causam per se directe et determinate, sed effectus per se; et ideo, si primus motor est prima et per se causa infinitatis motus vel temporis, utique ipse erit prima et per se causa infinitatis quæ est in motu vel tempore per se; et hoc, vel causa in actu, aut in potentia. Et iste sensus patet ex verbis ejus supradictis.

Ad argumenta secundo inducta, dicitur quod solum concludunt quod de mente Aristotelis fuit cœlum moveri a duobus motoribus, scilicet a primo motore, et ab alio proximo. Et hoc concedit sanctus Thomas, 12. *Metaphysicæ*, exponendo Aristotelem (t. c. 36). Unde, in illo capitulo : *Movet autem sicut appetibile*, etc., dicit sic (lect. 7) : « Dicitur autem primum movens movere sicut appetibile, quia motus cœli est propter ipsum, sicut propter finem, causatus ab aliquo movente proximo, quod movet propter primum movens immobile (α), ut assimilet se ei in causando, et educat in actum illud quod est in virtute in primo motore. Non enim est motus cœli propter generationem et corruptionem inferiorum, sicut propter finem; cum finis sit nobilior eo quod est ad finem. » — Hæc sunt verba sancti Doctoris. — Ex quibus patet quod dixi. Sed ex illis non habetur quin primus motor moveat cœlum motu locali, et non solum moveat appetitum animæ cœlestis. Nam Aristoteles, in illo capitulo, expresse ponit quod primus motor movet localiter primum mobile. Dicit enim sic (t. c. 38) : *Quoniam autem est quidem movens, ipsum immobile ens, actu ens, hoc non contingit aliter se habere nullatenus. Latio enim prima mutationum; hujusmodi autem, quæ est circulatio : hanc autem movet.* — Hæc ille. — Et non solum ponit hoc, immo quod substantia cœli, et omnia entia naturalia, dependent ex illo primo motore. Ait enim post illa verba : *Ex tali igitur principio dependet cœlum et natura.*

Eadem etiam est sententia Averrois. Unde, in 10. *Metaphysicæ,* comm. 7, ponit hæc verba : « Omne quod est principium esse, est principium numeri; et quod est principium numeri, est principium essendi. Idem enim contingit ex hoc in omnibus generibus. Et cum hoc ita sit, sicut apparet per inductionem, manifestum est quod unum in quolibet genere, est aliqua natura simpliciter; quæ, quia est principium esse illorum ejusdem generis, est principium numeri eorum (α). Et intendit quod, cum huic (β) insertum fuerit quod declaratum est in *Physicis,* scilicet hoc esse, primum motorem æternum et absolutum ab omni materia; et declaravit post, quod hoc non solummodo est principium tanquam motor, sed tanquam forma et finis; declarabitur quod illud est unum de quo fuit declaratum hoc, quod est principium substantiæ, sicut est declaratum quod est actus ultimus, cui non admiscetur potentia omnino. » — Hæc ille. — Item, 12. *Metaphysicæ*, comm. 36, dicit sic : « Dictum est, 8. *Physicorum,* quod movens cœlestia corpora, in nulla exsistit materia; et quod est forma abstracta. Quapropter, movens hoc, est intellectus; quia agit motum, et est motus finis. Hæc autem differunt a nobis, scilicet illud quod movet nos in loco secundum quod est agens, et quod movet nos secundum quod est finis. Et habet duplex esse, scilicet in anima, et extra animam. Quod autem est in anima, est agens motum; secundum vero quod est extra animam, est movens secundum finem. Verbi gratia : quoniam balneum duplicem habet formam, in anima, et extra animam; et propter illam formam quæ est in anima, desideramus illam formam quæ est extra animam; igitur forma balnei, in quantum est in anima, est agens desiderium et motum; secundum autem quod est extra animam, est finis motus, non agens. Si igitur forma balnei non esset in materia, tunc moveret secundum agens et secundum finem, sine aliqua motione contingente. Et sic est intelligendum de moventibus corpora cœlestia. Secundum igitur quod ista intellecta sunt formæ eorum, sunt moventia secundum agens; secundum autem quod sunt eorum fines, moventur ab illis secundum desi-

(α) a verbo *quod movet* usque ad *immobile,* om. Pr.

(α) *eorum.* — *earum* Pr.
(β) *huic.* — *hinc* Pr.

derium. » — Hæc ille. — Et comm. 37, idem ponit, ostendens quomodo ille primus motor (α) est forma substantialis, simplex, immaterialis. Et ideo intelligitur a cœlo, non per speciem impressam suo intellectui; sed illemet est forma intellectus cœli, et diligitur a cœlo propter se. Principia autem aliorum motuum, præter motum diuturnum, dilecta sunt propter aliud. Unde videtur ponere in quolibet cœlo unam intelligentiam separatam, et cum hoc animam, quæ est forma orbis. — Et, ibidem, ponit quomodo Deus, mediante primo cœlo, movet alios, et, mediantibus cœlis, movet inferiora; concludens quod Deus videtur habere curam circa omnia entia, quantum ad speciem. — Et, comm. 38, dicit quod « intelligentiæ abstractæ debent esse principium eorum quorum sunt principia, duobus modis, secundum quod sunt moventes, et secundum quod sunt finis ». — Hæc ille. — Commento etiam 41, dicit sic : « Quia primus motor habet potentiam infinitam; movet enim in tempore infinito. Et necesse est ut habens potentiam infinitam non sit corpus; impossibile enim est (β) ut sit corpus, aut potentia in corpore. » In fine etiam, dicit quod ille motor cœli est causa permanentiæ cœli. — Et, 6. *Metaphysicæ*, comm. 2, dicit quod corpora cœlestia sunt causa istorum sensibilium, et substantia abstracta est causa corporum cœlestium. — Item, 2. *Metaphysicæ*, comm. 4, ponit hæc verba : « Oportet ut maxime verum, sit illud quod est causa veritatis in quolibet genere entium, et magis digna in esse et in veritate, quam illa quorum est causa in illo genere. Manifestum est quod, si est hic prima causa omnium entium, ut declaratum est in scientia naturalium, quod illa causa est magis digna, et in esse, et in veritate, quam omnia entia; omnia enim entia non acquirunt esse et veritatem, nisi ab ista causa. Est igitur tantum ens et unum per se, et verum per se; et omnia, entia et vera per esse et veritatem ejus. » — Hæc ille.

Patet igitur, ex dictis, Averroim et Aristotelem non illam mentem habuisse, quam imponit eis arguens; qui tria falsa eis imponit. — Primum est quod Deus, seu primum principium, nullo modo agat motum circularem cœli; sed tantum causet desiderium ad movendum, in intellectu conjuncto corpori cœlesti, seu animæ cœlesti. Et hoc imponit eis, dist. 42, q. 1. — Secundum est quod imponit eis, scilicet quod Philosophus et Commentator non posuerunt primum motorem infinitum in virtute, sed solum entitative, et valore, et multitudine perfectionum. Hoc imponit eis, dist. 43 et 44. — Tertium est quod Deus non est causa effectiva substantiæ cœli, aut dispositionum ejus. Hoc imponit eis, dist. 3.

Quod autem false imponat istud ultimum, specialiter patet. Nam, in tractatu *de Substantia orbis* (cap. 2), sic dicit Commentator : « Agentium quoddam est prius acto, duratione et tempore; et sic est Deus, omni eo quod fit in sphæra mundi, respectu istius agentis. Quoddam autem est prius naturaliter, sed non tempore; sicut est orbis, et orbem agens, et faciens ipsum in dispositionibus necessariis. Et cum hoc ignoraverint quiddam, dixerunt Aristotelem non dicere causam agentem cœlum, sed causam moventem tantum. Et hoc est valde absurdum. Non enim dubium quin agens ipsum, sit movens ipsum; quod enim movet ipsum motu proprio, largitur ei primo dispositiones per quas acquirit motum. » — Hæc ille.

Sed ad hoc dicit Aureolus, dist. 3, quod non loquitur Commentator de agere effective, sed de agere determinative, in quantum Deus, vel intelligentia, est ratio quod cœlum sit in dispositionibus suis; nunquam autem dicit quod largiatur sibi entitatem, nec quod efficiat esse ejus. — Sed patet quod ista excusatio, immo potius accusatio, nulla est. Tum quia Commentator loquitur ibi de agere, quo agitur id quod fit, ut patet : quia exemplificat de illis quæ fiunt infra sphæram generabilium; tale autem agere, est dare esse. Tum quia, 2. *Metaphysicæ*, comm. 4, ponit quod omnia sunt entia per esse primæ causæ, ita quod est eis causa essendi, ut dictum fuit.

Patet igitur, illa argumenta quæ contra sextam conclusionem ultimo inducta sunt, ex falso intellectu Commentatoris et Aristotelis processisse.

§ 4. — Ad argumentum contra ultimam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad ea vero quæ contra septimam conclusionem inducta sunt, dicitur quod licet intellectus possit intelligere multa quæ non sunt, et voluntas velle impossibilia, tamen objectum intellectus non potest excedere, in ambitu suæ communitatis, virtutem causæ instituentis intellectum, quantum ad eminentem continentiam, ita quod ens intelligibile, sine implicatione contradictionis, contineat aliquid majus Deo. Sic autem esset, si Deus esset finitus : quia, omni finito, intellectus noster potest concipere majus, sine implicatione contradictionis; et consequenter intelligeret aliquid, in quo salvaretur ratio sui objecti, majus Deo; quod non est possibile. Et sic patet quod hoc quod intellectus noster possit infinita concipere successive, quorum secundum erit majus primo, signum est quod causa intellectum instituens, est infinita. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 7, art. 2, ad 2um, dicit quod « hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinitum, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materia; sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum; vel ad minus potentia intellectiva, non est actus alicujus organi, in anima intellectiva corpori conjuncta ». — Hæc ille. — Et sic ulterius

(α) *motor.* — *motus* Pr.
(β) *enim est.* — Om. Pr.

suppleatur quod Deus, qui est causa intellectus, est multo plus separatus, ac consequenter infinitus.

Et hæc de primo articulo dicta, sufficiant.

ARTICULUS II.

AN SIT DARE MAXIMAM MAGNITUDINEM, AUT PERFECTIONEM, AUT CREATURAM, QUAM DEUS POSSIT PRODUCERE

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod Deus non potest facere aliquid simpliciter infinitum, sed bene secundum quid.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 7, art. 2, ubi sic dicit : « Præter Deum, non potest esse aliquid simpliciter infinitum. Si enim loquamur de infinito secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne exsistens in actu, habet aliquam formam ; et sic materia ejus est terminata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub una forma substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter, potest dici infinitum secundum quid : utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentia ad infinitas figuras. Si autem loquamur de infinito secundum quod competit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materia, simpliciter sunt finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materia, sed per se subsistentes, ut de angelis quidam opinantur, erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum formæ non terminantur nec contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata, etsi sit subsistens, tamen habet esse, et non est suum esse; ideo necesse est quod ipsum esse ejus sit receptum, et contractum ad determinatam naturam (α). Unde non potest esse infinitum simpliciter. » — Hæc ille.

Et ibidem, ad 1[um], tangit aliud medium, dicens : « Hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus : quia esse subsistens, non est esse creatum ; unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut igitur Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul); ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter. » — Hæc ille.

Secunda conclusio est quod Deus potest facere aliquam formam infinitam in aliqua specie et secundum rationem suæ speciei, tam substantialem, quam etiam accidentalem.

Istam conclusionem probat ipsemet, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, q[la] 2, ut recitatum est in articulo præcedenti, in responsione ad primum contra tertiam conclusionem.

Hoc etiam patet ex probatione præcedentis conclusionis, ubi probavit quod, si angeli sunt formæ sine materia, quod sunt infiniti secundum quid, scilicet quantum ad rationem suæ speciei. — Quod autem sint incorporei et formæ subsistentes, ostendit, 1 p., q. 50, art. 1 et 2, ubi, ad quartum solvendo, ponit totam istam conclusionem. Dicit enim sic : « Omnis creatura, est finita simpliciter, in quantum esse ejus non est abstractum subsistens, sed limitatum ad naturam aliquam cui advenit. Sed nihil prohibet creaturam aliquam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in qua recipitur. Substantiæ autem immateriales creatæ, sunt finitæ secundum suum esse ; sed sunt infinitæ secundum quod eorum formæ non sunt receptæ in alio : sicut si diceremus albedinem separatam exsistentem, esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subjectum ; esse tamen ejus esset finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in libro *de Causis*, quod intelligentia est finita (α) superius, in quantum scilicet recipit esse a suo superiori ; sed (β) est infinita inferius, in quantum non (γ) recipitur in aliqua materia. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo formæ aliquæ substantiales, sunt infinitæ. Et similiter, de formis accidentalibus, quomodo Deus posset aliquam albedinem producere, quæ secundum rationem albedinis esset infinita : puta, si produceret albedinem separatam ab omni receptivo, illa, inquam, esset infinita in ratione albedinis, et secundum esse albedinis, si Deus daret sibi totum esse quod suæ naturæ debitum est. Tali enim albedine non posset esse alicujus albedo intensior, nec perfectior, in esse albedinis; et illa æquipolleret (δ) infinitis albedinibus exsistentibus in subjecto; et esset sicut idea separata; nec posset multiplicari secundum numerum, ut dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 50, art. 4 : « Impossibile, inquit, est dicere quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates. » — Talis tamen albedo separata, non esset eadem (ε) cum albedinibus exsistentibus in subjecto, secundum quod ipse

(α) *naturam*. — *materiam* Pr.

(α) *finita*. — *infinita* Pr.
(β) *non*. — Ad. Pr.
(γ) *non*. — Om. Pr.
(δ) *æquipolleret*. — *æquipollet* Pr.
(ε) *Talis tamen albedo separata non esset eadem*. — Om. Pr.

dicit, q. 7, art. 1, ad 3um : « Si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, discerneretur ab omni albedine exsistente in subjecto. » — Hæc ille.

Utrum tamen esset individuata, videtur dicere sanctus Thomas quod non, 7. *Quodlibeto*, q. 4, art. 3, ut recitatum est prius, et nunc totaliter et complete verba ejus, pro tota secunda parte conclusionis, ubi sic ait : « Divinæ potentiæ, ratione suæ immensitatis, attribuendum est quidquid in defectum non sonat. Tamen aliqua sunt, quæ natura creata non patitur ut fiant, propter aliquam repugnantiam quam important ratione contradictionis implicitæ; et de talibus consuevit dici a quibusdam, quod Deus potest ea facere, quamvis fieri non possent. Ut ergo videamus utrum fieri possit a Deo, quod albedo sit sine quantitate, sciendum est quod in albedine, et in qualibet alia corporali qualitate, est duo considerare, scilicet : ipsam naturam albedinis, per quam speciem sortitur; et individuationem ejus, secundum quod est hæc albedo sensibilis, ab alia albedine sensibili distincta. Posset ergo fieri, divino miraculo, ut natura albedinis subsisteret absque omni quantitate; tamen illa albedo non esset, sicut hæc albedo, sensibilis; sed esset quædam forma intelligibilis, ad modum formarum separatarum quas posuit Plato. Sed quod hæc albedo sensibilis individuata (α) esset sine quantitate, fieri non posset; quamvis fieri posset quod quantitas individuata (β) esset sine substantia; quia quantitas non individuatur solum ex subjecto, sicut alia accidentia, sed etiam ex situ, qui est de ratione quantitatis dimensivæ, quæ est quantitas positionem habens. Et ideo possibile est imaginari duas lineas separatas ejusdem speciei, numero diversas, secundum diversum situm; alias linea non esset divisibilis ex ipsa ratione sui generis; non enim dividitur linea nisi in lineas. Plures autem albedines sine subjecto imaginari, est impossibile. Et sic patet quod albedo non individuatur nisi ex subjecto; et propter hoc, non posset esse individua, nisi esset in aliquo subjecto, ad minus in quantitate. Sed quantitas habet suum terminum, et individuationem, etiam absque subjecto. Et ideo per miraculum posset esse hæc quantitas sensibilis absque subjecto, sicut patet in Sacramento corporis Christi. » — Hæc ille.

Ex quibus patent prædicta, scilicet quod talis forma esset non individuata, sed natura subsistens. Et quod esset infinita, patet per superius in alio articulo dicta, et similiter in isto. Patet etiam quod isti albedini separatæ nunquam posset æquari in intensione aliqua albedo quæ esset in subjecto, quantumcumque intenderetur.

Tertia conclusio est quod Deus non potest facere multitudinem, aut magnitudinem dimensivam, actu infinitam.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 7. Et quidem quod impossibile sit multitudinem esse actu infinitam, arguit sic, ibidem, art. 4 : « Omnem multitudinem oportet esse in aliqua specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem est species numeri infinita; quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est multitudinem esse infinitam actu (α) sive per se, sive per accidens. — Item : omnis multitudo in rerum natura exsistens, est creata; et omne creatum, sub aliqua intentione creantis comprehenditur; non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo (β) esse multitudinem infinitam actu, etiam per accidens. » — Et sic patet prima pars conclusionis.

Sed secundam probat ibidem, art. 3, sic dicens : « Aliud est esse aliquid infinitum secundum suam essentiam, et (γ) secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem (δ), utpote ignis vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideo, habito, ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere an aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem. Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur, scilicet : mathematice (ε), secundum quod in eo consideratur sola quantitas; et naturaliter, secundum quod in eo consideratur forma et materia. Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est : nam omne corpus naturale aliquam formam habet determinatam; cum igitur ad formam substantialem sequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam sequantur accidentia determinata, inter quæ est quantitas; unde omne corpus naturale habet determinatam quantitatem, et in majus, et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet : quia omne corpus naturale habet motum aliquem naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem : neque rectum; quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra locum suum; quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus

(α) *individuata*. — *individua* Pr.
(β) *individuata*. — *individua* Pr.

(α) *actu*. — Om. Pr.
(β) *ergo*. — Om. Pr.
(γ) *secundum suam essentiam et*. — Om. Pr.
(δ) a verbo *Dato* usque ad *magnitudinem*, om. Pr.
(ε) *mathematice*. — *metaphysice* Pr.

esset locus ejus. Et similiter etiam neque secundum motum circularem : quia in motu circulari oportet quod una pars corporis transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari (α), si ponitur esse infinitum, esse non posset; quia duæ lineæ protractæ a centro, quanto longius protrahuntur a centro, tanto longius distant ab invicem; si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquam posset pervenire ad locum alterius. De corpore etiam mathematico eadem est ratio : quia, si imaginemur corpus mathematicum secundum actum exsistens, oportet quod imaginemur ipsum sub aliqua forma; quia nihil est actu, nisi per formam suam; unde cum forma quanti, in quantum hujusmodi, sit figura, oportebit quod habeat aliquam figuram, et sic erit finitum (β); est enim figura, quæ termino vel terminis clauditur. » — Hæc ille.

Quarta conclusio est quod multitudo est infinita in potentia, et magnitudo est infinita in potentia : sic quod omni numero dato, potest dari major; et omni magnitudine dimensiva data, vel dabili finita, potest dari major.

Istam conclusionem intendit sanctus Thomas, ubi supra (1 p., q. 7). Et quidem, quod omni multitudine data, possit dari major, ut isto modo sit infinita multitudo in potentia, dicit, art. 4 : « Esse, inquit, multitudinem infinitam in potentia, possibile est. Quia (γ) augmentum multitudinis sequitur divisionem magnitudinis; quanto enim aliquid plus dividitur, tanto plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentia in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra dictum est; eadem ratione, et infinitum invenitur in potentia in additione multitudinis. » — Hæc ille.

Quod autem omni magnitudine infinita imaginabili aut dabili, possit a Deo fieri major, potest probari ex modo arguendi et solvendi sancti Doctoris, eodem articulo. Arguit enim secundo loco : « Cujuslibet speciei, possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ, sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu. » Et respondet sic : « Dicendum, inquit, quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numerorum; sunt enim species figurarum, trilaterum, quadrilaterum, et sic inde. Unde sicut multitudo infinita numeralis non reducitur in actum, quod sit tota simul; ita nec multitudo figurarum. » — Hæc ille. — A simili potest argui quod cuilibet speciei magnitudinis potest dari unum individuum; cum, sicut species figurarum attenduntur secundum species numerorum, ita species magnitudinum. Sicut enim dicimus : trilaterum, quadrilaterum, etc.; ita dicimus : bipedale, tripedale, et sic inde. Et ideo sicut quocumque numero dato, vel dabili, potest dari major, sine statu; ita etiam, quacumque specie magnitudinis data, potest dari major, secundum quamcumque proportionem.

Quod etiam ista sit ejus mens, patet; nam, 3 p., q. 7, art. 12, ad 1um, sic ait : « Si loquamur de quantitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio; quia ex parte quantitatis finitæ, non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur tanta quantitas, sicut et alia accidentia determinata. » — Item, 3. *Sentent.*, dist. 13, q. 1, art. 2, qla 3, ad 1um, idem ponit. — Ex quibus patet quod, cum Deus possit facere quantitatem ab omni subjecto separatam, quæ mathematica diceretur, utique, quacumque quantitate data, posset majorem facere, sine statu. Cum etiam omni forma naturali data, posset aliam facere, quæ majorem requireret quantitatem, sequitur quod, loquendo etiam (α) de quantitate naturali, idem dicit potest.

Quinta conclusio est quod quacumque forma intensibili exsistente in subjecto data, Deus potest eam intendere ad duplum, et ad triplum, et sic sine statu; ita quod nunquam perveniet ad tantam perfectionem, quin ad majorem Deus eam perducere posset.

Ista conclusio probatur eo modo quo alias (dist. 17, q. 2, art. 2) fuit probatum de charitate, quod augeri potest in infinitum.

Sexta conclusio est quod Deus non potest producere aliquam creaturam ita perfectam, quin majorem et perfectiorem in specie producere posset.

Istam conclusionem ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 6, ubi in principali responsione sic concludit : « Simpliciter autem loquendo, qualibet re a se facta, Deus potest facere aliam meliorem. »

Item, *de Veritate*, q. 20, art. 4 : « Super omnia quæ Deus fecerit, potest alia dissimilia adhuc facere, et novas species, et nova genera, et novos mundos (β); nec unquam illud quod perfectum est, facientis virtutem adæquare potest. »

Et 1. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 3, dicit : « Quolibet bono creato, eo quod finitum est, potest aliquid esse melius; et ita bono increato, quod infi-

(α) a verbo *oportet* usque ad *circulari*, om. Pr.
(β) *finitum*. — *in infinitum* Pr.
(γ) *Quia*. — *Quod* Pr.

(α) *etiam*. — Om. Pr.
(β) *mundos*. — *modos* Pr.

nitum est, nihil melius esse potest. Bonitas vero creaturæ, dupliciter considerari potest : aut quæ est ipsius absolute in se, et sic qualibet creatura aliquid potest esse melius ; aut per comparationem ad bonum increatum, et sic dignitas creaturæ recipit quamdam infinitatem ex infinito cui comparatur : sicut humana natura, in quantum est unita Deo ; et beata Virgo, in quantum est mater Dei ; et gratia, in quantum conjungit Deo ; et universum, in quantum est comparatum ad Deum. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 4um, ponit quod Deus inter se et angelos posset facere multos gradus bonitatis, cum usque ad eum sit infinita distantia.

Item, 2. *Contra Gentiles,* cap. 26, idem ostendit, sic arguendo : « Divinæ, inquit, essentiæ infinitatem supra ostendimus. Infinitum autem, quantalibet additione finitorum facta, adæquari non potest, quin in infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita (α) exsistant. Nihil autem aliud præter Deum, constat esse secundum essentiam infinitum ; cum omnia, secundum essentiæ rationem, sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque ergo et quanticumque effectus Dei comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat ; et ita plurium ratio esse potest. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam cognoscit, ut supra ostensum est, omnem infinitatem effectuum transcendit. Non ergo ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur. » — Hæc ille.

Item, capitulo sequenti, ostendit quod divina voluntas ad nullos determinatos effectus arctatur, quin alios et alios possit velle. Arguit enim sic : « Voluntatem suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis, est bonum intellectum. Voluntas igitur ad quælibet nata est se extendere, quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coactatur, ut ostensum est, relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. »

Item, cap. 22, ostendit quod divina virtus non determinatur ad aliquos effectus, sic quod illos possit, et non perfectiores.

Ex quibus patet quod, cum nec intellectus, nec voluntas, nec virtus divina ad aliquos effectus limitetur, ultra quos se non possit extendere, quod, quacumque perfectione specifica data vel dabili, producta vel producibili, imaginata vel imaginabili, Deus potest producere perfectiorem, præsertim cum nullam implicet contradictionem.

Septima conclusio est quod quamcumque rem productam Deus potest facere meliorem accidentaliter, non tamen essentialiter.

Istam conclusionem probat, 1 p., q. 25, art. 6, dicens : « Bonitas alicujus rei est duplex. Una quidem, quæ est de essentia rei ; sicut esse rationale, est de essentia hominis. Et quantum ad hoc bonum, Deus non potest facere rem aliquam meliorem quam ipsa sit, licet posset facere aliquam aliam ea meliorem (α). Sicut etiam non potest quaternarium facere majorem ; quia, si esset major, non esset quaternarius, sed alius numerus. Sic vero se habet additio differentiæ substantialis in diffinitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10). Alia bonitas est, quæ extra essentiam est rei ; sicut boni hominis est esse virtuosum, vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores. » — Hæc ille.

Item, ibidem, ad 1um, dicit : « Deus potest dare rebus a se factis meliorem modum essendi, quantum ad accidentalia, licet non quantum ad essentialia. »

Item, 1. *Sentent.*, dist. 44, q. 1, art. 1, dicit sic : « Uniuscujusque rei consideranda est duplex bonitas, sicut et duplex esse, cum ens et bonum convertantur, scilicet : bonitas essentialis, ut hominis esse vivum et rationale ; et bonitas accidentalis, ut sanitas, scientia, et hujusmodi. Loquendo de bonitate accidentali, unicuique rei Deus majorem bonitatem conferre potuisset. Loquendo autem de bonitate essentiali, qualibet re creata meliorem aliam facere potuisset ; non tamen potuit hanc rem facere esse melioris bonitatis : quia, si adderetur ad bonitatem essentialem aliquid, non esset eadem res, sed alia ; quia (β), secundum Philosophum, in 8. *Metaphysicæ* (t. c. 10), sicut in numeris unitas addita vel subtracta variat speciem, ita in diffinitionibus differentia addita vel subtracta. Verbi gratia : si diffinitioni bovis addatur rationale, jam non erit bos, sed alia species, scilicet homo ; si subtrahatur sensibile, remanebit vivens vita arborum. Unde, sicut Deus non potest facere quod ternarius, manens ternarius, habeat quatuor unitates, quamvis quolibet numero majorem numerum facere posset ; ita non potest facere quod hæc res maneat eadem, et majorem bonitatem essentialem habeat vel minorem. Ex omnibus enim his sequeretur quod affirmatio et negatio essent simul veræ ; quod Deus non potest facere. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod Deus posset facere universum in infinitum melius quam sit, quantum ad aliquid, et quantum ad aliud non.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, ibidem (dist. 44, q. 1), art. 2, dicens : « Secundum Philosophum, 12. *Metaphysicæ* (t.c.52), bonum universi consistit in duplici ordine, scilicet

(α) *infinita.* — *finita* Pr.

(α) a verbo *quam ipsa* usque ad *meliorem*, om. Pr.
(β) *quia.* — Om. Pr.

in ordine partium universi ad invicem, et in ordine totius universi ad finem, qui est ipse Deus; sicut etiam in exercitu, est ordo partium exercitus ad invicem, secundum diversa officia, et est ordo ad bonum ducis, quod est victoria; et hic est ordo præcipuus, propter quem est prior ordo. Accipiendo igitur bonum ordinis qui est in partibus universi ad invicem, potest considerari vel quantum ad partes ipsas ordinatas, vel quantum ad ordinem partium. Si quantum ad partes ipsas, tunc potest universum fieri melius: vel per additionem plurium partium, si scilicet crearentur multæ aliæ species, et implerentur multi gradus bonitatis, qui possent esse, cum inter summam creaturam et Deum sit infinita distantia. Et sic Deus melius universum facere potuisset, et posset. Illud autem universum se haberet ad hoc, sicut totum ad partem; et sic, nec penitus esset idem (α), nec penitus diversum esset; et hæc additio bonitatis esset per modum quantitatis discretæ. Vel potest intelligi fieri melius intensive; et hoc, mutatis omnibus partibus ejus in melius; quia, si aliquæ partes meliorarentur, aliis non melioratis, non esset tanta bonitas ordinis. Sicut patet in cithara, cujus, si omnes cordæ meliorentur, fit dulcior harmonia; sed quibusdam tantumælioratis, fit dissonantia. Hæc autem melioratio omnium partium, vel potest intelligi secundum bonitatem accidentalem, et sic posset esse talis melioratio a Deo, manentibus eisdem partibus et eodem universo; vel secundum bonitatem essentialem, et sic etiam esset Deo possibilis, qui infinitas alias species condere posset; sed sic non essent eædem partes, et per consequens nec idem universum, ut ex dictis patet. Si autem accipiatur ordo partium, sic non potest esse melior per modum quantitatis discretæ, nisi fieret additio partibus universi; quia in universo nihil est inordinatum. Sed intensive potest esse melior, manentibus eisdem partibus, quantum ad ordinem qui sequitur bonitatem accidentalem; quanto enim aliquid in majus bonum redundat, tanto ordo melior est. Sed ordo qui sequitur bonitatem essentialem, non posset esse melior, nisi fierent aliæ partes et aliud universum. Similiter ordo qui est ad finem, potest considerari vel (β) ex parte ipsius finis, et sic non posset esse melior, ut scilicet in meliorem finem ordinaretur universum, sicut Deo nihil melius esse potest; vel quoad ipsum ordinem, et sic, secundum quod cresceret bonitas partium universi et ordo earum ad invicem, meliorari posset ordo in finem, eo quod propinquius ad finem se haberent (γ), quando similitudinem divinæ bonitatis magis consequerentur (δ), quæ est omnium finis. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1 p., q. 25, art. 6, ad 3[um], dicens : « Universum, suppositis istis rebus, non posset esse melius, propter decentissimum ordinem his rebus a Deo tributum, in quo bonum universi consistit; quorum si unum aliquod melius esset, corrumperetur proportio ordinis; sicut una corda, si plus debito intenderetur, corrumperetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, aut alias addere istis rebus factis; et sic esset universum illud (α) melius. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo universum posset fieri melius septupliciter : Primo, per additionem aliarum partium et graduum bonitatis ad gradus creatos. Secundo, per meliorationem partium jam constituentium universum, quantum ad bonitatem accidentalem. Tertio, per creationem aliarum specierum, non quod adderentur jam creatis, si fieret aliud melius universum constans ex aliis speciebus et essentialibus gradibus bonitatis. Quarto, per meliorationem intensivam ordinis partium ad invicem, qui sequitur bonitatem accidentalem. Quinto, per meliorationem intensivam ejusdem qui consequitur bonitatem essentialem, factis aliis speciebus. Sexto, per meliorationem extensivam ejusdem, additis aliis partibus. Septimo, per meliorationem ordinis partium ad invicem, modo præexposito. Et quælibet dictarum meliorationum in infinitum procedere posset; quia nullus ordo a divina sapientia rebus inditus adæquaret divinam sapientiam, quin alium ordinem posset instituere meliorem, ut probat sanctus Thomas, 1 p., q. 25, art. 5.

Conclusio nona, quam incidenter pono, est quod non repugnat Deum producere aliquam creaturam, quæ cognoscat infinita secundum numerum vel secundum speciem, puta infinitas partes continui, et infinitas figuras, quæ sunt in continuo in potentia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, *Quodlibeto* 3, q. 2, art. 1, ubi sic ait : « Infinitum potest dici et secundum formam, et secundum materiam. Dicitur enim infinitum, ex eo quod non finitur. Finitur autem et materia per formam, in quantum materia (β) quæ est in potentia ad species diversas, determinatur ad unam speciem per formam; et forma per materiam, in quantum forma speciei, quæ nata est esse in pluribus individuis, secundum quod recipitur in materia, determinatur ad individuum. Sicut ergo materia sine forma habet rationem infiniti, ita forma sine materia. Et ideo, quia ipsa essentia divina non est recepta in aliquo materiali, nec habet permixtionem alicujus potentiæ, sed est purus actus subsistens; ideo dicitur infinita. Et quia unumquodque cognoscitur per for-

(α) *nec penitus esset idem.* — Om. Pr.
(β) *vel.* — Om. Pr.
(γ) *haberent.* — *haberet* Pr.
(δ) *consequerentur.* — *consequeretur* Pr.

(α) *illud.* — *aliud* Pr.
(β) *materia.* — Om. Pr.

mam, et secundum quod est in actu; ideo infinitum secundum materiam, est secundum se ignotum, ut dicitur, 3. *Physicorum* (t. c. 65). Infinitum autem secundum formam, est secundum se notissimum; sed quoad nos est ignotum, quia excedit nostri intellectus proportionem. Et quia quantitas est dispositio materiæ, et infinitum quantitatis attenditur secundum potentiam, in assumendo unum (α) post alterum; ideo infinitum quantitatis est secundum se ignotum, et non potest aliquis intellectus cognoscere infinitum quantitatis, in post assumendo unum post alterum, scilicet numerando partem post partem (β). — Item, considerandum est quod utroque modo contingit aliquid esse infinitum : simpliciter, et secundum quid. Si enim aliquod corpus sit infinitum secundum longitudinem, non autem secundum latitudinem, est infinitum secundum quid; si vero fuerit infinitum secundum omnes dimensiones, erit infinitum simpliciter. Similiter, si intelligatur forma alicujus speciei esse non in materia, ut Platonici posuerunt, erit infinita secundum quid, quantum scilicet ad individua illius speciei; tamen erit finita simpliciter, in quantum scilicet determinatur ad genus et speciem. Sed divina essentia est simpliciter infinita; quia est absoluta ab omni circumscriptione generis vel speciei. — Item, considerandum est quod duplex est scientia : una quæ dicitur scientia visionis (γ), per quam cognoscuntur ea quæ sunt, erunt, vel fuerunt; alia simplicis notitiæ, per quam cognoscuntur ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, sed esse possunt. Dicendum est ergo quod Deus, cognoscendo essentiam suam, quia comprehendit eam, cognoscit scientia simplicis notitiæ infinita simpliciter, quia cognoscit omnia quæ ipse facere potest; non tamen cognoscit ea in post assumendo, scilicet numerando unum post aliud, sed omnia simul. Anima vero Christi non comprehendit essentiam Dei, et per consequens neque virtutem ejus; unde non potest cognoscere omnia quæ Deus facere potest; et ideo non cognoscit infinita simpliciter. Comprehendit autem anima Christi totam potentiam creaturæ. In potentia autem creaturæ sunt infinita, non simpliciter, quia potentia creaturæ non extendit se ad omnia quæ Deus potest, sed (δ) secundum aliquod genus : sicut continuum est in potentia ad infinitas divisiones. Unde anima Christi, scientia simplicis notitiæ cognoscit infinita secundum quid, quæ sunt in potentia creaturæ. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate,* q. 20, art. 4, ad 1um : « In rebus, inquit, invenimus aliquid quod simpliciter est et omnibus modis infinitum, sicut Deus; aliquid autem quod est omnibus modis finitum, sicut res materiales; aliquid autem quod est modo quodam finitum, et modo quodam infinitum : sicut quælibet substantia immaterialis, est quidem finita, in quantum habet esse limitatum ad propriam naturam, eo quod nulla creata substantia, quamquam immaterialis, est esse suum, sed esse participat; est tamen infinita per remotionem illius terminationis, secundum quam forma terminatur ex hoc ipso quod in materia recipitur, cum omne receptum sit in recipiente per modum recipientis. Secundum igitur quod aliqua res est infinita, secundum hoc per suam actionem comparatur ad infinitum. Illud enim quod est infinitum secundum esse et propter immaterialitatem, ut Deus, per actionem suam comparatur ad infinitum secundum materiam sive quantitatem, et secundum naturam speciei vel generis. Unde Deus potest cognoscere infinita individua et infinitas species; quia cognoscit omnia quæ potest facere, et potest in infinitum novas species facere, propter hoc, quia, cum aliquid agat secundum quod est in actu, sicut ejus esse est infinitum, ita et ejus actio habet efficaciam infinitam. Res autem materialis, neutro modo habet comparationem ad infinitum : neque scilicet ad infinita secundum quantitatem vel materiam; neque ad infinita secundum speciem. Sicut patet in visu, qui est virtus quædam materialis, et ideo non potest quamlibet speciem cognoscere, sed determinatam, scilicet colorem; nec potest infinita cognoscere, nisi per successionem, eo quod, cum sit materialis, actio ejus materialis est, et attingit ad ea quæ sunt infinita secundum quantitatem continuam vel discretam, quæ est infinitas materialis, eo modo quo sunt infinita, scilicet numerando partem post partem; et ideo impossibile est quod unquam perveniat ad cognitionem infinitorum, etiam individuorum. Et quia intellectus noster in statu isto a sensu accipit, inde est etiam quod nec ipse infinita hoc modo potest cognoscere. Substantiæ vero immateriales, quæ sunt quodammodo infinitæ, et quodammodo finitæ, quia esse finitum habent, oportet quod earum operatio et sit efficaciæ finitæ, et comparetur ad naturas finitas; quia vero immateriales sunt, ideo earum operatio se extendit ad infinita materialiter. Unde et intellectus noster, ut dicit Commentator, 3. *de Anima* (comm. 19), ostenditur quodammodo infinitus, in quantum cognoscit universale, in quo infinita singularia cognoscuntur; sed in (α) hoc deficit, quia species universalis quam intellectus apprehendit, utputa hominis, non est perfecta ratio cognoscendi quodlibet singulare in sua singularitate. Sin autem, tunc etiam intellectus noster, dato quod essent infiniti homines, tantum cognosceret infinita materialiter per unam naturam finitam, quæ est humana natura. In infinitis enim

(α) *unum.* — Om. Pr.
(β) *post partem.* — Om. Pr.
(γ) *visionis.* — *visibilis* Pr.
(δ) *sed.* — Om. Pr.

(α) *in.* — Om. Pr.

hominibus, quamvis sit infinitum secundum quantitatem vel materiam, non tamen est infinitum secundum speciem : quod patet ex hoc quod extra infinitos homines possunt esse aliæ species; proprium autem objectum intellectus est natura speciei, non autem materia. Similiter, qui cognosceret per animalis naturam omnes species animalis in sua specialitate, dato etiam quod species animalis essent actu infinitæ, adhuc cognosceret infinitas species, sed non nisi finitam naturam; quia præter naturam animalis, adhuc est natura lapidis. Ita igitur, cum anima Christi cognoscat Verbum, quod est sufficiens ratio cognoscendi omnia individua in sua singularitate, et omnes species in sua specialitate, nihil prohibet, quamvis sit finita (α) secundum esse, quin cognoscat infinita; non tamen comprehendit naturam infinitam. » — Hæc ille.

Item, ibidem : « In potentia creaturæ est infinitum, sicut patet in divisione continui, et augmento numerorum. Unde, cum anima Christi creaturas comprehendat, scit infinita quæ sunt in creaturis in potentia. Et præterea, quia animæ damnatorum sunt perpetuæ, et in eis cogitationes erunt volubiles, in infinitum futuræ, oportet dicere quod anima Christi sciat infinita. »

Ibidem etiam, ad 2um, dicit quod « operatio animæ Christi est finita, quamvis infinita cognoscat. Cognoscit enim illa infinita finita efficacia; unde non remanet infinita, nisi materialiter ».

Et ad 4um, dicit : « Comprehensio infiniti non potest esse nisi per actionem quæ sit efficaciæ infinitæ. Tunc enim ipse Deus comprehenditur ab intellectu aliquo, quando intellectus tantam (β) habet efficaciam in intelligendo, quantam habet Deus ut intelligatur; unde non potest comprehendi, nisi ab intellectu increato (γ). Sed cognitio infinitorum non requirit efficaciam infinitam in operatione intellectus. »

Et, ad 10um, dicit quod « quantitas scientiæ, quæ attenditur penes numerum scitorum, est ei quasi per accidens et materialis; et præcipue, quando in multis scitis est una ratio sciendi; secus esset, si diversis rationibus cognoscerentur. Sed illa quantitas quæ est ex (δ) efficacia cognitionis, scientiæ per se competit; quia talis quantitas attenditur penes exitum operationis intellectualis ab intelligibili virtute ». — Hæc ille.

Ibidem etiam, in principali responsione, innuit quod angeli cognoscunt infinita individua in eadem specie, utputa infinitas partes quæ sunt in potentia in continuo; et infinita secundum speciem, secundum omnem speciem figuræ et numeri, etc. Ait enim sic : « Oportet ut intellectus excellentissimi creati Deum cognoscant, ut eorum cognitio adæquetur processui creaturarum a Deo. Procedunt autem res a Deo, per viam naturæ, et secundum ordinem gratiæ. Unde intellectus creati qui sunt in summo creaturarum constituti secundum conditionem naturæ, omnium naturalium in Deo et ex Deo cognitionem accipiunt, scilicet angeli. Christus vero constitutus super omnem creaturam est, etiam quantum ad dona gratiæ. Et ideo ipse accepit cognitionem omnium eorum quæ a Deo secundum quodcumque tempus procedunt, non solum secundum ordinem naturæ, sed secundum ordinem gratiæ. Scit igitur anima Christi omnes creaturas, non solum quantum ad naturales proprietates; quod etiam sciunt angeli; sed etiam secundum quod substant divinæ providentiæ ordinatæ in finem salutis humanæ et donorum gratiæ. Et ideo scit omnia singularia, et omnes singulares actus hominum, et etiam abscondita cordis; quod de nulla alia creatura dicere oportet. Et tamen, quia non pertingit ad comprehendendam divinam infinitatem, ideo remanet Deo facultas adhuc multa alia faciendi quam ea quæ anima Christi cognoscit. » — Hæc ille.

Eamdem conclusionem tenet, 3 p., q. 10, art. 3. — Item, 3. *Sentent.*, dist. 14, q. 1, art. 2, qla 2, ad 2um.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra ista arguit Aureolus (dist. 44, q. 1, art. 3). Et primo, contra secundam conclusionem arguit, impugnando duo in ipsa inclusa. Primum est quod aliqua forma potest esse infinita infra aliquam speciem. Secundum est quod aliqua forma vel natura specifica, potest subsistere non individuata, exemplariter infinita. Primum impugnatur multipliciter.

Primo sic. Si forma aliqua esset infinita intensive, sequeretur quod posset in instanti transferre aliquid a termino a quo ad terminum ad quem per omnia media. Forma namque infinita intensive (α), esset infinitæ virtutis, ac infiniti vigoris; et per consequens, sua operatio esset infinitæ intensionis; et si quidem forma illa esset principium alterationis, utpote calor, transferret corpus frigidum a frigore in calorem summum in non tempore, et in instanti; et similiter, si esset principium motus localis, utpote forma terræ, moveret a cœlo usque ad centrum in instanti. Hoc autem omnino est impossibile cuilibet creaturæ. Tum quia virtuti divinæ adæquaretur, quæ non potest in minori mensura talia facere quam in non tempore. Tum quia intellectus incompossibi-

(α) *finita.* — *infinita* Pr.
(β) *tantam.* — *totam* Pr.
(γ) *increato.* — *creato* Pr.
(δ) *ex.* — Om. Pr.

(α) *infinita intensive.* — *intensiva* Pr.

litatem experitur in tali translatione instantanea a termino a quo in terminum ad quem per medium; sequitur enim quod idem (α) fuerit in instanti in termino a quo, et in omnibus intermediis, et in termino ad quem; quod est inintelligibile; et per consequens, incommunicabile creaturæ. Tum quia repugnantia formalis videtur esse quod forma sit divisibilis, et instantanee acquiratur. Ergo impossibile est formam esse infinitæ virtutis; et per consequens, infinitæ perfectionis infra rationem suam specificam.

Secundo. Si talis forma poneretur, sequeretur quod pars esset æqualis toti. Posita enim albedine infinita in margarita, si dividatur ille gradus infinitus, aut si diminuatur, quod remanet erit necessario infinitum; et per consequens, movebit in instanti, et erit æquale in virtute cum toto, et ita æqualis perfectionis. Sed omnia hæc sunt absona, et omnino impossibilia. Ergo dici non potest quod sit formalis albedo, vel forma aliqua, infinita intensive.

Et si dicatur quod hæc ratio non concludit, nisi in forma quæ potest intendi et remitti, non autem in forma indivisibili, qualis esset anima vel angelus, si poneretur infinitæ perfectionis in ratione sua specifica; — non valet quidem. Nam idem sequitur : quia posset fieri anima minor illa infinita per unum gradum, dato quod non fiat diminutio in eadem forma numero; quo facto, secunda remaneret infinita, et ita infinitæ virtutis, et moveret in instanti, et æquaretur virtuti majori.

Et si dicatur ulterius, quod eo ipso quod poneretur minor, caderet in quamdam finitatem et fieret limitata, quia omne minus infinito finitum est, sicut dicimus de creatura; — non valet utique. Quoniam in ordine specifico, sicut ab inferiori ad superius semper proceditur per media, ita a superiori descenditur ad inferius per media; sunt enim omnes gradus immediati, et conjuncti, vel connexi successive. Et ideo ab anima infinita in ratione animæ intellectivæ, non posset immediate descendi ad animam finitam; quoniam illa, in quocumque gradu poneretur, esset dare superiorem et proximiorem animæ infinitæ. Cum igitur, incipiendo ab infimo (β) gradu specifico, et ascendendo usque ad gradum infinitum, necessario procederetur per media connexa, oportet quod e converso, descendendo ab illo gradu infinito, procederetur per illa eadem per quæ ascendebatur. Et statim sequeretur contradictio; quia, in ascendendo, semper omnes gradus essent finiti, et in descendendo essent infiniti. Si enim infinitum ordinate minuitur, quod restat, semper est infinitum, in virtute istius : (γ) finito remoto ab infinito, quod remanet erit infinitum; semper autem totum augmentatum, erit finitum (α), in virtute istius propositionis : ex finito addito, non consurgit nisi finitum. Secundum hoc ergo, infra eamdem speciem erunt duo processus : unus in ascendendo, continens in infinitum gradus finitos; et alius in descendendo, continens gradus infinitos in infinitum. Et si isti gradus sint idem in utroque processu, sequitur quod idem erit finitum et infinitum (β). Si vero alii, sequeretur quod infra eamdem speciem sunt duo ordines graduum; immo, infra eosdem terminos erunt ordines omnino disparati, quia inter infimum gradum et summum ejusdem formæ. Hoc autem non habet locum in Deo; quia nec a creatura ascenditur ad Deum per media connexa, sic quod ultimum in suo supremo uniatur cum infimo divinitatis, eo modo quo necesse est de gradibus qui infra eamdem speciem continentur. Unde non est accipere infra eamdem speciem, vel formam, unum gradum qui distet in infinitum ab omni gradu alio ejusdem formæ; alioquin non esset ejusdem rationis. Deus vero in infinitum distat a qualibet creatura.

Tertio. Si possibilis esset talis gradus infinitus infra formam specificam, utpote infra albedinem, aut caliditatem, sequitur quod motus rectus potest esse continuus in infinitum; cujus oppositum demonstrat Philosophus, 8. *Physicorum* (t. c. 64). Et iterum, sequeretur quod motus esset frustatorius et otiosus, qui ordinaretur ad ultimum illius formæ; cum forma illa ultimum non haberet, nisi gradum infinitum, ad quem nunquam pertingeret motus ille. Et iterum, sequeretur quod albedo, vel calor, posset recipere aliquem gradum, quem nullum agens naturale posset inducere, contra regulam illam, quæ dicit quod omni potentiæ passivæ naturali correspondet potentia activa naturalis. Sed omnia hæc sunt impossibilia. Igitur talis forma est impossibilis, scilicet infinita intensive infra eamdem speciem.

Quarto. Infinitas intensiva negat ultimum et terminum intensionis; quod enim habet ultimum et terminum intensive, intensive (γ) finitum est. Sed talis forma, si poneretur, esset in termino intensionis : quia, si detur quod non sit in termino, potest ultra addi intensio, sive gradus excedens; infinito autem nihil potest addi. Ergo relinquitur quod forma infinita intensive, habeat finem et terminum intensive. Sed quod habet terminum intensive, est finitum et terminatum intensive. Ergo infinitum intensive, est finitum intensive (δ). Unde et improprie dicitur Deus infinitus intensive; in eo enim non proprie cadit intensio; sed sua infinitas est per carentiam omnis specificationis.

(α) *idem.* — *illud* Pr.
(β) *infimo.* — *infinito* Pr.
(γ) *et.* — Ad. Pr.

(α) *finitum.* — *infinitum* Pr.
(β) a verbo *Et si* usque ad *infinitum,* om. Pr.
(γ) *intensive.* — Om. Pr.
(δ) a verbo *Ergo* usque ad *intensive,* om. Pr.

Secundum vero dictum in eadem conclusione improbat

Primo sic. Quod enim impossibile sit produci vel esse rosam simpliciter subsistentem, quæ prædicetur quidditative de rosis particularibus, Aristoteles ostendit. Sed etiam quod impossibile sit esse rosam simpliciter exemplarem, tantæ latitudinis in essendo, quantæ est latitudinis rosa prædicabilis in esse intellectuali, arguit ipse sic. Impossibile est quod fiat aliqua substantia expers boni et omnis operationis; esset enim otiosa, nec haberet connexionem cum partibus universi. Sed, si poneretur quod Deus faceret rosam simpliciter subsistere in natura, talis esset otiosa, et expers boni et operationis, quia non est de natura rosæ quod intelligat; nec etiam valeret ad generationem rerum particularium, ut Philosophus deducit, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 28); nec juvaret etiam ad scientiam, quia sine ipsa adhuc habetur sufficienter scientia de rosa. Ergo talem substantiam fingere, est fingere aliquid otiosum, et expers omnis operationis aut boni. Tale autem Deus facere non posset : quia nec talis substantia est factibilis, cum in fundamento naturæ nihil possit esse otiosum et inutile; unde nec aliquid potest participare entitatem divinam, quin sit utile et bonum, ac per operationem aliquam ordinabile in Deum, vel immediate, ut substantiæ intelligentes, vel mediate, ut illæ substantiæ corporeæ, quæ ordinantur in Deum mediante ordine universi, in quo connectuntur per suas operationes.

Secundo. Qua ratione posset Deus facere rosam simpliciter subsistentem, eodem modo posset et aliam omnem sensibilem naturam. Sed manifestum est et apparet in multis contradictio. Nam cursus simpliciter subsistere non potest : quia aut motus subsisteret in aliquo mobili et currente, et ita aliquod abstractum moveretur et curreret, quod dici non potest; aut subsisteret in se sine currente, quod etiam non potest esse, quia non potest intelligi sine ipso. Nec similiter sessio potest intelligi simpliciter subsistere. Iterum nec albedo : quia non posset movere visum, et ita nec disgregare; unde non esset color disgregativus. Ergo dici non potest quod naturæ specificæ, similes rebus sensibilibus, fiant in rerum natura, per divinam potentiam, simpliciter subsistentes.

Tertio. Deus non potest facere naturam aliquam sine differentia ipsam constituente; est enim contradictio repugnans primo modo per se. Sed si naturæ rerum sensibilium simpliciter subsisterent, sequeretur quod essent sub opposito propriæ differentiæ. Verbi gratia : albedo simpliciter subsistens, non esset color; quia non esset motivus visus, nec etiam disgregativus. Similiter, nec animal esset corpus sensitivum; tale namque abstractum nec posset pati tangibilibus, nec ab odoribus vel coloribus. Similiter, nec rosa abstracta ruberet; non enim posset movere visum; similiter nec redoleret, movendo olfactum. Et similiter, cum omnes naturæ sensibiles habeant proprias operationes, secundum differentias specificas, sic quod operationes illæ faciunt scire proprias formas et differentias rerum, ut dicit Philosophus, 8. *Metaphysicæ* (t. c. 3 et seq.), et Commentator, in septimo (comm. 2); sunt enim formæ substantiales principium talium operationum; manifestum est (α) quod si ponerentur naturæ tales habentes esse abstractum, sequeretur quod carerent hujusmodi principiis, et ita carerent propriis differentiis constitutivis. Impossibile est ergo quod tales naturæ subsistant. — Hæc ille.

§ 2. — Contra tertiam conclusionem

I. Argumenta Gregorii. — Contra tertiam conclusionem arguit Gregorius (dist. 42 et seq., q. 4, art. 1), probando quod Deus possit facere aliquam multitudinem actu infinitam.

Primo sic. Cujuslibet continui actualiter sunt infinitæ partes. Ergo possibile est aliquam multitudinem actu infinitam esse. Antecedens probatur auctoritate et ratione. Auctoritate quidem Augustini, 2. *de Libero arbitrio*, capitulo 8, dicentis : *Quidquid corporis sensu attingitur, jam non est unum, sed multa esse convincitur; corpus enim est, et ideo habet innumerabiles partes*. Ex quo sequitur quod omne corpus habet partes innumerabiles; si autem innumerabiles, ergo infinitas. Ratione idem patet : nam constat quod omne continuum habet plures partes, et non tot numero, quin plures; et omnes suas partes actualiter et simul habet; ergo omne continuum simul habet partes infinitas actualiter.

Et si dicatur quod continuum habet partes infinitas in potentia tantum, non in actu; — quæro an ly *in potentia* determinet hoc verbum *habet*, ut sit sensus quod continuum in potentia habet, id est, potest habere et non habet partes infinitas, ita quod habere partes infinitas verificetur de continuo tantum in propositione de possibili, et non de in esse; sicut dicimus de aliquo ære, quod est in potentia statua, et non est statua. Et patet quod iste sensus est falsus; quia tunc hæc non esset vera : Continuum habet plures partes; sed tantum hæc : Continuum potest habere plures partes (β); quod satis apparet falsum. Et consequentia ista patet; quia, si habet plures et non finitas tantum, ergo infinitas. Item, Augustinus, in auctoritate inducta, de in esse enuntiat quod corpus habet innumerabiles partes. — Aut ly *in potentia* determinat ly *partes*, ut sit sensus quod continuum habet infinitas partes in potentia, id est, potentiales, scilicet quarum nulla secundum

(α) *autem*. — Ad. Pr.
(β) a verbo *sed* usque ad *partes*, om. Pr.

se est (α) unum hoc aliquid præcisum, non faciens cum aliis unum hoc aliquid, sed omnes hoc aliquid in actu constituunt; ad differentiam partium quantitatis discretæ, quarum quælibet est secundum se unum hoc aliquid, nec omnes hoc aliquid in actu constituunt; et ideo non actuales, sed potentiales partes dicuntur. Et hic sensus verus est; alias continuum esset discretum. Sed hoc non tollit veritatem antecedentis : nam continuum, sicut actualiter habet plures partes potentiales, sic actualiter infinitas partes potentiales; et per consequens, actualiter est aliqua multitudo infinita partium potentialium.

Ex quo ulterius patet principalis consequentia; quia non est magis impossibile simpliciter esse aliquam multitudinem aliquorum non facientium per se unum in actu, quam aliquorum facientium per se unum. Quod patet : quia omnis repugnantia quæ assignaretur in illis, verbi gratia, quod totum esset æquale vel minus parte, vel quod infinitum esset minus infinito, aut quod actualitas exsistentiæ repugnet infinito partibili, aut aliqua alia quæ ab oppositum tenentibus assignatur, æque apparenter assignaretur in infinita multitudine, quæ est actualiter partium potentialium continui; unde nulli potest apparere rationabiliter impossibile esse infinitas animas in actu, plus quam partes continui esse infinitas in actu.

Confirmatur. Quia, cum Deus immediate se solo quamlibet entitatem possit conservare in esse, sine quocumque quod non est de essentia illius, poterit alicujus proportionis quamlibet partem in continuo exsistentem actualiter, dividere a qualibet alia ejusdem proportionis, quæ non est pars ejus, et quamlibet talem conservare in esse; quo facto, erit actualis multitudo infinita distinctorum (6), non facientium per se unum; nam tales partes proportionales sunt infinitæ : verbi gratia, prima medietas totius, et prima medietas secundæ medietatis, et iterum prima medietas alterius, et sic consequenter; quarum nulla est pars alterius.

Secundo principaliter. Deus posset in cujuslibet partis proportionalis unius horæ temporis instanti initiante producere unum angelum, et productum conservare : verbi gratia, in primo instanti horæ producere unum, et in primo instanti secundæ medietatis sequentis producere alium, et in primo instanti medietatis residui producere alium, et sic consequenter. Ergo Deus potest facere multitudinem actu infinitam angelorum. Antecedens patet; quia nihil impossibile nec aliqua incompossibilia includit. Consequentia probatur : nam, dato casu, in fine, seu in instanti (γ) terminante totam horam, essent simul infiniti angeli, sicut in ipsa hora sunt infinitæ hujusmodi partes proportionales.

(α) *est.* — Om. Pr.
(6) *distinctorum.* — *discretorum* Pr.
(γ) *in instanti.* — *instante* Pr.

Tertio. Ex eo quod ponitur esse aliqua multitudo actu infinita, nulla contradictio implicatur. Ergo Deus potest, etc. Patet consequentia, ex dictis omnium theologorum. Antecedens declaratur ex eo quod infinitas non tollit rationem multitudinis, nec etiam aliquid necessario consequens ad multitudinem : non enim ideo non esset multitudo, aut ei (α) non conveniret aliquid necessario competens multitudini, si esset aliqua multitudo infinita; nec e converso, multitudo tollit rationem infinitatis, aut aliquid necessario consequens infinitatem.

Secundo loco arguit contra eamdem conclusionem, probando quod possibile est esse aliquam magnitudinem actu infinitam, seu corpus aliquod infinitum. Et arguit

Primo sic. Quia nulla contradictio implicatur, ex eo quod ponitur aliquod corpus infinitum; cum infinitas non tollat rationem magnitudinis, vel aliquid eam necessario consequens; nec e converso, magnitudo tollit rationem infinitatis; unde nullam incompossibilitatem includunt.

Secundo. Quia Deus potest facere corpus infinitum secundum longitudinem in unam partem; et per hoc etiam sequitur quod possit facere in omnem infinitum, si sibi placet, cum unum non sit magis impossibile quam aliud. Assumptum probatur. Et sumo, gratia exempli, unum corpus longum decem palmis, et latum ubique uno palmo. Constat quod in isto sunt infinitæ partes proportionales secundum modum divisionis prætactum, quarum quælibet secundum dimensionem latitudinis istius totius est unius palmi, et per consequens quælibet æqualis cuilibet, quamvis secundum aliam (6) dimensionem nulla sit alteri æqualis. Tunc sic : Possibile est Deum omnes hujusmodi partes proportionales dividere, et secundum aliam dimensionem qua sunt æquales conjungere et unire, ut (γ) ita constituant unam magnitudinem, sicut nunc constituunt. Ergo Deus potest facere unum corpus longum infinite in unam partem. Antecedens non videtur habere dubium apud aliquem catholicum. Et consequentia patet; quia tunc tale corpus haberet in longitudine suas infinitas partes ejusdem quantitatis, scilicet palmalis.

Tertio ad idem, sic. Suppono quod in infinitum Deus potest augere magnitudinem. Tunc pono quod sint duæ magnitudines, A et B, constituentes unum angulum, cujus basis sit magnitudo C; et quod quiescentibus C et B, magnitudo A tantum elevetur ex parte qua constituit angulum cum B, ut sit æque distans ipsi B. Totum hoc est possibile, etiam naturaliter. Cum hoc etiam pono quod continue, dum elevatur magnitudo A, Deus augeat eam tantum, et similiter B in directum, quod concurrant actualiter

(α) *ei.* — *rei* Pr.
(6) *aliam.* — Om. Pr.
(γ) *ut.* — *et* Pr.

toto tempore præcedente instans in quo primo erunt æque distantes. Et hoc patet esse possibile, ex suppositione primo facta. Tunc arguitur : Hoc casu possibili posito, tunc illæ magnitudines erunt infinitæ, quando erunt æque distantes. Ergo Deus potest facere magnitudinem infinitam. Consequentia patet. Sed antecedens probatur : quia, si dicatur quod sint finitæ, sequitur quod vel non semper, dum A elevabatur, tantum in sua rectitudine augebatur ut concurrerent; quod est contra positum (α); vel quod quantumcumque modicum A deprimeretur versus B, ex parte qua prius elevabatur, neutra crescente concurrerent; quod est contra sensum.

Quarto potest argui. Nam, data aliqua magnitudine cuba, potest Deus, in cujuslibet partis proportionalis horæ unius instanti initiante, cuilibet lateri magnitudinis illius addere æqualem illi magnitudinem cubam, quæ unam per se magnitudinem simul constituant. Igitur Deus potest facere magnitudinem omniquaque infinitam. Consequentia patet; quia in instanti terminante horam, erit illa magnitudo undique infinita.

Tertio loco, probat quod Deus potest facere aliquam formam, ut charitatem, aut aliam formam intensibilem et remissibilem, infinitam intensive in sua specie. Et arguit

Primo sic. Quia, si hoc non sit possibile : aut hoc deo est, quia impossibile est esse aliquid in actu infinite perfectum, seu perfectionem infinitam; aut quia impossibile est aliquam creaturam esse perfectione (β) infinitam, quia tunc æquaretur Deo in perfectione, et per consequens esset Deus, et sic esset creatura et Deus, et sic Deus et non Deus, et creatura et non creatura; aut quia impossibile est simul esse partes infinitas ejusdem, quod tamen oporteret (γ); aut quia impossibile est aliquid infinitæ perfectionis esse minus perfectum aliquo ejusdem rationis, vel partem esse æqualem toti, quorum alterum sequitur necessario, ut videtur per rationes adversariorum. Ista divisio videtur sufficiens, quoniam ex his videntur arguere quicumque tenent oppositum. Sed propter nullum istorum debet hoc negari : — Non quidem propter primum. Quia infinitam perfectionem esse actu, non est impossibile, cum Deus sit bonitas et perfectio infinita in actu. Ex quo patet quod non repugnant, nec sunt incompossibiles infinitas et actualitas, sicut aliqui pro fundamento suæ positionis assumunt. — Nec propter secundum, hoc debet negari. Non enim, esto quod aliqua charitas sit infinita intensive, sequitur quod sit æque perfecta ut Deus; quia Deus est perfectio infinita simpliciter, charitas autem esset perfectio infinita in genere; quia non solum Deus, sed aliqua etiam finita perfectio alterius rationis, potest esse perfectior; sicut substantia angelica perfectior esset charitate infinita creata, et finita intellectio perfectior et nobilior esset nigredine infinita. Huic attestatur Augustinus, in libro *de Natura et Gratia* (cap. 33) : *Ego quidem sentio quia etiam cum fuerit in nobis tanta justitia, ut addi ei nihil omnino possit, non æquabitur creatura Creatori;* et ly *cum* sumitur conjunctionaliter, et æquivalet huic conjunctioni *si.* — Nec tertium debet movere; quia illud non est impossibile, ut patet de partibus continui. — Nec etiam quartum; quia vel altera pars non est impossibilis, vel neutra sequitur, ut patet, formando similes argumentationes de partibus continui.

Secundo. Si Deus per unam horam continue augeret charitatem, sic tamen quod in prima medietate totius horæ crearet charitatem tanti gradus, et in prima medietate sequentis medietatis crearet æqualem charitatem charitati quam creavit in prima medietate totius, et iterum (α) in prima medietate residui crearet æqualem, et sic semper velocitaret suam actionem secundum quamlibet talium partium proportionabilium, et quamlibet conservaret, in fine horæ creata esset charitas actu infinita intensive. Consequentia patet; quia charitas exsistens in fine horæ, haberet infinitas partes æquales, sicut in tempore suæ creationis fuissent tunc infinitæ partes proportionales. Sed antecedens est possibile. Nam quod in tota una hora creet charitatem, patet esse possibile. Item, quod possit velocitare suam actionem; cum agens creatum hoc possit, ut patet in motibus naturalibus, qui sunt velociores in fine; item in agentibus voluntariis hoc experimur, quod etiam semper possint velocitare suam actionem in duplo. Juxta modum dictum, etiam manifeste cuilibet occurrit; cum nullum sit minimum tempus, in quo possit tantam latitudinem charitatis creare, sed in quantolibet minore potest tantam et majorem creare, secundum placitum suum. Et per consequens, non apparet quin antecedens sit totum possibile. Ex quo sequitur quod etiam consequens; quod est ad propositum.

Tertio potest argui, ponendo quod Deus, in cujuslibet partis proportionalis horæ secundum divisionem tactam instanti initiante, crearet charitatem tanti gradus, seu æqualem, et adjungeret priori. Quod totum patet (β) esse possibile, et nullam repugnantiam implicare. Ex quo sequitur quod in fine horæ erit charitas actu infinita, propter inclusionem infinitarum partium æqualium, sicut sunt infinitæ partes proportionales in tempore dato. — Hæc ille.

(α) *positum.* — *potentiam* Pr.
(β) *perfectione.* — *perfectionem* Pr.
(γ) *aut quia impossibile est simul esse partes infinitas ejusdem, quod tamen oporteret.* — Om. Pr.

(α) *iterum.* — *recte* Pr.
(β) *patet.* — *potest* Pr.

II. Argumenta Adæ. — Adam etiam multa argumenta facit in ista materia.

Primum est : Quia Deus potest facere partes proportionales continui signati, esse actu ab invicem divisas. Quia, signando partes proportionales spatii alicujus super quod movetur corpus aliquod, et vocando primam partem proportionalem primam medietatem totius spatii, et secundam partem proportionalem primam medietatem residui, et sic in infinitum, in instanti quo primo pertingit mobile ad finem primæ partis, potest eam Deus secare et dividere a posterioribus; et sic de secunda, et de omnibus partibus proportionalibus sequentibus illis; et si motus sit uniformis, cito finire poterit. Ergo tales divisiones erunt infinitæ; et tunc habebuntur infinita simul ab invicem divisa, quorum nullum est minimum, sicut nec ultimum, ex ea parte versus quam processit motus. Sed omnes quas Deus ab invicem potest dividere, et sic divisas conservare, potest Deus ab invicem simul divisas creare. Et eodem modo potest argui de charitatibus infinitis, ut patet : si charitas aliqua per unam horam uniformiter produceretur per partem ante partem, posset Deus facere ne pars acquirenda (α) in posteriori medietate temporis, faceret unam cum parte acquisita in priori medietate; et pari ratione, ne acquirenda in secunda parte proportionali temporis, uniretur alicui parti proportionali posteriori acquirendæ; et sic de omnibus aliis.

Secundo sic. Quodcumque potest Deus facere successive, potest facere simul. Sed potest Deus facere, immo faciet infinita successive in futuro, puta infinitas cogitationes angelorum. Igitur potest facere simul infinita in actu.

Tertio. Omnia exsistentia totaliter distincta, potest Deus facere per se exsistere, maxime si sint absoluta. Sed in omni corpore sunt infinitæ partes proportionales, totaliter distinctæ. Igitur infinitas partes proportionales corporis potest Deus facere exsistere in actu. Et si potest facere exsistere infinita simul in actu, ita poterit hoc facere de animabus vel angelis, sicut de corporibus. Major probatur : quia non est difficilius Deo facere aliqua exsistentia in potentia totaliter distincta exsistere per se, quam alia; igitur, qua ratione potest facere aliqua exsistentia in potentia exsistere per se, pari ratione potest facere quæcumque alia totaliter distincta exsistere in actu. Minor probatur, scilicet quod in omni corpore sint infinitæ partes proportionales totaliter ab invicem distinctæ, ex 3. *Physicorum*, capitulo *de Infinito*.

Quarto. Quia in quacumque linea sunt infinita puncta, et in omni superficie infinitæ lineæ, et in omni corpore infinitæ superficies, totaliter distinctæ. Sed nullum prius, est in illis pars posterioris; quia puncta non sunt partes lineæ, nec lineæ partes superficiei. Ergo potest Deus lineam annihilare, omnibus ejus punctis conservatis ubi prius fuerunt, nulla mutatione facta in illis, vel aliquo istorum, quoad situm; et pari ratione de lineis respectu superficiei, vel superficiebus respectu corporis. Et tunc certum est quod remanent puncta infinita in actu.

Quinto sic. Deus novit actu omnia creabilia, et distincte, sicut notum est; igitur novit actu et distincte infinita creabilia. Et voluntas Dei non est minoris potentiæ quam sua sapientia, vel sua notitia. Igitur potest Deus velle omnia ista creabilia. Et tunc sequitur necessario quod erunt simul, vel voluntas beneplaciti ejus non implebitur. Igitur sequitur quod Deus potest facere infinita, esse actu simul.

Sexto. Non minoris potentiæ est Deus ad causandum infinita entia in actu distincta, quam infiniti angeli vel animæ, si essent simul; cum Deus sit tantæ potentiæ, quod major cogitari nequit simplex, nec aggregata. Sed infiniti angeli vel animæ, si essent simul, possent causare infinitos actus volendi simul libere. Igitur Deus potest simul causare infinitos tales actus. Igitur Deus potest facere infinita in actu; et hoc in quacumque specie, cum non sit sibi difficilius de angelis quam de actionibus angelorum.

Septimo sic. Deus potest simul facere illud quod non repugnat potentiæ finitæ. Sed potentiæ finitæ non repugnat causare infinita simul in actu. Igitur Deus hoc potest. Minor probatur : quia ignis gehennæ crucians animas damnatorum, posset causare infinitos cruciatus, si essent illi conjunctæ infinitæ animæ; igitur, quantum est ex se, hoc potest; hoc igitur sibi non repugnat. Igitur Deus hoc potest facere.

Octavo sic. Deus potest facere quidquid creatura potest imaginari fieri. Sed creatura potest imaginari fieri infinita distincta ab invicem in actu. Igitur Deus potest facere infinita simul in actu. Major probatur. Quia creatura potest imaginari potentiam, quæ posset, si esset, facere quidquid ipsa posset imaginari fieri; quia aliter non potest imaginari aliquid fieri, nisi posset imaginari agens quod posset illud facere. Sed creatura non potest imaginari agens potentius Deo. Igitur Deus potest facere quidquid et creatura potest imaginari. Sed creatura potest imaginari infinita esse totaliter distincta. Igitur Deus potest hoc facere. Minor patet. Quia quilibet homo potest imaginari infinita puncta fieri actu simul, vel lineas, aut superficies, præsertim in Sacramento Altaris, ubi quantitas est sine subjecto; immo multi credunt ita fieri in rarefactione qualibet. Similiter multi credunt quod in omni alteratione sit in quolibet instanti diversa forma totalis vel totaliter; et per consequens imaginantur infinita fieri actu in tempore finito. Ergo hoc potest Deus facere in instanti.

(α) *sit.* — Ad. Pr.

Nono. Descendat aliquod grave in medio aeris versus superficiem A in aere æque distante horizonti; et sit agens ita condensans aerem circa A, quasi illud grave, scilicet B, non possit attingere ad A propter densitatem medii, sed stet ante A, si sit possibile. Tunc enim verum est quod B, antequam quiescat, movebitur in duplo tardius quam in principio, et postea in quadruplo tardius, et sic in infinitum. Ergo, cum non lateat Deum instans quodcumque in quo duplicabitur vel quadruplabitur motus, et sic de singulis, sequitur quod Deus poterit, si voluerit, in quolibet instanti creare unum angelum; et ita in toto tempore motus poterit creare infinitos angelos.

Decimo. Secundum sententiam Augustini, 12. *de Civitate Dei*, et Philosophi, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 48), angeli movent orbes cælestes. Ponatur igitur aliquem orbem non habere quamcumque resistentiam extra se, nec ab orbe supra se, nec ab orbe inferiori; et quod Deus sequestret potentiam resistitivam intrinsecam orbis, ita quod non resistat angelo moventi; ita tamen quod infra substantiam illius orbis includatur aliquod corpus resistens motui circulari illius orbis, sicut ignis vel aliqua stella, et moveat angelus circulariter illum orbem. Sit orbis solis, habens stellam illuminantem aerem; et corrumpat Deus uniformiter in una hora totam illam resistentiam, vel minuat eam, sic quod in fine horæ nulla sit resistentia in illo orbe solis; quod totum est possibile satis, sicut patet, cum nulla repugnantia supponatur, nec aliquod impossibile. Isto casu posito, arguitur sic : Sol in hora data causabit infinita lumina. Igitur Deus potest multo magis causare infinita lumina in illa hora, et conservare ea. Assumptum probatur. Quia in prima medietate sol generabit unum lumen in aere, sicut nunc facit in una die; et similiter faciet noctem in eodem aere, in eadem prima medietate; et in secunda parte proportionali, generabit aliud lumen; et sic de cæteris. Igitur in tota hora faciet infinita lumina, et noctes infinitas, sic quod semel revolvatur orbis in prima medietate horæ; quia idem argumentum est, si in prima medietate horæ faciat medietatem unius revolutionis, vel aliam partem; quia necessario sequitur quod in tota hora faciet infinitas revolutiones, et per consequens infinita lumina in aere, et infinitas noctes. Et aggregari potest argumentum, quod saltem poterit in omni parte proportionali unam talem completam revolutionem. Et stat argumentum.

Undecimo. Ponatur quod agens naturale incipiat dividere aliquod corpus continuum, puta aquam, in una hora, uniformiter, secundum longum. Tunc sic : Dum agens sic divideret usque ad medium, Deus poterit alterius dati continui dividere medietatem a medietate; et agens naturale, dum (α) præcise complebit, medietatem residui dividendo, poterit Deus (α) utramque vel alteram medietatem corporis dati dividere in duas medietates; et sic usque in finem horæ. Igitur in fine horæ habebit infinita corpora in actu, scilicet partes proportionales, quas Deus dividet modo prædicto. — Confirmatur. Quia quando agens naturale corrumpit aliquid per partem ante partem, posset Deus recreare in actu partes proportionales successive. Igitur, etc.

(α) *dum*. — Om. Pr.

§ 3. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit Aureolus (dist. 44, q. 1, art. 2), probando quod impossibile sit simpliciter quod magnitudini addatur in infinitum magnitudo ejusdem quantitatis, ita quod pertranseatur quæcumque data magnitudo. Arguit enim sic. Si magnitudo posset crescere in infinitum, omnem datam magnitudinem transeundo, necessario magnitudo actu infinita, esset quoddam possibile. Quod probatur sic. Quia, si magnitudo potest crescere ultra omnem determinatam quantitatem, continue transcendendo, necessario possibilitates sunt infinitæ numeraliter ad quantitates finitas in se sed tamen infinitas in multitudine, per quarum additionem magnitudo illa in infinitum augmentetur. Sed omnes istæ possibilitates infinitæ omnium magnitudinum et quantitatum possibilium, integrant et constituunt unam possibilitatem totalem respectu unius totius magnitudinis aptæ natæ constitui ex omnibus quantitatibus finitis in se et infinitis multitudine, respectu quarum erant infinitæ illæ potentiæ partiales. Ergo necesse est quod consurgat una totalis possibilitas (β) unius magnitudinis possibilis constitui ex quantitatibus infinitis. Illa autem est necessario magnitudo infinita. Igitur infinita magnitudo possibilis est, et unam possibilitatem habebit. Poterit ergo reduci ad actum per aliquam potentiam. Sed consequens est impossibile, scilicet quod sit actu aliqua magnitudo infinita.

Confirmatur sic. Quia omnes partes magnitudinis, secundum quas possibile est ipsam augmentari, concurrunt ad unam magnitudinem continuam; potest enim ex his constitui una magnitudo in numero. Sicut autem se habet actus ad actum, ita se habet potentia ad potentiam; et per consequens, si partes magnitudinis actu positæ constituunt unam magnitudinem totalem, ita quod illa magnitudo integretur ex partibus, sequitur quod potentiæ et possibilitates illarum partium integrent unam potentiam, scilicet possibilitatem totius. Unde, sicut omnes partes in actu concurrunt ad constituendum unum totum in actu, sic possibilitates omnium partium constituunt

(α) *Deus*. — Om. Pr.
(β) *possibilitas*. — *potentialitas* Pr.

unam possibilitatem totius. Sic igitur, data aliqua magnitudine, quæritur an possibiles sint addi sibi infinitæ partes magnitudinis successive, vel non ; si secundum, habetur propositum ; si primum, sequitur quod infinitæ magnitudines sunt possibiles, non quidem quod sint in actu, sed tamen sunt in potentia. Constat autem quod omnes illæ, si ponerentur in actu, constituerent unam magnitudinem in actu. Ergo, si ponantur in potentia possibilitates omnium, constituunt possibilitatem unius totius ; et per consequens, totum illud erit quid possibile. Omnis autem possibilitas reducibilis est ad actum, ut patet ex diffinitione potentiæ ; alias, si reduci non posset, non esset utique possibilitas, sed potius quid prohibitum et impossibile. Magnitudo ergo infinita in actu, erit possibilis, si potest augmentari magnitudo in infinitum.

Confirmatur sic. Nulla potentia respicit processum partium constituentium unum totum, nisi quatenus per prius respicit ipsum totum ; et ita, si partes in infinitum addi possibiles sunt in aliqua potentia ordinata et debito modo se habente, necesse est quod totum per prius subsit illi potentiæ. Erit ergo possibilis tota una infinita magnitudo (α), si fuerint partes possibiles addi in infinitum.

§ 4. — Contra sextam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra sextam conclusionem arguit (ibid., art. 4)

Primo sic. Quandocumque aliqua potentia respicit multa, quorum unum est perfectius alio et totale secundum perfectionem respectu alterius, per prius respicit illud totale quod est perfectius, quam respiciat imperfectiora, quæ sunt quodammodo partialia in perfectione. Et hujus ratio est : quia, sicut se habent hujusmodi in essendo, sic quod unum est nobilius et perfectius alio, sic se habent in ordine ad potentiam ; quia principalius respicitur a potentia illud quod est nobilius. Sed manifestum est quod, si proceditur in infinitum in specificis perfectionibus creaturæ, semper superior est quoddam totale perfectionale respectu inferioris ; continet enim perfectionem inferioris, et adhuc plus. Ergo prius respicit Dei potentia aliquod totum constitutum ex omnibus istis perfectionibus, quod habet rationem totius perfectionalis respectu omnium, quam respiciat quamlibet perfectionem minorem partialem. Constat autem quod illud potest Deus producere, quod prius et principalius subest suæ potentiæ. Ergo poterit producere Deus speciem unam totalem, eminenter continentem perfectiones omnium aliarum creaturarum. Si igitur perfectiones hujusmodi sunt infinitæ, necesse erit creaturam istam totalem esse infinitæ perfectionis ; quod est impossibile.

(α) *Erit ergo possibilis tota una infinita magnitudo. — Erit ergo tota una magnitudo* Pr.

Secundo. Processus alicujus ad mensuram, necessario est finitus : sicut patet, dum proceditur a numeris ad unitatem, proceditur ad mensuram ; et ideo talis processus finitur. Et hujus causa est : quia de ratione mensuræ est quod sit principium cognoscendi et certificandi alia, ut patet, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 3) ; et propter hoc, quod est mensura, debet esse maxime cognitum ; et per hoc, debet esse prius omnibus mensuratis ; et consequenter, debet esse in actu, ita quod, si proceditur ad mensuram, de necessitate devenitur ad eam ; alias erit incognita, nec erit possibilis esse. Sed manifestum est quod in perfectionibus specificis, dum proceditur ad superius, proceditur utique ad mensuram ; sicut enim albedo in coloribus est mensura aliorum colorum qui sunt inferiores, ut patet, 10. *Metaphysicæ* (t. c. 7), sic species superior et dignior est mensura. Ergo impossibile est quod in istis procedatur in infinitum ; alioquin mensura nobilissima erit ignota, nec poterit esse in rerum universitate.

Tertio. Tota universitas specierum creabilium, cadit a divina perfectione ; sicut finitum et limitatum cadit ab illimitato et infinito. Sed, posito aliquo totali finito, impossibile est in ipso in infinitum procedere in ascendendo. Et hoc quidem patet in magnitudine finita : licet enim possit procedi in ea in (α) infinitum, dividendo in partes minores ; non tamen, accepta aliqua parte magnitudinis illius, potest procedi continue in infinitum, augmentando secundum eamdem quantitatem. Et similiter idem patet in multitudine finita ; in millenario namque non (β) potest sumi aliquis numerus ita parvus, cui possit in infinitum fieri additio, sic quod additum infra millenarium maneat. Similiter et ita erit in unitate finitæ perfectionis specificæ ; necesse est enim ut, accepta una specie, non possit in infinitum fieri additio, sic quod additum remaneat infra multitudinem hujusmodi finitam in perfectione. Ergo non potest in infinitum procedi in perfectionibus specierum.

Et si dicatur quod, licet universitas specierum sit infinita multitudine, tamen finita est perfectione, quia quælibet species est limitata in se ; — non valet. Tum quia finitum infinities sumptum, constituit infinitum ; quamvis ergo quælibet species sit finitæ perfectionis, tamen species infinitæ constituunt infinitam perfectionem ; igitur, si potest dari quod specierum creabilium universitas sit finita et non infinita in perfectione, necesse est ponere quod non sit infinita in multitudine in ascendendo. Tum etiam, quia in talibus tantum habet ultimum in quo sistitur, quantum omnia præcedentia ; unde, si universitas specierum sit infinitæ perfectionis, et proceditur ascendendo, necesse est quod ibi sit aliqua species infinitæ perfectionis.

(α) *in.* — Om. Pr.
(β) *non.* — Om. Pr.

Et si dicatur ulterius, quod idem inconveniens videtur sequi in numeris; erit enim in universitate numerorum aliquis numerus infinitus; — dicendum quod natura numerorum consistit in actu permixto potentiæ, in quantum, uno dato, semper alius est in potentia, ex hoc ipso et propter hoc quod omnes numeri non concurrunt ad aliquam unitatem vel universitatem, ut possit dici numerorum universitas infinita. Unde concedi debet quod in numeris sit in infinitum procedere; non autem quod multitudo numerorum sit infinita. In speciebus autem creaturarum, non sic est; quia ex ipsis connectitur universitas quædam essentialiter ordinata, in qua est unitas ordinis et bonum, ut dicit Philosophus, 12. *Metaphysicæ* (t. c. 52).

Quarto sic. Processus ad unitatem et totalitatem non potest esse infinitus. Et hoc apparet in divisione continui, ubi, quia ad partem proceditur, est processus in infinitum; in additione vero non est, quia proceditur ad totum. In numeris vero proceditur in infinitum, addendo; quia est processus ad multitudinem, et non ad unitatem seu totalitatem, sed magis ad species disparatas. Et hac propositione utitur Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 59). Unitas enim et totalitas habent rationem formæ, multitudo autem et partialitas rationem materiæ; partes enim se habent modo materiali respectu totius. Et hinc est quod processus ad multitudinem et ad partes, potest esse in infinitum; est enim processus ad materiam et ad potentiam, in qua consistit ratio infiniti, quod dicit actum permixtum potentiæ. Processus vero ad totalitatem et unitatem, est processus ad formam, et actum, et complementum, et finem; et propter hoc non potest esse infinitus, nisi posset esse aliquod totum infinitum, vel nisi esset vanus processus et otiosus.

Supposito ergo quod omne totum possibile sit finitum, supposito etiam quod unus finis et terminus sit, ultra quem procedi non possit, statim apparet quod processus ad unitatem et totalitatem necessario est finitus. Sed manifestum est quod processus repertus in perfectionibus creaturarum in ascendendo, est ad quamdam unitatem et totalitatem. Proceditur enim ad multitudinem specierum, ex quibus constituitur unum totum, quia tota universitas entis, in qua consistit ratio boni et totius; omnia enim entia secundum rationes specificas ordinata sunt et connexa, alias universitas entium esset male disposita, et esset dissoluta et inconnexa; cujus oppositum est per se notum, ut Commentator dicit, 12. *Metaphysicæ*, commento 52. Ait enim quod manifestum est per se quod omnia habent aliquod bonum, et sunt ordinata ad invicem; nec esse eorum est a casu. Ergo impossibile est quod in perfectionibus creaturarum, ex quibus consurgit illa unitas, et iste ordo, et hæc totalitas, procedi possit in infinitum. Otiosus quippe esset iste processus, cum tendat ad constitutionem cujusdam totius universi; quia non posset pervenire ad illud (α) quod intendit.

Quinto sic. Universitas specierum sic est ordinata, secundum Dionysium (*de Div. Nom.*, cap. 7), quod infima connectuntur supremis per media, sic quod suprema infimorum attingunt infima mediorum, et suprema mediorum attingunt infima supremorum; ita (β) quod a supremis descenditur ad infima per immediate connexa, et per eadem ascenditur ab infimis ad suprema. Si ergo ab infima creatura procedatur in infinitum ascendendo, per eadem ad infima descendetur (γ). Quærendum est igitur de illo in quod primo descenditur, a Deo incipiendo, an sit finitæ perfectionis, aut infinitæ. Sed non potest dari quod sit finitæ; tunc enim non distaret ab infima creatura in infinitum; et per consequens, processus in perfectionibus specificis non esset infinitus; et haberetur propositum. Nec etiam dici potest quod sit infinitæ perfectionis; quia tunc aliqua creatura esset infinitæ perfectionis, vel perfectione infinita; et iterum, illa quæ esset immediate inferior per unum gradum, remaneret adhuc infinita; et adhuc tertia, inferior secunda per unum gradum, esset etiam infinita; et sic descendendo in infinitum, semper quod remaneret esset infinitæ perfectionis, nec posset perveniri descendendo ad primam creaturam finitam, sicut nec ascendendo ad primam infinitam; et sic essent duo processus penitus disparati, ascensus et descensus; cujus oppositum declaratum est, quia per eadem media ascenditur et descenditur, ut dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 21). Ait enim quod idem est spatium per quod ascenditur et descenditur. Ergo dici non potest quod in perfectionibus creaturarum ascendatur in infinitum.

Sexto. Quia, positis duobus extremis, videlicet Deo et creatura infima, impossibile est quod media sint infinita. — Et si dicatur quod immo, quia alterum extremorum est infinitum positive, scilicet Deus; et ita inter Deum et creaturam est distantia infinita; — non valet utique. Quia talis distantia non debet intelligi per modum intercidentis medii, sed per modum infiniti extremi; et ideo, a quocumque distat, in infinitum distat. Nec minuitur distantia, si fiat aliquid superius; quia etiam ab eodem in infinitum distat. Minueretur utique, si distantia se teneret ex parte medii; non minuitur autem, quia se tenet ex parte extremi. Deus enim semper est infinitus; et ideo, a quocumque distet, in infinitum distat. Creaturæ autem, a Deo semper distant finite; quia non distant nisi seipsis, ipsæ vero finitæ sunt. Et propter hoc, una creatura plus distat a Deo, quam alia. Deus autem æqualiter

(α) *illud.* — *aliud* Pr.
(β) *ita.* — *et hoc* Pr.
(γ) *descendetur.* — *procedatur* Pr.

distat ab omnibus, quia in infinitum. — Hæc ille.

§ 5. — Contra octavam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra octavam conclusionem arguit (ibid., art. 5), quantum ad duo ibidem posita, ipsam improbando. Dicit enim quod deficit in hoc quod ponit Deum posse facere infinitas species meliores; et per consequens, infinitos mundos specifice distinctos, unum post alium, semper posterius ascendendo.

Primo. Ostensum est enim quod in perfectionibus specificis non potest procedi in infinitum. — Et iterum istimet dixerunt alibi, quod necesse est omnia ad unum mundum pertinere. Et tunc dixerunt non esse possibile esse aliam terram quam istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset; et eadem ratio est de aliis corporibus, quæ sunt partes mundi, secundum eos; sed multo magis posset aliam terram et alium mundum numeraliter distinctum producere, quam distinctum specifice. Igitur non videtur quod illa concorditer dicantur.

Secundo ad idem. Si Deus posset facere universum aliud specifice melius semper in infinitum, sequitur quod rerum universitas facta et factibilis, non reduceretur ad unum ordinem et ad quamdam unitatem totalitatis. Sed manifestum est quod hoc stare non potest. Quia quidquid cadit a divina perfectione, ordinabile est in Deum, et cum omni alio, secundum habitudinem magis vel minus perfecti; unde universitas omnium entium, ex hoc quod sunt extra nihil, ordinabilis est mutuo inter se et in Deum; nec possunt esse entia inter se inconnexa (α). Ergo, dato quod Deus posset facere species infinitas, ascendendo in sursum, nihilominus omnes pertinerent ad unicum universum. Et hoc ostendit (β) ordo illarum specierum ad istas, qui in nobilitate fundatur. Hoc etiam innuit vocabulum universitatis. Unde, licet Deus universo isti possit adhuc addere, tamen, si faceret alias species, adhuc ex isto et illis speciebus una universitas resultaret.

Deficit insuper secundo conclusio illa, secundum eum, in eo quod ait quod si partes aliquæ meliorarentur, aliis non melioratis, non esset tanta bonitas universi, quanta est hodie.

Primo. Non enim est dubium quod natura humana in Christo, per gratiam unionis summe fuit meliorata; nec tamen sol, vel luna, recipit intrinsece aliquam meliorationem essentialem vel accidentalem. Similiter, nec natura angelica in reprobis spiritibus (γ) ex incarnatione Christi fuit meliorata. Sed erroneum est ponere quod ordo universi fuerit deterioratus ex incarnatione Christi. Ergo non est verum quin possit meliorari una pars universi, alia non meliorata, manente ipso ordine in bonitate æquali, vel forsitan in majori.

Secundo. Quia post judicium ordo universi non pejorabitur, et erunt aliquæ species melioratæ, utpote homo et corpora simplicia. Et tamen non omnes species erunt melioratæ; immo deficient plantæ, et alia animalia, et pisces, et aves; et cessabit mixtorum generatio, motu cœli cessante.

Tertio. Quia ordo suscipit magis et minus, absque hoc quod in dissonantiam cadat; non enim sequitur, si ordo minoretur in bonitate, quod propter hoc deordinetur. Sicut in consonantia citharæ, videmus quod potest fieri major et minor consonantia; nec est verum quod stante consonantia, si trahatur plus una corda, semper dissonantia fiat; immo, aliquando fit major consonantia, aliquando minor; suscipiunt enim ista magis et minus, sicut pulchritudo, et sanitas, et alia hujusmodi, quæ in harmonia consistunt. Ergo non est verum quod ordo universi fiat deterior, si tantum unica creatura melioretur.

§ 6. — Contra ultimam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra ultimam conclusionem arguit (ibid., art. 1), probando quod per nullam potentiam multitudo infinita possit esse in prospectu alicujus intellectus, vel in esse objectivo.

Primo sic. Illud quod implicat contradictionem directe et in primo modo dicendi per se, est simpliciter impossibile; nec aliqua potentia divina, vel humana, cadit super illud. Sed, si ponatur infinita multitudo in intuitu intellectus, tunc ponitur totum cujus partes permanent et non permanent, succedunt et non succedunt. In quantum enim sunt partes multitudinis actualis, permanent et non succedunt; sed in quantum sunt partes infiniti, cujus ratio in successione consistit et in actu permixto potentiæ, succedunt et non permanent. Et idem dicit de divino intellectu, quod species numerorum, aut alia multitudo infinita, non potest esse objective in divino prospectu. Quoniam infinitum est totum cujus partes sibi succedunt; unde oporteret quod partes istius multitudinis essent in divino prospectu una post aliam, successive; et sic divinus intuitus esset successivus, habens actum permixtum potentiæ; quod omnino poni non potest. Propter quod omnes creaturæ sunt in uno simplici intuitu objectivo, quo cognito, omnia sunt æquipollenter et eminenter cognita.

Confirmatur. Quia semper erit contradictio, dum opposita formaliter connectuntur, ut si dicatur *lapis rationalis*, vel *nigredo disgregativa*, aut *permanens successivum*. Sed dicendo *multitudinem infinitam*, aut *infinitas animas*, dicitur *permanens*

(α) *inconnexa*. — *connexa* Pr.
(β) *hoc ostendit*. — *hic erit* Pr.
(γ) *spiritibus*. — *speciebus* Pr.

successivum, et (α) *successivum permanere.* Multitudo enim est de quantitatibus, cujus partes permanent, vel intelliguntur permanere, ut patet in *Prædicamentis;* infinitum autem est cujus partes de necessitate intelliguntur succedere. Dicere igitur *infinitam multitudinem,* est dicere totum cujus partes succedunt et non succedunt, permanent et non permanent; quod est contradictio manifesta. Ergo patet quod qui suo conceptu fingit multitudinem infinitam, connectendo hos duos terminos, necessario contradictoria conjungit; et propter hoc nihil intelligit, sed format unum ficticium, quod conjungi non potest, nec re, nec intellectu.

Quod autem de ratione infiniti sit successio, loquendo de infinito partibili, probat multipliciter.

Primo. Quia ratio ejus permiscetur ex actu cum potentia. Igitur est intrinsece successiva. Quia ratione actus quem includit, est aliquid in actu; ratione vero potentiæ, includit aliquid quod nondum est; et ita permiscetur ex eo quod est et eo quod nondum est; omne autem tale, est successivum, quia componitur ex partibus quæ non sunt simul. — Sed quod ratio infiniti quantitativi permisceatur ex actu cum potentia, patere dicit. Quia qui imaginatur aliquod partibile infinitum, necessario figit aspectum super aliquid in actu, et sic procedendo, dicit quod caret fine additionis; hoc autem modo intellectum, non attingitur in actu; immo, si intellectus illud attingeret, jam finiret. Ex quo patet (β) quod mens concipit per infinitum, partibile, sive quantum carens omni fine. Et ideo necessario permiscetur ex actuali et non actuali, sive potentiali. Illud enim quo dicitur carere, in actu non est. — Quod amplius confirmatur. Quia concipere infinitum, est ipsum concipere cum negatione actus et complementi, et ita ut incompletum et imperfectum. Tale autem est in potentia. Et ideo ratio infiniti est permixta ex actu et potentia.

Secundo. Probat idem ex dicto Commentatoris, 3. *Physicorum,* comm. 58, ubi dicit quod « non oportet intelligere per essentiam infiniti, actum aliquem determinatum, ut hominem vel domum, sed actum compositum cum potentia ». Ergo ratio infiniti est necessario successiva.

Tertio. Ex dicto Philosophi (ibid., t. c. 58), dicentis quod *non oportet intelligere infinitum sicut aliquid perfectum, ut hominem aut domum, sed* magis secundum quod semper generatur successive, *sicut dies et pugna.* Et subdit quod universaliter hæc est dispositio infiniti.

Quarto. Quia infinitas partium nihil aliud est nisi habere partes sine fine. Finis autem et complementum est idem. Habere ergo partes sine fine, est habere partes sine completione, et consummatione, et terminatione. Hoc autem est consistere in quodam processu partium non consummato, ita ut jam aliqua pars sit sumpta, et nondum omnes sint sumptæ. Permiscetur ergo in ista ratione, habere partes absque fine et consummatione, actus cum potentia. Ex quo patet evidentissime quod ratio infiniti consistat in quadam successione.

Quinto. Quia ratio illa videtur in successione consistere, quam impossibile est reperiri nisi in entibus successivis, in quibus actus cum potentia permiscetur. Sed ratio infiniti est hujusmodi; non enim reperitur nisi ubi potest esse finis et successio, sicut in divisione partium continui, aut in additione numerorum, aut in processu temporis, aut in multitudine individuorum. Ergo ratio infiniti est formaliter successiva.

Sexto. Probat idem, ex hoc quod infinitum partibile non potest intelligi nisi per modum cujusdam processus. Non enim mens potest concipere aliquid partibile in infinitum, nisi quatenus accipit in eo aliquid, et deinde aliud a præcedenti, et deinde aliud, et ita sine fine, quasi ista ratio in quodam processu et continua acceptione consistat.

Septimo. Probat idem per conditiones quas Philosophus infinito attribuit, 3. *Physicorum* (t. c. 24 et seq.). Ex quibus concludit quod ratio infiniti consistit in successione; quod fuit probandum suppositum, in ratione principali contra ultimam conclusionem.

Secundo. Principaliter sic arguit ad eamdem. Impossibile est quod ille processus evacuetur, per quem, dum aliquid consurgit in actu, ex hoc ipso consurgit aliud in potentia. Necessario enim talis processus nunquam cessabit; in illo enim in quo poneretur cessare, jam consurgeret potentialitas ad aliquid aliud, et ita processus non esset terminatus. Sed manifestum est quod in speciebus numerorum sic est, quod, quando una reducitur in actum, ex hoc ipso consurgit alia in potentia. Posito enim aliquo numero in actu, statim potest duplari, et ex hoc amplius est in potentia ad majorem; et cum perventum fuerit ad illum, potest duplari, et sic consurgit alius in potentia; et sic in infinitum. Ergo impossibile est quod processus numerorum per aliquam potentiam evacuetur. Sed si esset multitudo aliqua facta per divinam potentiam infinita in esse actuali reali vel objectivo, jam totus processus numerorum esset evacuatus in illa. Quod patet. Quia, vel infra illam multitudinem continetur nulla species numeri, et hoc falsum est, cum essent ibi animæ duæ, vel tres, et quatuor, et sic de aliis, si ponatur illa pluralitas esse in animabus; vel erunt ibi aliqui numeri, et aliqui non, et per consequens tota multitudo erit finita, cum aliqui numeri evacuent eam; vel erunt ibi omnes species numerorum, et sic evacuatus erit totus processus in numeris, quod per nullam potentiam fieri potest, ut dictum

(α) *aut.* — Ad. Pr.
(β) *ex his.* — Ad. Pr.

est. Non ergo est possibilis infinita multitudo in actu reali, nec objectivo. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra secundam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista respondetur. Et primo, ad ea quæ contra secundam conclusionem primo loco inducit Aureolus.

Ad primum quidem, dicitur quod procedit de forma infinita individuata, quæ posset agere vel transmutare. Sed conclusio nostra intelligitur de formis non individuatis, si loquamur de albedine separata; vel de formis non in materia, seipsis individuatis, si loquamur de angelis. Albedo autem separata, nullum subjectum transmutaret; angelus autem potest corpora transmutare, localiter tamen dumtaxat, non autem alterando. Nec oportet quod formæ, illo modo infinitæ quo ponit conclusio, habeant infinitam virtutem, nec quod habeant operationem infinitæ intensionis; non enim virtus intellectiva angeli est infinita, nec intellectio ejus est efficaciæ infinitæ, licet ipse sit in sua specie infinitus. Causa autem quare albedo separata, vel calor, non ageret in subjectum, transmutando ipsum, assignatur, 1 p., q. 65, art. 4. Quia, « sicut probatur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 27), illud quod proprie fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent quidem quod aliquando sint, et aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur aut corrumpantur, sed compositis generatis aut corruptis; quia formæ non habent esse, sed composita per eas habent esse : sicut enim alicui competit fieri, sic et esse. Et ideo, cum simile fiat a suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliqua immateriali forma, sed quasi materia reducta de potentia ad actum ab aliquo agente composito. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod albedo ab omni subjecto separata, vel calor subsistens, non transmutaret materiam, nisi per miraculum; et si hoc fieret per miraculum, Deus taxaret ei intensionem operis sui. Nec est instantia de Deo, qui est forma sine materia, et tamen potest alterare materiam omnifariam. Nam, secundum quod dicit sanctus Doctor, 1 p., q. 105, art. 1, ad 1um : « Effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter. Uno modo, secundum eamdem speciem; ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne. Alio modo, secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia, assimilantur soli et stellis, quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti assimilantur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam. Unde compositum quod generatur, assimilatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde, sicut compositum generans potest movere materiam ad formam, generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua forma alia non in materia exsistens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideo dæmones et angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina. » — Hæc ille. — Posset autem et alia ratio assignari, quare calor separatus non ageret in subjectum in instanti : quia se haberet ad modum ideæ platonicæ, quæ nihil agere posset.

Ad secundum dico quod deficit in duobus. Primo, quia supponit formam infinitam illo modo quo ponit conclusio, posse materiam in instanti transmutare. Secundo, quia ponit quod tali forma infinita posset fieri alia minor, vel remissior, per unum gradum; quod est falsum. Quia : aut illa forma quæ ponitur minor, esset in subjecto, et tunc in infinitum distaret ab illa quæ esset extra subjectum, et hoc quantum ad esse talis formæ, puta caloris; aut esset extra subjectum, et hoc non concederet sanctus Doctor, scilicet quod essent duæ albedines separatæ, vel calores. Concederet tamen de lineis; sed tales formæ non sunt activæ. Et sic patet quod responsio prima, quæ ibi datur, non bene impugnatur; quia non posset fieri aliqua forma in specie Gabrielis remissior.

Illa autem alia quæ addit, impugnando secundam responsionem ibidem positam, non valent. Nam procedunt de formis ejusdem speciei exsistentibus in subjecto, quarum una esset finita, alia infinita; quod non ponimus. Sed contra nostram conclusionem non procedunt. Dico enim quod ab albedine finita, quæ est in subjecto, nunquam posset ascendi ad eam quæ est extra subjectum, per intensionem ejus in subjecto suo; quia nunquam ista posset attingere ad æqualitatem illius per quæcumque media; nec ab illa ad istam descendi; quia ista alium modum essendi habet ab illa, cum una subsistat, alia inhæreat, una habeat totum esse debitum suæ speciei, alia vero limitetur ad hoc individuum. Unde, sicut ponit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ad 5um : « Quod aliquod finitum, per continuum augmentum possit attingere ad quantumcumque finitum, veritatem habet, si accipiatur eadem ratio quantitatis in utroque finito; sicut si comparemus lineam ad lineam; non autem si accipitur alia et alia ratio quantitatis. Et hoc patet in quantitate dimensiva : quantumcumque enim linea augmentetur in longum, nunquam perveniet ad latitudinem superficiei. Et similiter patet in quantitate

virtuali, vel intensiva : quantumcumque enim cognitio cognoscentis Deum per similitudinem proficiat, nunquam potest adæquare cognitionem comprehensoris, qui videt Deum per essentiam. Et similiter charitas viatoris non potest æquari charitati comprehensoris : aliter enim afficitur quis ad præsentia et absentia. Similiter etiam, quantumcumque crescat alicujus hominis gratia, qui gratiam secundum aliquam particularem participationem possidet, nunquam potest adæquare gratiam Christi, quæ universaliter plena exsistit. » — Hæc ille. — Ita in proposito : cum calor separatus habeat esse secundum proportionem suæ speciei, et non limitetur secundum capacitatem individui in quo est, nunquam poterit adæquari ab aliquo inhærente calore, cujus esse ad subjecti capacitatem limitatur, et non proportionaliter suæ speciei datur. Et ideo improbatio secundæ responsionis in isto proposito, non concludit. Sed forte valeret, loquendo de formis quarum quælibet inhæret subjecto; quia esse illarum quantificatur eodem modo, scilicet penes dispositionem subjecti.

Ad tertium eodem modo. Procedit enim de intensione formæ in subjecto, quæ per continuam subjecti transmutationem acquireretur. Forma autem de qua loquitur conclusio, ab illa phantasia longe divertit. Illa enim non fieret infinita per mutationem aut alterationem, sed per remotionem omnis terminantis esse debitum suæ specificæ rationi ; nec agens naturale posset illam intensionem inducere; nec albedo est in potentia naturali ad illam, sed in potentia obedientiali.

Ad quartum dico quod probat solum quod nulla forma sit infinita intensive, hoc est, aucta in infinitum per intensionem ; sed non probat quin aliqua forma sit infinita intensive, isto modo quod non possit amplius tendere in esse sibi debitum, quia jam totum illud habet, sicut ponimus de albedine separata. Et cum arguit quod talis forma est in termino intensionis, et infinitas intensiva negat illum terminum, et sic implicatur contradictio; — dico quod illa forma non est in termino intensionis, sic quod sua intensio sit terminata ; nec ex hoc sequitur quod sibi fieri possit additio, aut quod alius gradus possit esse intensior in eadem specie. Conceditur tamen improprie, quod est in termino intensionis, sic quod non potest esse ulterior intensio; eo modo quo concedi potest quod Deus est in termino bonitatis. Sed, concesso quod calor illo modo esset in termino intensionis, negatur quod non sit infinitus; quia infinitas intensionis non negat terminum intensionis illo modo, sed primo modo. Deus enim est terminus bonitatis; qui tamen est infinite bonus. Sed infinitas negat terminationem primo modo, eo modo quo aliquid dicitur esse in termino, quia est terminatum, et non quia terminat.

Ad argumenta secundo loco posita, dicitur

Ad primum quidem, conceditur quod rosa forte non posset esse subsistens simpliciter; quia de ratione rosæ est quod habeat materiam organicam, et per consequens contractam, ac per hoc, quod sit in aliquo individuo. Sed si arguat de albedine, conceditur quod natura albedinis, si esset separata, non prædicaretur de pluribus particularibus. Nec pono quod esset exemplar, ad quod natura vel Deus aspiceret; sed dico quod esset tantæ latitudinis in essendo, quantæ reperiri possent in specie albedinis (α). — Et cum dicitur quod albedo illius esset expers boni, etc.; — negatur : quia, licet non posset intelligere, cum non naturaliter subsisteret, nec esset materialis (β), naturaliter tamen posset poni in materia, et esset extensa, et disgregaret visum; posset etiam poni in angelo, ut ponit sanctus Thomas, *Quodlibeto* 7, q. 4, art. 3; et esset principium; in ea etiam reluceret divina bonitas, et potentia, et infinita talia.

Ad secundum negatur antecedens; quia non est simile de omnibus sensibilibus formis. Nam de ratione aliquarum est subjectum; non autem de ratione aliarum, ut patet : quia aliud est de albedine et de cursu, vel de animalitate. Unde non est possibile quod sit animalitas subsistens, secundum quod dicit sanctus Thomas, 1 p., q. 84, art. 7. Dicit enim quod « de ratione quidditatis in materia corporali est quod in aliquo individuo exsistat, quia non est absque materia corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quod sit in hoc lapide, et de ratione equi quod sit in hoc equo, et sic de aliis ». — Hæc ille. — Sed quia arguens loquitur de accidentibus, puta cursu, etc.; — dico quod motus, cursus, et sessio, si dicant respectum cum absoluto, ita quod absolutum in recto, et relationem in obliquo, possunt subsistere quoad absolutum, ita quod res quæ nunc est cursus, subsisteret; sed tunc non esset cursus; quia ratio cursus datur per additamenta, scilicet per aliqua quæ sunt extra essentiam cursus, et, in talibus, illud cui competit talis diffinitio, potest remanere, ita ut non competat ei talis diffinitio data per addimenta : ut simitas sine naso; sed tunc non competeret ei nomen simitatis. Unde sanctus Thomas, *Quodlibeto* 9, q. 3, art. 1, ad 1um, dicit quod « qualitercumque subjectum ponatur in diffinitione accidentis, intelligitur esse diffinitio per additionem, ut habetur, 7. *Metaphysicæ* (t. c. 17). Et dicitur diffinitio per additionem, quando in diffinitione ponitur aliquid quod est extra naturam diffiniti, sicut nasus ponitur in diffinitione simi. Hoc autem est propter naturalem dependentiam accidentis a subjecto. Sed hoc non impediente, Deus potest accidentia sine substantia conservare; nec tamen

(α) *quantæ reperiri possent in specie albedinis.* — *quantæ albedines* Pr.

(β) *materialis.* — *immaterialis* Pr.

sequitur contradictoria esse simul vera; quia subjectum non est de substantia sive essentia accidentis.» — Hæc ille. — Ex quibus patet quod omne accidens potest separari ab eo quod, licet ponatur in diffinitione, non tamen est de ejus essentia, nec prædicatur de ipso in recto, nisi forte denominative, loquendo de accidentibus absolutis; quia de relativis communiter ponitur quod relatio non potest esse sine fundamento et termino, quia esse ejus est ad aliud se habere. Finaliter igitur dicendum quod, si sessio sit quid absolutum secundum esse, licet secundum rationem suam et diffinitionem datam per additionem dicat relationem, utique potest a subjecto separari; et consequenter potest esse sessionis natura subsistens, non individuata. Si vero dicat relationem in recto et essentialiter, non potest a subjecto separari, ac per hoc nec individuationem perdere; et consequenter nec natura ejus subsistere potest. Et sic patet quod non est simile de omnibus accidentibus, nec etiam de substantiali natura et accidentali; quia, secundum quod ait sanctus Thomas, 1 p., q. 29, art. 1, « substantia individuatur per seipsam, sed accidens individuatur per subjectum, quod est substantia; dicitur enim hæc albedo, in quantum est in hoc subjecto. » — Hæc ille. — Ex quo apparet quod non oportet quod, si potest esse natura accidentalis non individuata, statim possit esse natura substantialis subsistens præter individuum.

Ad tertium patet per idem (α).

§ 2. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

I. Ad argumenta Gregorii. — **Ad primum** eorum quæ primo loco inducit Gregorius contra tertiam conclusionem, respondetur sicut ibidem respondebatur.

Et cum improbatur illa responsio; — dico ad primam improbationem, quod divisio ibi facta, est insufficiens : quia, cum dicimus continuum habere infinitas partes in potentia, nec ly *in potentia* determinat hoc verbum *habet*, nec determinat ly *partes*, ad intellectum ibi datum. Partes enim continui sunt potentiales, non solum illo modo, quia nulla earum est aliquid præcise et non constituens cum alio tertium, sed isto modo, quia nulla earum proprie habet esse, per quod res dicitur actu ens et exsistens; sed ipsum totum constitutum ex partibus, habet vere et proprie esse et exsistere. Unde sanctus Thomas, 9. *Quodlibeto*, q. 2, art. 2 : « Esse, quod est actus entis in quantum est ens, per quod denominatur aliquod ens actu in natura rerum, non attribuitur nisi ipsis rebus quæ in decem generibus continentur; unde ens a tali esse dictum, per decem genera dividitur. Sed hoc esse attribuitur alicui rei dupliciter. Uno modo, sicut ei quod proprie et vere habet esse, vel est; et sic attribuitur soli substantiæ per se subsistenti; unde quod vere est, dicitur substantia, 1. *Physicorum* (t. c. 27). Omnia vero quæ non per se subsistunt, sed in alio et cum alio, sive sint accidentia, sive formæ substantiales, aut quælibet partes, non habent esse, ita quod ipsa vere sint; sed attribuitur eis esse alio modo, id est, quo aliquid est; sicut albedo dicitur esse, non quia ipsa in esse subsistat, sed quia ea (α) aliquid habet esse album. Ergo esse, proprie et vere non attribuitur nisi rei per se subsistenti. » Et subdit : « Si arca esset quoddam individuum naturale, ipsa tota non haberet nisi unum esse; quælibet tamen partium ejus ab arca separata, habebit proprium esse. » — Hæc ille. — Sic ergo patet quomodo intelligo partes continui non esse in actu, sed in potentia.

Et cum dicitur quod non est magis impossibile esse aliquam infinitam multitudinem aliquorum entium in actu, quam aliquorum tali modo potentialium, utputa non plus animarum quam partium continui; — negatur hoc. Quia multitudo partium continui non est multitudo, nisi secundum quid, et in potentia; ea enim quæ non faciunt per se unum in actu (β), non sunt entia simpliciter. Secus est de multitudine animarum, vel angelorum. Nec est verum quod dicit arguens, quod omnis repugnantia quæ assignaretur, data infinita multitudine animarum, assignetur, data infinita multitudine partium continui; quia, ut dixi, una istarum multitudinum est in actu, alia solum in potentia; cujus oppositum arguens supponit.

Ad confirmationem, dico quod Deus quamlibet partem proportionalem continui posset in esse conservare sine alia parte ejusdem proportionis, et separare unam ab alia; non tamen est possibile quod ita faciat de omnibus. Sicut non est aliquod creabile, quin Deus possit illud creare; non tamen est possibile quod simul creet omne creabile. Et iste modus respondendi habetur a sancto Doctore, 1. *Sentent.*, dist. 17, q. 2, art. 4, ad 1um : « Additio, inquit, numeri in infinitum, est possibilis; nunquam tamen est possibilis aliquis numerus infinitus in actu; quia potentia additionis numerorum, ut dicit Commentator, 3. *Physicorum* (comm. 68), non est una, sed semper ex nova additione efficitur alia potentia numero, secundum quod efficitur species numeri nova. Unde quælibet potentia potest exire in actum; non tamen potest esse quod omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia. » — Hæc ille. — Hujus autem ratio est : quia, secundum quod ait sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 43, q. 1, art. 1, ad 5um, « nullus effectus procedit per

(α) **Ad tertium** *patet per idem.* — Om. Pr.

(α) *ea.* — Om. Pr.

(β) *non faciunt per se unum in actu.* — Om. Pr.

aliquam potentiam, per modum qui est contra rationem ipsius effectus; sicut potentia motiva non facit omnes partes motus esse simul; jam enim non esset motus, cum de ratione motus sit successio. Talis autem actus est infinitum, secundum Philosophum, 3. *Physicorum* (t. c. 60), qui scilicet semper est permixtus potentiæ. Et ideo non reducitur in actum, nisi successive. Et ideo non sequitur quod Deus possit facere esse actu infinita, quia jam infinita essent finita. » — Hæc ille. — Et 9. *Quodlibeto*, q. 1, art. 1, idem ponit : « Non potest, inquit, esse aliquid in rerum natura actu non specificatum, ad diversas species indifferenter se habens. Quamvis enim intellectus concipiat animal non specificatum rationali vel irrationali differentia; non tamen potest actu esse animal, quod non sit rationale vel irrationale. Unde, secundum Philosophum, nihil est in genere, quod non sit in aliqua specie ejus. Unaquæque vero quantitas specificatur per certam terminationem quantitatis (sicut multitudinis species sunt duo, tria, et sic de aliis; et species magnitudinis sunt bicubitum, tricubitum); vel secundum aliquam determinatam mensuram. Unde impossibile est inveniri aliquam quantitatem in actu, quæ non sit propriis terminis limitata. Cum autem (α) infinitum congruat quantitati, et dicatur per termini remotionem, impossibile erit infinitum esse actu; propter quod dicit Philosophus, 3. *Physicorum* (t. c. 57), quod infinitum est sicut materia nondum specificata, sed sub privatione exsistens; et quod se habet magis in ratione partis et contenti, quam totius et continentis. Et ideo, sicut Deus non potest facere equum rationalem, ita non potest facere ens actu esse infinitum. » — Hæc ille.

Ad secundum principale dicitur quod nullum est instans in hora, quin Deus posset in eo producere unum angelum. Non tamen est possibile quod in omnibus instantibus horæ ita faciat; quia implicat contradictionem, ut probatum est. Hoc enim subjectum *infinitum*, vel *infinita multitudo*, et hoc prædicatum *ens actu* repugnant.

Ad tertium, negatur antecedens; nam infinitas tollit rationem actus; tollit etiam omnem speciem multitudinis. Ideo, sicut illud quod non posset collocari sub aliqua specie animalis, tolleret rationem animalis; ita proportionaliter, infinitum tollit rationem multitudinis actu exsistentis.

Ad primum eorum quæ secundo loco inducit, dicitur sicut ad præcedens. Infinitas enim tollit rationem cujuslibet speciei magnitudinis.

Ad secundum, negatur antecedens. Ad probationem, dico quod non est possibile quod Deus dividat ab invicem omnes partes proportionales alicujus continui dati; quia talem divisionem esse in actu, implicat contradictionem.

(α) *autem*. — Om. Pr.

Ad tertium dico quod casus est impossibilis. Licet enim Deus posset augere A et B quantum vult; non tamen est possibile quod continuet illa augmenta per totum tempus elevationis ipsius A.

Ad quartum patet per simile. Omnia enim ista argumenta stant in hac consequentia : In quolibet instanti possibile est quod Deus faciat taliter; ergo impossibile est quin Deus ita faciat in quolibet instanti. Quam consequentiam constat non valere; quia arguitur a sensu diviso ad compositum, qui sunt sibi invicem in proposito impertinentes.

Ad primum eorum quæ tertio loco inducit, dicitur quod repugnat aliquam formam intensibilem exsistentem in subjecto, esse infinitam intensive; quia omnis talis forma finitur intensive, secundum capacitatem subjecti. Similiter dico quod repugnat aliquam formam creatam, esse infinitam in essendo; quia omnis formæ creatæ suum esse est receptum, et limitatum ad capacitatem potentiæ. Dico tamen quod non repugnat aliquam formam separatam, esse infinitam secundum quid, scilicet secundum rationem sui generis, ut dictum est in conclusionibus. Secus est de Deo, cujus esse est subsistens, nullo modo receptum.

Ad secundum dico quod casus est impossibilis. Licet enim Deus possit intendere charitatem tante et tante; non tamen est possibile quod illam intensionem isto modo velocitet, quod in omni parte proportionali horæ duplet intensionem præcedentis partis. Et causa dicta est prius. Unde iste modus arguendi peccat secundum fallaciam compositionis et divisionis, sicut omnes præcedentes.

Ad tertium patet per idem; quia casus est impossibilis. Et probatio ejus est sophisma compositionis et divisionis.

II. Ad argumenta Adæ. — Ad argumenta quæ facit Adam, pariformiter respondetur. Aliqua enim eorum procedunt ex suppositione casuum impossibilium, sicut et argumenta Gregorii.

Ad primum igitur, respondetur quod non est possibile quod Deus continuet illam divisionem partium omnium proportionalium continui. Nec similitudo valet. Licet enim aliquod mobile possit successive transire omnes illas partes proportionales, non tamen Deus potest omnes ab invicem dividere; quia mobile non signat partes illas per motum suum, nisi in potentia. Non enim stat in fine alicujus partis, puta in linea vel in superficie; nec tangit talia extrema, nisi in instanti, quod est in tempore in potentia, non in actu, ut ponit Commentator, 6. *Physicorum*, comm. 76, ubi ostendit quomodo res mota non est in longitudine sibi æquali nisi in potentia, quia non est ibi nisi per instans. Arguere autem a signatione et attingentia potentiali ad actualem divisionem, est arguere a secundum quid ad simpliciter.

Ad secundum dico quod major est falsa, ubi alicui multitudini repugnat actualitas et simultas, non autem potentialitas et successio. Sic autem est de infinita multitudine cogitationum futurarum in angelis, vel damnatis.

Ad tertium dico similiter, quod non oportet quod omnia quæ sunt in potentia, Deus ponat simul in actu. Illa autem infinita quæ sunt in linea, vel superficie, vel corpore, non sunt entia in actu, nec actu multa, nec actu distincta, proprie loquendo, ut supra dictum est; sed sunt multa in potentia, et distincta in potentia.

Ad quartum dico quod, licet linea non sit pars integralis superficiei, nec punctus lineæ, tamen non est possibile quod linea annihiletur, conservatis omnibus punctis qui erant in linea in potentia; quidquid sit de punctis in actu prius exsistentibus. Non enim est generaliter verum, quod omnium absolutorum unum possit alio destructo conservari, quamquam unum non sit pars alterius; potissime, ubi actualitas alteri repugnat; cujusmodi est in proposito, quia infinitæ multitudini punctorum in linea repugnat actualitas.

Ad quintum dico quod, licet Deus noverit infinita distincte, non tamen potest velle quod omnia illa sint actu. Nec ex hoc sequitur inæqualitas inter intellectum et voluntatem Dei; sed solum quod aliter se habet cognitum ad intellectum, et volitum ad voluntatem. Ad hoc enim quod infinita cognoscantur a Deo, non oportet illa habere aliquod esse extra Deum cognoscentem, sed solum in Deo, in quo sunt unum; sed voluntas fertur in res ut sunt in seipsis; et ideo oporteret quod illa infinita, essent actu; quod est contradictio. Unde a simili probaretur quod Dei voluntas posset simul velle contradictoria, quia intellectus divinus simul ea intelligit; et similiter multa alia inconvenientia.

Ad sextum dico quod modus arguendi non valet; quia eodem modo probaretur quod Deus potest producere aliquam quartam personam divinam, distinctam ab illis quæ nunc sunt in Trinitate. Quia arguitur sic : Æque potens est Deus, sicut unus alius Deus, si esset; sed ille posset producere Verbum distinctum a Verbo quod nunc est in divinis; igitur et Deus potest producere aliud Verbum, præter illud quod produxit. Et in multis aliis casibus fallit illa consequentia. Dico ergo quod Deus non est æque potens, sicut illa infinita. — Et cum dicitur quod non potest imaginari major potentia quam sit divina potentia; — dico quod verum est, sine contradictione; modo imaginari talem potentiam, est imaginatio includens contradictionem. Unde sanctus Thomas, 9. *Quodlibeto*, q. 1, ad 1um, sic ait : « Verbum intelligitur non solum quod verbo profertur, sed quod mente concipitur. Quod autem sibiipsi est repugnans, mente concipi non potest; quia nullus potest intelligere contradictoria simul esse vera, ut probatur, 4. *Metaphysicæ* (t. c. 9). Unde, cum infinitum repugnet ei quod est esse actu, non est verbum, Infinitum est in actu. Philosophi autem qui posuerunt infinitum esse in actu, propriam vocem ignoraverunt. » — Hæc ille. — Ex quo, a simili, deduco quod esse aliquam potentiam compositam vel aggregatam ex infinitis potentiis partialibus, implicat contradictionem; et ideo non proprie est intelligibile. Non ergo negatur Deus esse æque potens sicut illa potentia aggregata, eo quod illa potentia esset major quam divina; sed quia talis potentia non est proprie intelligibilis, ac per hoc nec comparabilis alicui secundum magis, vel minus, aut æquale.

Ad septimum, negatur minor. Dico enim quod cum causare infinita in actu, secundum se implicet contradictionem, illud repugnat cuilibet potentiæ, sive finitæ, sive infinitæ; quod enim non habet rationem possibilis, non subest alicui potentiæ. Et ad probationem, dico quod procedit ex suppositione impossibili, scilicet quod gehennæ applicarentur infinitæ animæ cruciandæ. Ideo nihil mirum, si infertur impossibile. Unde illud quod conveniret alicui ex suppositione impossibili, non oportet quod simpliciter ei conveniat. Sicut si homo esset asinus, ipse esset rudibilis; ex hoc tamen non potest inferri quod rudibile conveniat homini, vel quod non repugnet homini. Ita in proposito, non sequitur : Ignis cruciaret infinitos spiritus, si essent; igitur igni convenit posse producere infinitos cruciatus.

Ad octavum. Quidquid sit de majori, negatur minor. Infinita enim esse in actu, non est intelligibile, nec conceptibile; ut dictum fuit. Et qui oppositum dicunt, propriam vocem ignorant.

Ad nonum dico quod, posito illo casu, tale mobile duplabit et quadruplabit tarditatem suam solummodo in potentia, non tamen in actu; quia ille motus non stabit in duplo gradu tarditatis præcise, vel in triplo præcise, nisi instantanee. Ideo non sequitur quod, sicut illud mobile duplabit et quadruplabit illam tarditatem, quod Deus in illis instantibus omnibus duplationis et quadruplationis posset actualiter creare unum angelum, ita continuando per tempus illius motus; quia productio angeli est in actu, cum sit tota simul et non successiva. Ideo non valet similitudo.

Ad decimum dicitur quod, dato illo casu, talis angelus non posset continuare illas revolutiones uniformiter, intelligendo motum orbis sic quod in prima parte proportionali horæ moveret tanta velocitate, et in secunda parte proportionali moveret dupla velocitate, et sic in infinitum; quia jam omnes illæ velocitates essent in actu, quia quælibet duraret per tempus. Nec Deus illo modo posset motum orbis intendere; quia implicat contradictionem omnes illas augmentationes poni in actu. Argumentum etiam imaginatur quod, si orbis nullam resistentiam

haberet ad angelum, quod angelus posset eum movere in quantacumque et qualicumque velocitate. Hoc enim falsum est. Immo est dare maximam velocitatem qua posset eum movere, vel minimam qua non posset; quia est finitæ virtutis, et finitam proportionem habet ad mobile illud. Argumentum tamen posset fieri de Deo; et tunc dicitur ut prius.

Ad undecimum dicitur quod, licet posset dividere unum continuum in duas medietates, quando agens naturale dividit aliquid aliud usque ad medium; non tamen est possibilis talis processus per omnes partes proportionales. Et recte ad istud et ad sequens dicitur sicut ad argumenta Gregorii. In tali enim multitudine, nullum est quod repugnet fieri a Deo; repugnat tamen omnia fieri in actu. Ideo non sequitur : Hoc potest, et hoc potest, etc.; ergo possibile est quod faciat omnia talia. Sed est fallacia compositionis et divisionis.

§ 3. — Ad argumentum contra quartam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — **Ad argumentum** Aureoli contra quartam conclusionem, dicitur negando primam conditionalem ibidem assumptam, scilicet, quod si magnitudo posset augeri ad duplum, triplum, et sic sine fine, quod ideo sit possibilis magnitudo actu infinita. — Et ad probationem, dicitur quod infinitæ possibilitates ad infinitas additiones, non constituunt nec integrant unam totalem possibilitatem; immo, nec illæ possibilitates sunt simul; sed, dum una est ad actum reducta, incipit alia, sicut dicit sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 17, quæst. ult., art. 4 (ad 1[um]), loquens de augmento charitatis, quod dicit esse simile augmento numerorum. « Potentia, inquit, additionis numerorum non est una; sed semper ex nova additione efficitur alia potentia in numero, secundum quod efficitur nova species numeri. Unde quælibet potentia potest exire in actum; non tamen potest esse ut omnes exeant in actum, quia in quolibet actu additur etiam potentia. Et ita etiam de capacitate animæ. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod dixi.

Ad primam confirmationem, dico similiter. Nam concedo quod, sicut omnes partes additæ primæ magnitudini in actu constituunt unam magnitudinem, ita ex omnibus partialibus potentiis ad partiales additiones efficitur una totalis potentia, quando illæ partiales potentiæ sunt. Sed sicut nunquam omnes partiales additiones sunt positæ in actu, ita nunquam omnes partiales potentiæ sunt positæ in actu (α); nunquam enim potentia ad secundam additionem est, nisi posita in actu prima additione; nec potentia ad tertiam, nisi posita secunda additione; ita quod, sicut successive ponuntur actus, successive ponuntur potentiæ ad alios et alios actus; loquendo de potentia reali ex parte creaturæ, non ex parte Dei, nec de potentia quæ est non repugnantia terminorum. Cum igitur quærit : an, data aliqua magnitudine, possibiles sint addi sibi infinitæ aliæ, etc.; — dico quod sic, successive, non quod in data magnitudine sint possibilitates infinitæ, vel ad infinitas additiones; sed est ibi possibilitas ad aliquam additionem, qua posita in actu, consurgit alia possibilitas.

Ad aliam confirmationem, dico similiter. Supponit enim quod aliqua una potentia respiciat omnes partes possibiles addi; quod non est verum, ut patet per prædicta.

(α) a verbo *ita nunquam* usque ad *in actu*, om. Pr.

§ 4. — Ad argumenta contra sextam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra sextam conclusionem, dico quod propositio ibi assumpta, si quid probet, utique concluderet quod Deus posset in actum reducere totum ens creabile, ita quod, hoc creato, nihil ulterius posset. Quia, sicut iste arguit, ego arguam : Divina potentia principalius respicit illam totalem multitudinem perfectionalem infinitam (α), quam arguens ponit, quam aliquam ejus partem; sed quamlibet ejus partem potest producere; ergo et illam totalem multitudinem. Et hoc facto, quæritur : an aliquam aliam perfectionem posset producere, vel non? Si non; igitur Dei potentia ad extra productiva, exhausta esset. Si sic; igitur data multitudo non erat totalis quam Deus producere poterat. Sicut ergo iste modus arguendi non valet penes eum, aut alium fidelem; ita nec suus penes me. Dico igitur quod non oportet quod potentia respiciens aliquam multitudinem, quæ non est quid unum aut totum proprie, principalius respiciat eam quam aliquam ejus partem, quando illa non habet esse nisi per partem, nec ponitur in actu nisi ratione partis. Sic autem est in proposito. Nam multitudo perfectionum producibilium a Deo, vel specierum, vel hujusmodi, quæ est infinita, non habet rationem totius, nec entis in actu; nec respicitur a divina potentia primo et per se, sed ratione partium, tamquam primo producibile, sed tamquam primo sibi correspondens; sicut nec motus æternus infinitus in futurum, secundum opinionem Aristotelis, respicitur (β) a primo motore, sicut producibile ab illo, primo et secundum se, sed ratione partium. Concedo tamen quod sicut ille motus respicitur principalius a primo motore quam aliqua pars ejus, tamquam correspondens suæ potentiæ motivæ; ita multitudo producibilium principalius respicitur a divina potentia, quam aliqua poten-

(α) *infinitam*. — *finitam* Pr.
(β) *respicitur*. — *recipitur* Pr.

tia, tamquam sibi in latitudine et ambitu correspondens; quia comprehendit omnia ad quæ divina potentia se extendit.

Ad secundum, negatur minor. Infinitum enim non est mensura suarum partium; nec habet rationem totius, aut unius, aut certificantis. Nec aliquid illius multitudinis est mensura omnium; sed Deus, qui est extra illam. Conceditur tamen quod omnium illius multitudinis in actu positorum, est aliqua mensura in eodem genere; quia est dare summam speciem actu productam, non causam summam producibilem.

Ad tertium dico quod universitas creabilium, si tamen universitas dici debet, vel totum, aut omne, est infinita secundum quid; Deus autem est simpliciter infinitus. Quia nulla creatura est infinita secundum esse, nec est producibilis; Deus autem est infinitus secundum esse, et secundum omnia quæ sunt in eo; nec ejus perfectio limitatur ad aliquod genus, sed præhabet in se omnes perfectiones omnium generum. Et ideo universitas creabilium esset quidem infinita secundum rationem substantiæ, vel hujusmodi, non autem secundum perfectionem essendi; et in hoc caderet a divina immensitate, et esset finita secundum esse. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 69: « Si accipiantur infinita entia, sive sint ejusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum, etiam si aliqua vel omnia essent infinita (α) secundum quantitatem, si hoc esset possibile, universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus. Nam quodlibet illorum, et omnia simul, haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus; et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter. » — Hæc ille. — Et ideo conceditur quod in ea, in quantum esset finita, non esset processus in infinitum; cum esse ejus esset finitum, quia receptum in aliquo; etsi in ea esset processus in infinitum, quantum ad rationes specificas et perfectiones essentiales. Data enim infima, infinitæ essent supra illam, quarum una esset perfectior alia; nulla tamen esset infinita secundum se, nec esset inter eas aliqua ultima.

Responsiones autem quas ibi arguens impugnat, bene impugnantur, saltem prima; licet assumat in impugnando unum falsum, cum supponit quod in tali multitudine specierum aliqua esset ultima. Hoc enim falsum est; sicut manifeste patet in numeris, in quorum processu nullus est infinitus, licet procedant sine termino.

Cum autem impugnat secundam responsionem, quæ bona est, deficit in dissimilitudine quam ponit inter multitudinem numerorum et multitudinem aut universitatem specierum. Dico enim quod sicut omnes numeri possibiles non concurrunt ad aliquam unitatem, aut totalitatem, aut universitatem, licet omnes numeri qui sunt in actu, habeant ad invicem connexionem et relationem proportionis; ita est de universitate specierum creabilium. Cum enim sit infinita, non habet rationem totius, aut connexi, aut universitatis; sed verum est quod omnes actu creatæ, habent ad invicem ordinem et connexionem. Et ideo sua dissimilitudo nulla est. Quapropter, sicut omnia argumenta sua non concludunt quin processus numerorum sit infinitus, ut ponit Augustinus, 12. *de Civitate Dei* (cap. 18), et recitat sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 12; ita nec concludunt contra processum infinitum in perfectionibus specificis.

Ad quartum similiter negatur minor. Processus enim in perfectionibus specificis in infinitum, est processus ad multitudinem, et non ad totalitatem, vel unitatem. Sæpe namque dictum est quod multitudo illa non habet rationem unitatis, plus quam multitudo numerorum; sed illa pars ejus, quæ in actu est, habet rationem unitatis et totius cujusdam. Verumtamen Aristoteles utitur illa propositione in qua fundatur istud argumentum, loquendo de totalitate continuitatis, et non de unitate ordinis, de qua iste arguit. Verumtamen nec de ista, nec de illa habet verum illa propositio. Nam etiam in additione magnitudinis ad magnitudinem, proceditur ad unitatem et ad formam; et tamen ibidem est processus infinitus quantum ad Dei potentiam, licet quantum ad potentiam naturalem non sit ibi talis processus. Et hunc sensum habuit sanctus Thomas, 1 p., q. 7, art. 3, ad 3um, dicens: « Infinitum quod convenit quantitati, se tenet ex parte materiæ. Per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum, quod se habet in ratione formæ. Et ideo non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum. » — Hæc ille. — Et quod ista sit ejus intentio, scilicet loqui de potentia naturali, patet. Nam, *de Veritate*, q. 29, art. 3, ad 3um, dicit: « Capacitas creaturæ dicitur secundum potentiam receptibilitatis quæ est in ipsa. Est autem duplex potentia creaturæ ad recipiendum. Una naturalis, quæ potest tota impleri; quia hæc non se extendit nisi ad perfectiones naturales. Alia est potentia obedientiæ, secundum quod potest aliquid recipere a Deo; et talis capacitas non potest impleri, quia quidquid Deus de creatura faciat, adhuc remanet in potentia recipiendi a Deo. » — Hæc ille. — Et loquitur de capacitate animæ ad gratiam, quam ponit in infinitum posse intendi. Et similiter, de magnitudine molis est dicendum quod potest augeri, non tantum quin plus in duplo possit ulterius; nam naturaliter non potest esse major quantitas, quam illa quæ est totius mundi; nec materia est in potentia naturali ad majorem; et ideo naturaliter non potest in infinitum augmentari pro-

(α) *essent infinita*. — Ad. Pr.

cessio continuæ quantitatis. Secus est, loquendo de Dei potentia. Unde processus ad formam naturalem finitus est; quia jam est in actu maxima forma possibilis naturaliter.

Ad quintum dico quod unum falsum supponit in minori, scilicet quod descendendo a Deo, sit dare primum ad quod descenditur in infinitis; non enim (α) est primum, nec ultimum, versus illam partem ad quam est infinitum. Ideo, licet sit dare infimam speciem, non tamen summam; quia versus summitatem est infinitas; in infinito autem non est primum aut initium ex parte infinita, ut ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 2, art. 3.

Ad sextum dico quod Deus non est unum extremum illius multitudinis; sed est extra illam multitudinem producibilium specierum. Ideo minor est falsa. — Alia vero quæ ibidem ponit, scilicet quod inter Deum et creaturam non est infinitum medium intercidens, — falsum est. Mirabile etiam videtur quod omnis creatura distet finite a Deo, et Deus infinite a qualibet; et sine ratione dictum; et absque probatione positum; ac si diceretur quod A est solum subduplum ad B, et tamen B excedit A in infinitum.

§ 5. — Ad argumenta contra octavam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** eorum quæ primo loco contra octavam conclusionem inducuntur, dico quod male probavit quod in specificis perfectionibus non possit procedi in infinitum, ut patuit supra. — Cum iterum dicit sanctum Thomam posuisse quod non est possibile aliam terram, etc.; — dico quod, 1 p., q. 47, art. 3, ipse probat quod non est alius mundus de facto ab isto, nec alia terra, quam illa quæ est in medio mundi; nec esse potest, sic quod esset ejusdem speciei cum ista, et similes habens proprietates, manente cursu rebus nunc indito; quia illa alia terra ferretur ad locum in quo est ista naturaliter. Quin tamen Deus aliter posset de sua potentia absoluta facere, non negavit. Posset enim Deus alium mundum isti similem quoad illa simplicia corpora facere; et terra alterius mundi non ferretur ad eumdem locum in numero ad quem fertur ista terra, sed ad locum similem in specie. Et ideo argumentum in falso fundatur.

Ad secundum dico quod non est possibile quod simul sint duo universa. Nec sanctus Thomas oppositum ponit; sed quod Deus potest duo universa successive facere, vel tria, ita quod unum esset totaliter diversum ab alio, vel etiam se haberet ad aliud sicut pars ad totum. Concedo tamen quod possibile est quod essent duo mundi, quorum nullus esset universum, sed aggregatum ex illis; et unus eorum haberet ordinem ad alium; et ambo ad unum finem, scilicet Deum. Nec valet consequentia : Potest esse aliud universum specifice melius isto; ergo non essent omnia ordinata, vel connexa.

Ad ea quæ secundo loco inducuntur contra eamdem conclusionem,

Ad primum dicitur quod deficit in duobus. Primo. Quia sanctus Doctor intelligit de melioratione speciei totaliter, scilicet quoad ea quæ sunt speciem constituentia; iste autem arguit de melioratione speciei quoad aliqua individua, eo modo quo natura humana meliorata est per incarnationem; et ideo non directe facit instantiam. Secundo. Quia falsum est quin sol, et luna, et cæteræ partes mundi principales, sint melioratæ ex Christi incarnatione, aut in re, aut in specie. Omnia enim elementa mundi et cœlum in futuro innovabuntur, et in melius mutabuntur, propter bonum hominis beati, ut probat sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, dist. 48, q. 2, art. 1, 2, 3, 4. Et quia Christi incarnatio fuit causa tam glorificationis hominis quam innovationis mundi; ideo, innovata specie humana per incarnationem, innovatæ sunt aliæ partes mundi principales, quæ sunt de ejus perfectione, tamquam in sua causa. — Nec valet instantia quam facit de angelis reprobis. Quia illi non sunt de principali perfectione universi, sicut illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem; sicut ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 23, art. 7.

Ad secundum dico similiter. Sicut enim ponit sanctus Thomas, 4. *Sentent.*, ubi supra (dist. 48), art. 5, ad 3um : « Sicut perfectio hominis multipliciter assignatur; est enim perfectio naturæ conditæ, et naturæ glorificatæ; ita etiam perfectio universi est duplex : una secundum statum hujus mutabilitatis, altera secundum statum futuræ novitatis. Plantæ autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis (α) illius, cum ordinem ad incorruptibilitatem non habeant. » — Hæc ille. — Ex quibus apparet quod sanctus Doctor intelligit de partibus mundi et universi, quæ principaliter habent ordinem ad incorruptibilitatem; illas enim omnes oportet renovari et meliorari, una meliorata, ne sit deformitas in universo. Tales autem sunt, secundum eum, in 4. *Sentent.*, ubi supra (art. 5, in corpore), corpora cœlestia, elementa, et homines. « Corpora enim cœlestia, secundum sui naturam incorruptibilia sunt, et secundum totum, et secundum partes. Elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, sed incorruptibilia secundum totum. Homo autem est corruptibilis secundum totum et secundum partes; sed hoc ex parte materiæ, non autem ex parte formæ, scilicet animæ rationalis, quæ post corruptionem hominis remanet incorrupta. Animalia vero bruta, et plantæ, mineralia et omnia corpora mixta, corrumpuntur et secundum totum et

(α) *non enim.* — *ideo non* Pr.

(α) *novitatis.* — Om. Pr.

secundum partem, ex parte materiæ quæ formam amittit, et ex parte formæ quæ actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in innovatione non manebunt; sed sola ea quæ dicta sunt. » — Hæc ille. — *De Potentia Dei* etiam, q. 5, art. 9, sic ait : « Omnes partes universi ordinantur, sicut in finem, ad completionem universi. Ad quem quidem finem, nullum mixtum, præter corpus humanum, ordinatur sicut per se et essentialiter de perfectione universi exsistens; cum nihil in eis exsistat, quod non inveniatur in principalibus partibus mundi, quæ sunt corpora cœlestia et elementa, sicut in principiis activis et materialibus. Unde prædicta mixta, sunt quidem particulares effectus causarum universalium, quæ sunt essentiales partes universi; et ideo de perfectione sunt tantum secundum hoc quod a causis suis progrediuntur; quod quidem fit per motum. Unde pertinent ad perfectionem universi sub motu exsistentis, non autem ad perfectionem universi simpliciter. Et ideo, cessante mutabilitate universi, oportet quod prædicta cessent. » — Hæc ille.

Ad tertium dico quod impossibile est quod una pars principalis et essentialis universi melioretur secundum totam speciem, aliis nullo modo melioratis, quin sit notabilis dissonantia, si prius erat debita harmonia. Concedo tamen quod melioratio unius individui, aliis non melioratis, non multum confert aut adimit ordini debito præcedenti. Et sic patet ad argumenta, quia non procedunt contra mentem sancti Doctoris.

§ 6. — Ad argumenta contra ultimam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum principale** contra ultimam conclusionem, dicitur negando minorem. Non enim ex hoc quod ponuntur infinita in esse cognito, ponitur totum cujus partes permaneant et non permaneant. Non enim est de ratione infiniti, quod sit totum; sed potius habet rationem partis. Secundo, nec est de ratione ejus, quod in successione consistat. Sed conceditur quod de ratione infiniti quantitativi est ordo partium, ut ponit sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 12, ad 1um. Et præterea, quidquid sit de hoc, tamen non oportet quod, si aliquid secundum suam rationem aliquid habet in esse reali, quod habeat in esse cognito; illo modo enim probaretur quod Deus non cognosceret aliquod successivum, quia de ratione successivi est quod consistat in successione, et ideo non potest cognosci nisi successive. Secundum enim quod ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 14, art. 12, ad 1um : « Infinitum congruit quantitati, secundum Philosophum, 1. *Physicorum* (t. c. 16). De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem. Et sic nullo modo contingit cognoscere infinitum; quia quantacumque quantitas partium accipiatur, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, quasi enumerando (α) partem post partem ; cum cognoscat omnia simul, sine successione. » — Hæc ille. — Ex quo patet quod, licet ratio infiniti consisteret in successione, non tamen oportet quod infinitum in esse intellecto poneretur successive, præsertim in divino intellectu. Unde sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 69, dicit : « Patet, inquit, quod intellectus noster non cognoscit infinitum, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino, quantum ad quatuor. Primum est, quia intellectus noster finitus est, divinus autem intellectus infinitus. Secundum est, quia, cum intellectus noster diversa per diversas species cognoscat, non potest infinita cognoscere secundum unam cognitionem, sicut divinus intellectus. Tertium est, ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita non potest cognoscere nisi successive, ea numerando; quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa. Quartum est, quod intellectus divinus est eorum quæ sunt, et quæ non sunt. Patet etiam quomodo verbum Philosophi, qui dicit (1. *Physic.*, t. c. 35) quod infinitum est ignotum, præsenti sententiæ non obviat; quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur, si per mensurationem suarum partium notum esset. Hæc est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde etiam non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est. » — Hæc ille. — Cum igitur anima Christi per unam speciem multa cognoscat, scilicet per Verbum, quod tenet vicem speciei in sua beatifica visione, nil mirum si infinita cognoscit non secundum quod infinita, ut prius in ultima conclusione dicebatur.

Utrum autem ratio infiniti partibilis, sit formaliter successiva, credo quod non, nisi loquendo de infinito secundum divisionem vel augmentationem. Infinitum enim secundum numerum potest imaginari totum simul, ut patet de punctis in linea, vel de infinitis animabus, secundum positionem Algazelis. Et ideo ad probationes arguentis posset dici,

Ad primam quidem, quod infiniti ratio formalis non dicit actum permixtum potentiæ, licet infinitum in divisione continui inveniatur in actu permixto potentiæ ; sed hoc accidit infinito. — Nec valet probatio. Quia, licet ille qui imaginatur corpus infinitum, successive procedat de parte in partem, hoc non est quia in objecto sit successio, sed

(α) *enumerando. — enuntiando* Pr.

quia species qua cognoscit unam partem, est alia a specie qua cognoscit aliam; ideo illæ non sunt in actu in intellectu; sicut si quis videat partes domus magnæ, illa quidem non est successiva; sed ipse partes domus successive aspicit. Et ideo sicut non sequitur in hoc exemplo, quod domus composita sit ex actu et potentia, aut successiva; ita nec in proposito. — Cum iterum addit quod infinitum concipitur cum negatione termini, et ut incompletum, etc.; — dico quod ibi est fallacia æquivocationis. Æquivocatur enim de composito ex actu et potentia. Nunc enim accipit illud pro eo cujus pars est, et alia pars non est, sed erit; nunc vero accipit illud pro eo cujus una pars est actualis, alia potentialis, vel pro illo cujus pars est in potentia receptiva alicujus perfectionis, scilicet termini, puta superficiei, aut lineæ. Et ideo negatur ista consequentia : Infinitum est secundo modo compositum ex actu et potentia, igitur est successivum; licet primo modo concederetur.

Ad secundam probationem dico quod mens Philosophi et Commentatoris, solum fuit quod infinitum non invenitur nisi in illis quorum esse consistit in successione, et quæ sunt mixta ex actu et potentia; non autem quod illa sit ratio infiniti; sed solum consistit in hoc quod est non habere ultimum, vel finem partium in actu. Et ita dicendum *ad tertiam*.

Ad quartam dico quod habere partes sine completione aut consummatione, non est esse aut consistere in successione, sed potius habere partes, quarum nulla est ultima, sed, data quacumque, post eam sequitur alia; et ita est ibi ordo prioris et posterioris, non secundum tempus, sed secundum situm, vel ordinem ad aliquod primum, puta unitatem (α). Et ideo videtur arguens deceptus ex æquivocatione hujus quod dico *successio*, nunc accipiendo successionem secundum tempus, modo vero secundum ordinem ad aliquid primum aut signatum.

Ad quintam negatur minor, si loquatur de successione temporali. Accidit enim rationi infiniti, quod non reperiatur secundum esse, nisi ubi potest esse successio temporalis; licet sit de ratione ejus habere successionem ordinis partium, sive permanentium, sive successivarum.

Ad sextam dico quod probat optime quod ratio infiniti consistat in successione situs partium, vel ordinis; non autem de successione temporali. Verumtamen falsum assumit, scilicet quod mens non possit concipere infinitum, nisi procedendo de priori in posterius. Hoc enim falsum esse patet per sanctum Doctorem; nisi loquendo de conceptione infiniti secundum quod infinitum est. Sed concipere infinitum sic vel aliter, accidit conceptioni infiniti; non enim oportet quod actus cognoscendi habeat talem modum, qualem habet objectum.

(α) *unitatem*. — *veritatem* Pr.

Ad septimam dico sicut *ad secundam*.

Ad secundum principale contra conclusionem, dicitur quod bene probat quod processus infinitus terminetur. Et ideo dico quod si infinitum produceretur successive, nunquam esset totaliter productum in esse reali. Si etiam intelligeretur successive, nunquam esset positum in esse intellecto, vel objectivo. Sed si intelligatur sine processu infinitum, argumentum non habet apparentiam. Unde sanctus Thomas, 1 p., q. 14, art. 12, ad 2um, dicit sic : « Transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest, nec a finito, nec ab infinito. Sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio; quia illud comprehenditur, cujus nihil est extra comprehendentem. Non est autem contra rationem infiniti, quod comprehendatur ab infinito. Et sic, quod in se infinitum est, potest dici finitum Dei scientiæ, tamquam comprehensibile, non tamquam pertransibile. » — Hæc ille. — Et similiter dico de anima Christi, quæ, licet sit finita, et ejus cognitio sit finita, tamen species qua intelligit est infinita, scilicet Verbum; et ideo comprehendit infinita per illam. — Cum igitur dicit arguens, et quærit, an data multitudine infinita posita in esse cognito, omnes species numerorum sint infra illam, etc.; — dico quod sic. — Et cum infert : igitur totus processus, etc.; — dico quod ibi nullus est processus, nec intelligitur procedendo; sed est ibi comprehensio; quod potest fieri per speciem talem, quæ diversa potest distincte repræsentare, et tam ea quæ sunt quam quæ non sunt, et tam multa quam unum, et tam successiva quam permanentia; cujusmodi est divinum exemplar.

Et sic patet ad argumenta; et consequenter, ad quæstionem totam.

DISTINCTIO XLV.

QUÆSTIO I.

UTRUM QUODLIBET VELLE INTRINSECUM DIVINÆ VOLUNTATI SEMPER IMPLEATUR

Circa distinctionem quadragesimamquintam et alias sequentes, quæritur : Utrum quodlibet velle intrinsecum divinæ voluntati, semper impleatur.

Et arguitur quod non. Nam, secundum Apostolum, 1. *ad Timoth.*, 2 (v. 4) : *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

In oppositum arguitur per illud *Psalm.* (134, v. 6) : *Omnia quæcumque voluit, Dominus fecit.*

In hac quæstione erunt duo articuli. In primo inquiretur : An in divinis sit aliquod velle intrinsecum respectu creaturarum. In secundo : An illud semper impleatur.

ARTICULUS I.

AN IN DIVINIS SIT ALIQUOD VELLE INTRINSECUM RESPECTU CREATURARUM

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad primum, sit

Prima conclusio : Quod Deus est volens.

Istam conclusionem demonstrat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 72, multipliciter. Primo sic : « Illud quod consequitur omne ens, convenit enti in quantum est ens. Quod autem est hujusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur, quod est primum ens. Cuilibet autem enti convenit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse, unicuique tamen secundum suum modum : intellectualibus quidem, per voluntatem ; animalibus, per sensibilem appetitum ; carentibus vero sensu, per appetitum naturalem. Aliter tamen quæ habent, et quæ non habent. Nam ea quæ (α) non habent, per (β) appetitivam virtutem sui generis, desiderio tendunt ad acquirendum quod eis deest ; cum autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur Ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua (γ) placet sibi suum esse et sua bonitas. — Item : In virtutibus motivis et (δ) habentibus intellectum, primo (ε) invenitur voluntas ; nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum. Intelligimus enim quia volumus ; et imaginamur, quia volumus ; et sic de aliis. Et hoc habet, quia suum objectum est finis ; quamvis intellectus, non secundum modum causæ efficientis et moventis, sed secundum modum causæ finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum (ζ) objectum, quod est finis. Primo ergo moventi convenit maxime habere voluntatem. — Item : Forma per intellectum considerata, non movet, nec aliquid causat, nisi mediante voluntate, cujus objectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum ; unde intellectus speculativus non movet, nec imaginatio pura, absque æstimatione boni vel mali. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis ; agit enim res per intellectum. Oportet igitur quod ipse sit volens. »

(α) *quæ non habent. Nam ea quæ.* — Om. Pr.
(β) *per.* — Om. Pr.
(γ) *qua.* — *quia* Pr.
(δ) *et.* — Om. Pr.
(ε) *primo.* — *prima* Pr.
(ζ) *suum.* — Om. Pr.

Secunda conclusio est quod divina voluntas est ejus essentia secundum rem, licet differant secundum rationem.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Doctor, ibidem (1. *Contra Gentiles*), c. 73, dicens : « Si voluntas esset aliquid additum divinæ substantiæ, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequitur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subjecto ; sequeretur etiam quod divina substantia compararetur ad eam quasi potentia ad actum, et quod esset compositio in Deo ; quæ omnia supra improbata sunt. Non igitur possibile est quod divina voluntas sit aliquid additum divinæ essentiæ (α). » — Hæc ille.

Secundam partem conclusionis, scilicet quod voluntas divina distinguatur secundum rationem a divina essentia (β), probat, 1 p., q. 19, art. 2, ad 1um, ubi ait : « Licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differunt ratione, secundum diversum modum significandi et intelligendi. In hoc enim (γ) quod dico, *Deum esse*, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico *Deum* (δ) *velle*. Et ideo, licet Deus non sit aliquid aliud a se, vult tamen aliquid aliud a se. » — Hæc ille.

Ex quibus habetur quod, in Deo, esse et velle differunt secundum modum intelligendi et significandi. Et eadem ratione, essentia et voluntas eodem modo differunt. Unde, secundum quod ipse videtur dicere, 1. *Contra Gentiles*, cap. 72, ratio voluntatis in hoc consistit, quod est illud quo intelligens habet habitudinem et ordinem, vel inclinationem in rem intellectam. Ait enim sic : « Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quæ sunt in rerum natura ; sicut lignum album, per suam albedinem est simile aliquibus, et aliquibus dissimile. In intelligente autem et sentiente (ε), est forma rei intellectæ et sensatæ, cum omnis cognitio fiat per aliquam similitudinem. Oportet igitur habitudinem intelligentis et sentientis esse ad ea quæ sunt intellecta et sensata, secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt ; nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem ; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem sentiens et intelligens habitudinem ad rem quæ est extra animam, per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt. Voluntas tamen proprie in intellectu est. » — Hæc ille.

Item, *de Veritate*, q. 23, art. 1 : « Sciendum

(α) *essentiæ.* — *scientiæ* Pr.
(β) *essentia.* — *scientia* Pr.
(γ) *enim.* — Om. Pr.
(δ) *Deum.* — Om. Pr.
(ε) *sentiente.* — *sciente* Pr.

quod cognitio et voluntas radicantur in substantia spirituali super diversas ejus habitudines ad res. Est enim una habitudo spiritualis substantiæ ad res, secundum quod res sunt quodammodo apud ipsam spiritualem substantiam : non quidem secundum proprium esse, ut antiqui ponebant, dicentes quod terra terram cognoscimus, aqua vero aquam, et sic de aliis; sed secundum propriam rationem. Non enim lapis est in anima, sed species lapidis, sive ratio ejus, secundum Philosophum, 3. *de Anima* (t. c. 38). Et quia ratio rei absoluta sine concretione non potest inveniri nisi in substantia immateriali, ideo cognitio non rebus omnibus attribuitur, sed solum immaterialibus. Et secundum gradum immaterialitatis (α) est etiam gradus cognitionis; ut quæ sunt maxime immaterialia, sunt maxime cognoscibilia. In quibus, quia essentia eorum est immaterialis, se habet ad ea ut medium cognoscendi; sicut Deus per suam essentiam seipsum et omnia alia cognoscit. Voluntas autem, et quilibet appetitus, fundatur super habitudinem qua substantia spiritualis refertur ad res, ut habens aliquem ordinem ad eas in seipsis exsistentes. Et quia cujuslibet rei, tam materialis quam immaterialis, est ad rem aliam ordinem habere, inde est quod cuilibet rei competit habere appetitum, vel naturalem, vel animalem, vel rationalem seu intellectualem. Sed in diversis diversimode invenitur. Cum enim res habeat ad aliam ordinari per aliquid quod in se habet, secundum quod diversimode in se habet aliquid, secundum hoc diversimode ad aliud ordinatur. Res ergo materiales, in quibus est, quidquid in eis est, quasi materiæ obligatum et concretum, non habent liberam ordinationem ad res alias, sed consequentem ex necessitate naturalis dispositionis. Unde hujus ordinationis ipsæ res materiales non sunt sibiipsis causæ, quasi ipsæ se ordinent in hoc ad quod ordinantur; sed aliunde ordinantur, unde scilicet naturalem dispositionem accipiunt. Et ideo competit eis habere tantummodo appetitum naturalem. In substantiis vero immaterialibus et cognitivis est aliquid absolute, non concretum et ligatum ad materiam; et hoc secundum gradum suæ immaterialitatis; et ideo ex hoc ipso ordinantur ad res ordinatione libera, cujus ipsæ sunt causæ, quasi se ordinantes in hoc ad quod ordinantur. Et ideo competit eis voluntarie et sponte aliquid agere aut appetere. Si enim arca quæ est in mente artificis, esset forma materialis, habens determinatum esse, non inclinaret nisi secundum modum determinatum quem haberet; unde non remaneret artifici liberum facere domum vel non facere, vel facere sic aut aliter. Sed quia forma domus in mente artificis est ratio domus absoluta, non se habens, quantum est de se, magis ad esse quam ad non esse, nec ad sic quam aliter esse respectu accidentalium (β) dispositionum domus, remanet artifici libera inclinatio respectu domus faciendæ vel non faciendæ. Quia vero in substantia spirituali sensitiva, licet recipiantur formæ rerum sine materia, non tamen omnino immaterialiter et absque conditionibus materiæ, ex hoc quod recipiuntur in organo corporali; ideo inclinatio in eis non est omnino libera, quamvis sit in eis aliqua libertatis imitatio vel similitudo. Inclinantur enim per appetitum in aliquid ex seipsis, in quantum ex apprehensione aliquid appetunt; sed inclinari in illud quod appetunt, vel non inclinari, non subjacet dispositioni eorum. Sed in natura intellectuali, ubi perfecte aliquid recipitur immaterialiter, invenitur perfecte ratio liberæ inclinationis; quæ quidem libera inclinatio rationem voluntatis constituit. Et ideo rebus materialibus non attribuitur voluntas, sed appetitus naturalis; animæ vero sensitivæ attribuitur non voluntas, sed appetitus animalis; soli vero substantiæ intellectivæ attribuitur voluntas; et quanto est immaterialior, tanto perfectius ei competit ratio voluntatis. Unde, cum Deus sit in fine immaterialitatis, sibi summe et propriissime competit ratio voluntatis. » — Hæc ille.

Item, q. 22, art. 5, ad 3um : « Intellectus, etsi habeat inclinationem in aliquid, non tamen nominat ipsam inclinationem hominis; sed voluntas ipsam inclinationem hominis nominat. »

Item, art. 12, dicit : « Actus voluntatis est quædam inclinatio in aliquid; non autem actus intellectus. »

Item, 1 p., q. 19, art. 1 : « Voluntas, inquit, sequitur intellectum. Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est intellectus in actu per formam intelligibilem. Quælibet autem res ad (α) suam formam naturalem hanc habet habitudinem : ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea. Et eadem ratio est de qualibet perfectione naturali, quæ est bonum naturæ. Et hæc habitudo in bonum, in carentibus ratione, vocatur appetitus naturalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet : ut cum habet ipsum, quiescat in illo; cum vero non habet, quærat ipsum. Et utrumque pertinet ad voluntatem. » — Hæc ille.

Ex quibus omnibus patet quomodo ratio voluntatis consistit in hoc quod est esse inclinationem intelligentis ad aliquid ut in se est; sumendo inclinationem pro principio inclinationis, et actum pro potentia. Essentia autem (β) est illud quo aliquid est, sicut sapientia est illud quo aliquid sapit. Sequitur ergo (γ) quod differant ratione.

Tertia conclusio est quod Velle divinum non

(α) *immaterialitatis.* — *immutabilitatis* Pr.
(β) *accidentalium.* — *accidentium* Pr.

(α) *ad.* — *per* Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.
(γ) *ergo.* — Om. Pr.

elicitur a divina voluntate secundum rem, sed secundum modum significandi aut intelligendi.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, quoad primam partem, 1. *Contra Gentiles*, c. 73, dicens : « Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita velle est perfectio volentis; utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est ejus esse, ut supra probatum est, eo quod esse divinum, cum sit perfectissimum secundum se, nullam supervenientem perfectionem admittit. Esse ergo divinum, est velle ipsius. » — Hæc ille. — Ex quo habetur quod non est productum aut elicitum a voluntate.

Item, secundo libro, cap. 10 : « Si aliquæ, inquit, actiones Deo conveniant, quæ non in aliquod factum transeant, sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia, nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Hujusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei non respicit hujusmodi actiones, sed solos effectus (α). Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiæ, sed solum ut actiones. » Et ante prædicta, sic ait : « Quia nihil est principium suiipsius, cum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii ; est enim potentia activa principium agendi in aliud, ut patet per Philosophum, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem, non autem per respectum ad actionem, nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, scilicet divinam potentiam et ejus actionem. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod voluntas divina non est causa, nec principium elicitivum (β) realiter divinæ volitionis, sed solum secundum modum intelligendi, in quantum voluntas significatur per modum potentiæ, et velle per modum actus aut operationis, quæ semper in creaturis elicitur a potentia. Et ideo, quia divina significamus per nomina creaturarum, sicut et intelligimus per conceptiones earum, oportet quod, sicut in creaturis operatio significatur per modum eliciti, ita et in divinis. Quapropter modus significandi incompetens est.

Istud confirmatur. Nam, *de Veritate*, q. 23, art. 1, ostendit sanctus Doctor quod, licet in divinis nihil sit secundum rem finis alterius nec causa, tamen aliquid ibi significatur per modum causæ et finis. Ait enim sic, ad 3um : « Sciendum, inquit, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum tantum ratione distinguantur, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis, nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad suam bonitatem, quæ, secundum rem, est idem quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinæ nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens in Deo significari aliquid per modum causæ; sic enim divinitas significatur in Deo, ut habens se ad Deum per modum causæ formalis. » — Hæc ille.

Ex quibus apparet quod, sicut divinitas significatur ut forma Dei, ita voluntas significatur per modum principii elicitivi volitionis.

Quarta conclusio est quod nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem dicitur dolor vel tristitia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 89 : « Quædam, inquit, passiones removentur a Deo, non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio, ex objecto speciem recipit. Cujus igitur objectum est Deo omnino incompetens, talis passio a Deo removetur, etiam secundum rationem suæ speciei. Talis autem est tristitia et dolor; nam ejus objectum est malum jam inhærens, sicut gaudii objectum est bonum præsens et habitum. Tristitia igitur et dolor, ex ipsa sui ratione, in Deo esse non possunt. »

Quare autem dixerit *secundum rationem sui generis*, ostendit in principio capituli, dicens : « Passiones affectuum, in Deo non sunt. Secundum enim intellectivam affectionem nulla est passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur, 7. *Physicorum* (t. c. 20). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest, cum desit sibi sensitiva cognitio. Relinquitur ergo quod in Deo non sit affectiva passio. — Item : Omnis affectiva passio, secundum aliquam transmutationem corporalem fit, puta, secundum constrictionem vel dilatationem, aut secundum aliquid aliud hujusmodi; quorum nullum in Deo possibile est accidere, eo quod non sit corpus, nec virtus in corpore. Non est igitur in ipso affectiva passio. — Item : In omni affectiva passione, patiens aliqualiter trahitur extra (α) suam conditionem (β) essentialem, vel naturalem dispositionem; cujus signum est, quia hujusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi, cum sit omnino immutabilis. Patet igitur quod hujusmodi passiones in Deo esse non possunt. » — Hæc ille.

(α) *sed solos effectus.* — Om. Pr.
(β) *elicitivum.* — *elicitum* Pr.

(α) *extra.* — *secundum* Pr.
(β) *conditionem.* — Om. Pr.

Patet igitur quod tristitia et dolor non possunt esse in Deo, nec secundum rationem sui generis, quod est passio affectus, nec secundum rationem suæ speciei.

Quinta conclusio est quod nullus actus divinæ voluntatis, secundum propriam rationem dicitur spes vel desiderium.

Istam probat, ibidem (1. *Contra Gentiles,* cap. 89), sic : « Ratio objecti alicujus passionis, vel actus voluntatis, non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum; sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus se habendi ad objectum, qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriæ speciei. Spes autem, quamvis habeat objectum bonum, non tamen bonum obtentum, sed obtinendum; quod quidem Deo non potest competere, ratione suæ perfectionis, quæ tanta est, quod ei additio fieri non potest. Et similiter, nec desiderium potest Deo competere ratione suæ speciei, cum sit respectu alicujus non habiti. » — Hæc ille.

Eadem autem rationem ponit, *de Veritate,* q. 23, art. 1, ad 8um : quod appetitus non competit Deo, secundum propriam rationem; quia appetitus nominatur ab illo actu quo tendit in illud quod non habet; cujus ratione, dicitur quod appetitus est imperfecti.

Et, 1. *Sentent.*, dist. 45, q. 1, art. 1, dicit, ad 1um, quod, « quamvis in Deo dicatur esse voluntas, non tamen conceditur ibi esse appetitus; quia, secundum Augustinum, appetitus proprie est rei non habitæ, Deus autem totum bonum suum in se habet. Unde nec etiam in nobis voluntas proprie est appetitus, quando volitum est conjunctum ». — Hæc ille.

Sexta conclusio est quod nullus actus divinæ voluntatis est proprie timor aut pœnitentia.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles,* cap. 89, dicens : « Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicujus boni obtinendi a Deo, ita et multo fortius excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suæ speciei timor a Deo excluditur, scilicet : quia non est nisi exsistentis in potentia; quia habet objectum malum quod potest inesse. — Item : Pœnitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio pœnitentiæ Deo repugnat, non solum quia est species tristitiæ, sed quia mutationem voluntatis importat. » — Hæc ille.

Septima conclusio est quod nullus actus divinæ voluntatis habet proprie rationem invidiæ aut iræ.

Istam probat ibidem (1. *Contra Gentiles,* cap. 89), sic : « Absque errore cognitivæ virtutis esse non potest, ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum; vel alterius malum possit exsistere bonum alteri, nisi in particularibus bonis, in quibus corruptio unius est generatio alterius. Universali autem bono, ex nullo particulari bono aliquid deperit; sed per unumquodque repræsentatur. Deus autem est universale bonum, cujus similitudinem participando, omnia dicuntur bona. Nullius (α) igitur malum potest sibi esse bonum. Nec potest esse ut illud quod est simpliciter bonum, et non est sibi malum, apprehendat ut malum; quia sua scientia est absque errore. Invidiam igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum rationem suæ speciei, non solum quia invidia est species tristitiæ, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam sibi malum. — Amplius : Ejusdem rationis est tristari de bono et appetere malum; nam primum est ex hoc quod bonum æstimatur malum, secundum vero est ex hoc quod malum æstimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. Ira igitur est longe a Deo, secundum rationem suæ speciei, non solum quia est effectus tristitiæ, sed etiam quia est appetitus vindictæ, propter tristitiam ex injuria sibi illata conceptam. — Rursus : Quæcumque aliæ passiones harum specierum sunt, vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur. » — Hæc ille.

Octava conclusio est quod, licet nullus actus divinæ voluntatis habeat proprie rationem odii respectu alicujus rei, metaphorice tamen Deus dicitur aliqua odire.

Primam partem hujus conclusionis probat sic, sanctus Doctor (1. *Contra Gentiles*), cap. 96 : « Sicut amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum : nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum (β). Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat. » — Hæc ille. — Quod autem Deus non possit velle malum, probat, cap. 95.

Eamdem partem conclusionis probat ibidem (cap. 96), sic : « A primo ente omnia alia originem essendi assumunt. Si igitur aliquid eorum quæ sunt, odio habet, vult illud non esse; quia hoc est unicuique bonum (γ). Vult igitur actionem suam non esse, qua illud in esse producitur vel mediate vel

(α) *nullius.* — *nullum* Pr.
(β) *his vero quos odimus, malum.* — Om. Pr.
(γ) *quia hoc est unicuique bonum.* — Om. Pr.

immediate; ostensum est enim supra, quod si Deus aliquid vult, oportet quod velit illa quæ ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant; quia tunc oportet actionem qua res producuntur, esse voluntariam. Similiter, si naturaliter sit rerum causa; quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit. » — Hæc ille.

Secundam partem conclusionis probat ibidem, sic : « Deus, inquit, dicitur aliqua similitudinarie odire. Et hoc dupliciter. Primo modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens earum bonum (α) esse, vult contrarium malum non esse; unde malorum odium habere dicitur; nam quæ non esse volumus, dicimur odio habere (β), secundum illud Zach. 8 (v. 17) : *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et juramentum mendax ne diligatis; omnia enim hæc sunt quæ odit Deus.* Hæc autem non sunt effectus, ut res subsistentes (γ), quorum proprie est amor vel odium. Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod majus bonum, quod esse non potest sine privatione minoris boni; et sic dicitur odire, cum magis hoc sit amare. Sic enim, in quantum vult bonum justitiæ vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem aut corruptionem vult, secundum illud Malach. 1 (v. 3) : *Esau odio habui;* et illud Psalmi (5, v. 7) : *Odisti omnes qui operantur iniquitatem, perdes omnes qui loquuntur mendacium; virum sanguinum et dolosum abominabitur Dominus.* » — Hæc ille.

Item, 1 p., q. 20, art. 2, ad 4um : « Peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, Deus amat; sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum vero peccatores sunt, non sunt, sed ab esse deficiunt; et hoc in eis a Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur. » — Hæc ille.

Nona conclusio est quod aliquis actus voluntatis divinæ habet rationem gaudii vel delectationis.

Istam probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 90 : « Sicut, inquit, bonum et malum apprehensum sunt objectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi; utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, aut secundum veritatem, aut secundum æstimationem; nisi quod objectum appetitus intellectivi est communius quam sensitivi; quia appetitus intellectivus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum et malum secundum sensum; sicut etiam objectum intellectus est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex objectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes, secundum rationem speciei, operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes, quod in appetitu sensitivo sunt passiones propter communicationem ejus ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices; sicut enim per passiones timoris, quæ sunt in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione appetitus intellectivus idem operatur (α). Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum in quantum sunt passiones; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones; relinquitur quod divinæ voluntati non desint. — Item : Gaudium et delectatio est quædam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum, maxime quietatur, utpote ipse in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur. — Item : Delectatio est quædam operationis perfectio, ut patet per Philosophum, 10. *Ethicorum* (cap. 4); perficit enim operationem, sicut pulchritudo juventutem. Sed Deus perfectissimam operationem habet intelligendo. Si igitur nostrum intelligere, propter suam operationem est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum. » — Hæc ille.

Quæ autem sit differentia inter gaudium et delectationem, dicit ibidem : « Differunt autem ratione gaudium et delectatio : nam delectatio provenit ex bono realiter conjuncto; gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis sufficit ad rationem gaudii. Unde delectatio est solum de conjuncto bono, si proprie sumatur; gaudium autem de exteriori etiam. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur; gaudet autem in se et in aliis. » — Hæc ille.

Decima conclusio : Quod aliquis actus divinæ voluntatis habet rationem amoris.

Istam probat ibidem (1. *Contra Gentiles*), cap. 91, dicens : « Oportet in Deo amorem esse secundum actum voluntatis ejus (β). Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans, bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat. — Item : Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicujus, prout est ejus, velit; cujus enim bonum aliquis vult, solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum (γ) conservari ut illud bibat,

(α) *earum bonum.* — *eorum bona* Pr.
(β) a verbo *nam* usque ad *habere,* om. Pr.
(γ) *subsistentes.* — *exsistentes* Pr.

(α) *operatur.* — *per operationes* Pr.
(β) *ejus.* — Om. Pr.
(γ) *vinum.* — Om. Pr.

aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem se ipsum. Sed Deus vult bonum uniuscujusque, secundum quod est ejus; vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est (α), licet etiam ordinet unum in bonum alterius. Deus igitur vere amat et se et alia. » — Hæc ille.

Undecima conclusio est quod aliquis actus voluntatis divinæ potest dici amor amicitiæ proprie, et aliquis quasi amor concupiscentiæ.

Istam conclusionem probat sanctus Doctor, 1 p., q. 20, art. 2, ad 3um, dicens : « Amicitia non potest haberi nisi ad creaturas rationales, in quibus contingit esse reamationem, et communicationem in operibus vitæ, et (β) quibus contingit bene evenire vel male, secundum fortunam (γ) et felicitatem; sicut et proprie ad eas benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, nec ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, qua Deus vivit. Sic ergo Deus, proprie loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiæ, sed amore quasi concupiscentiæ; in quantum ordinat eas ad creaturas rationales, et etiam ad seipsum ; non quod eis indigeat, sed propter suam (δ) bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim nobis aliquid et etiam aliis. » — Hæc ille.

Duodecima conclusio est quod in divina voluntate non est aliqua virtus per modum habitus.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 92, dicens : « Sicut esse divinum est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens; ita et bonitatis est ejus, omnium bonitates in se comprehendere quodammodo. Virtus autem est bonitas quædam virtuosi; nam secundum eam dicitur bonus, et opus ejus bonum. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere. Unde nullà earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud additum ei, sed per essentiam suam, cum sit omnino simplex ; nec etiam per aliquid additum suæ essentiæ agit, cum sua actio sit suum esse. Non est igitur virtus in Deo (ε) aliquis habitus, sed sua essentia. — Item : Habitus, imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum ; unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, ut scientia, sed sicut considerare, quod est actus ultimus et perfectus. — Adhuc : Habitus potentiæ alicujus est perfectivus. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest. — Præterea : Habitus est de genere accidentis; quod in Deo omnino non est. Ergo nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam. » — Hæc ille.

Decima tertia conclusio est quod in divina voluntate non est fortitudo, nec temperantia, secundum propriam rationem qua dicuntur virtutes morales.

Istam conclusionem probat ibidem (1. *Contra Gentiles*, cap. 92), sic dicens : « Virtutum quæ circa activam vitam sunt, quædam circa passiones nos dirigunt, quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quæ circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur, sicut ex objectis propriis ; unde et temperantia a fortitudine differt, in quantum hæc circa concupiscibilia est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est. Igitur nec hujusmodi virtutes in Deo esse possunt. — Item : Hujusmodi virtutes nec in parte intellectiva ȧnimæ sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur, 7. *Physicorum* (t. c. 20). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo hujusmodi virtutes non sunt, etiam secundum proprias rationes. » — Hæc ille.

Decimaquarta conclusio est quod in divina voluntate est justitia distributiva secundum propriam rationem, non autem commutativa.

Istam conclusionem probat sanctus Thomas, 1 p., q. 21, art. 1, dicens : « Duplex est species justitiæ. Una, quæ consistit in mutua datione et acceptione, utputa quæ consistit in venditione et emptione, et aliis hujusmodi commutationibus; hæc dicitur a Philosopho, in 5. *Ethicorum* (cap. 4), justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum; et hæc non competit Deo; quia, ut dicit Apostolus, *ad Rom.* 2 (v. 35) : *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* Alia est, quæ consistit in distribuendo; et dicitur justitia distributiva, secundum quam quis gubernator vel dispensator dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut ergo ordo congruus familiæ et cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus quam in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius, 8 cap. *de Divinis Nominibus* : *Oportet videre in hoc veram esse Dei justitiam, quod omnibus tribuit secundum*

(α) a verbo *vult enim* usque ad *est*, om. Pr.
(β) *et*. — Om. Pr.
(γ) *fortunam*. — *formam* Pr.
(δ) *suam*. — *illam* Pr.
(ε) *in Deo*. — Om. Pr.

propriam uniuscujusque exsistentium dignitatem; et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute. » — Hæc ille.

Eamdem ponit sententiam, 1. *Contra Gentiles*, cap. 93; et 4. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. 1, q[la] 1.

Decimaquinta conclusio est quod tam passiones, quam virtutes morales quæ exsistunt circa passiones, possunt attribui Deo metaphorice.

Istam probat sanctus Doctor, 1. *Contra Gentiles*, cap. 91, quoad passiones, dicens : « Sciendum, inquit, quod aliæ affectiones, scilicet præter gaudium et amorem, quæ secundum speciem suam divinæ perfectioni repugnant, in Sacra Scriptura de Deo dicuntur, non quidem proprie, ut probatum est, sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum vel alicujus affectionis præcedentis. — Dico autem effectuum ; quia interdum voluntas ex ordine sapientiæ in illum effectum tendit, in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur. Judex enim ex justitia punit, sicut iratus ex ira. Deus enim dicitur aliquando iratus, in quantum ex ordine sapientiæ suæ aliquem vult punire, secundum illud Psalmi (2, v. 13) : *Cum exarserit in brevi ira ejus*, etc. Misericors vero dicitur, in quantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit, sicut et nos propter misericordiæ passionem facimus idem ; unde in Psalmo (102, v. 8) : *Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors.* Pœnitens autem interdum dicitur, in quantum secundum æternum et immutabilem ordinem suæ providentiæ facit quæ prius destruxerat, vel destruit quæ prius fecerat; sicut et pœnitentia moti facere inveniuntur; unde, *Genes.* 6 (v. 7) : *Pœnitet me fecisse hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur, 1. *Regum*, 15 (v. 29) : *Triumphator in Israel non parcet, neque pœnitudine flectetur.* — Dico autem per similitudinem præcedentis affectionis : nam amor et gaudium, quæ in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum ; amor quidem per modum principii moventis, gaudium vero per modum finis ; unde et irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur ergo (α) Deus tristari, in quantum accidunt aliqua contraria his quæ ipse amat et approbat ; sicut et in nobis est tristitia de his quæ nobis nolentibus accidunt. Et hoc patet, Isa. 59 (v. 15, 16) : *Vidit Deus, et malum apparuit in oculis ejus, quia non est judicium; et vidit Deus quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.* » — Hæc ille. — Ex quibus patet prima pars conclusionis.

Secundam vero probat ibidem, cap. 92, dicens : « Fortitudo, magnanimitas, mansuetudo, et aliæ hujusmodi virtutes, quæ sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, vindicta, et alia hujusmodi, in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt ; dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus, ut est illud 1. *Regum*, 2 (v. 2) : *Non est fortis sicut Deus noster;* et Sophoniæ, 2 (v. 3) : *Quærite mansuetum*, etc. — Quædam autem sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum, quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi, et potus, et venerea ; circa quorum concupiscentias est (α) sobrietas, castitas, et universaliter temperantia et continentia. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotæ sunt, virtutes prædictæ (β) nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint ; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia non est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicujus effectus. » — Hæc ille.

B. OBJECTIONES

§ 1. — Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Sed contra prædicta arguit Aureolus (dist. 46, q. 1, art. 1) multipliciter. Et primo contra tertiam conclusionem.

Primo sic : Omnis perfectio simpliciter, multo intimius competit divinitati, quam alicui formæ creatæ. Sed aliqua forma creata, est reperibilis, quæ sic est velle intrinsece, quod si poneretur inelicita et subsistens, velle suum esset omnino inelicitum et subsistens ; sicut patet de qualitate, quæ est volitio formaliter in voluntate creata ; illa quidem si poneretur realiter inelicita et subsistens, necessario velle esset inelicitum et subsistens. Ergo divinitas sic erit suum velle, quod nisi ipsa eliciatur, nec ejus velle elicietur. Constat autem quod essentia non est elicita, nec producta realiter, aut secundum rationem. Nec igitur velle divinum concipi debet ut elicitum aliquo modo secundum rationem ab aliqua voluntate.

Secundo sic. Quandocumque aliqua sunt idem re et ratione, impossibile est quod unum sit secundum rationem elicitum vel productum, quin reliquum sit productum. Sed probatum est quod velle divinum non est aliud, realiter aut secundum rationem, intrinsece, nisi ipsamet divinitas et ratio divinitatis ; et constat quod ratio divinitatis nullo modo est producta, nec elicita ab aliqua potentia. Ergo nec velle divinum concipi debet ut elicitum ab aliqua potentia (γ), sed ut se habens absque principio elicitivo.

(α) *ergo.* — *enim* Pr.

(α) *est.* — Om. Pr.
(β) *virtutes prædictæ.* — Om. Pr.
(γ) *potentia.* — Om. Pr.

Tertio. Non est majus inconveniens, nec minus conceptibile, quod ratio volitionis actualis concipiatur esse a se et a nullo alio elicitive secundum rationem, quam quod realitas ipsius concipiatur esse a se et non elicita secundum rem. Sed manifestum est cuilibet fideli, quod secundum dari oportet; cum enim res volitionis et res essentiæ idem sint, si produceretur res volitionis, necessario et res essentiæ esset elicita et producta; quod omnino absonum est. Igitur nec ratio volitionis oportet quod sit producta, etiam secundum rationem; sed intelligitur ut exsistens a se, et non ab aliquo principio elicitivo. Unde patet quomodo falsum est quod aliqui sunt dicere soliti, videlicet quod voluntas in Deo eliciat actum volendi, secundum nostrum modum intelligendi; debet enim per oppositum apprehendi, scilicet quod divinitas est quoddam velle omnino a se, non egrediens ab aliqua voluntate, cum sit actio pura. — Hæc ille.

§ 2. — Contra octavam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra secundam partem octavæ conclusionis arguit (ibid., art. 2), probando quod in Deo nullo modo ponenda sit formaliter ratio odii. Constat, inquit, quod odium dividitur in displicentiam et fugam, sicut amor in desiderium et complacentiam; unde quod oditur, ideo dicitur odiri, quia displicet, vel quia odiens fugit et respuit oditum. Sed manifestum est quod nulla displicentia cadit in Deo, immo complacentia infinita; similiter nec aliqua fuga appetitus. Ergo nullo modo aliqua propria ratio odii est in Deo.

§ 3. — Contra nonam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra conclusionem nonam arguit (Ibid.), in hoc quod videtur ponere distinctionem rationis inter amorem et gaudium et delectationem, prout sunt in Deo, ita quod amor distinguatur a desiderio et delectatione tamquam alius actus.

Primo. Hoc enim, inquit, verum non est. Constat enim quod amor qui est in Deo (α), non est aliud quam amor complacentiæ; non enim Deus habet amorem concupiscentiæ aut desiderii alicujus. Sed manifestum est quod complacere in aliquo, idem est quod gaudere et delectari in eo. Ergo ratio amoris, in Deo, non est alia a ratione complacentiæ et gaudii ac delectationis.

Secundo, inquit, quia declaratum est supra, cum de fruitione ageretur, quod amor non est actus tertius a desiderio et delectatione seu complacentia, sed est quoddam commune divisum per amorem desiderii et amorem complacentiæ; et ideo respicit bonum absolute, sive habitum, sive non habitum; nisi in quantum respicit bonum habitum, in quantum est idem cum complacentia, non habitum vero, in quantum est idem cum desiderio. Sed manifestum est quod in Deo non est amor desiderii. Ergo non est verum quod ratio amoris in Deo sit alia a ratione complacentiæ et delectationis.

(α) *qui est in Deo.* — Om. Pr.

§ 4. — Contra decimam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra decimam conclusionem arguit (Ibid.), in hoc quod ait Deum amare creaturas quodammodo amore concupiscentiæ, non quia eas sibi concupiscat, sed quia amat et vult eis bonum quod habent. Aut enim intelligitur quod velit eis bonum, complacendo in bonitate earum, ex hoc ipso quo placet in sua (α) bonitate; aut vult eis bonum, non complacendo, sed appetendo et optando (β) eis bonum. Sed non potest dari secundum : quia tale appetere, desiderare vel optare, et universaliter motus aliquis respiciens bonum aliquod ut futurum, repugnat Deo, secundum propriam rationem; unde dici non potest quod Deus appetat aliquid vel (γ) sibi, vel alteri, ut magis inferius apparebit. Ergo necesse est quod detur primum, scilicet quod Deus non aliter diligit creaturas, nisi quia complacet in sua bonitate, et, ex hoc, complacuisse dicitur in omni entitate æquipollenter et eminenter. — Hæc ille.

§ 5. — Contra decimamquartam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra decimamquartam conclusionem arguit (Ibid., art. 1), probando quod ratio justitiæ commutativæ habeat locum in Deo.

Primo sic. Constat, inquit, quod justitia directiva in pœnis pertinet ad justitiam commutativam, ut dicit Philosophus, 5. *Ethicorum* (cap. 4); commutat enim et regulat culpam per pœnam, et reddit culpæ quod suum est; unde culpa secundum commutativam justitiam emit pœnam. Sed manifestum est quod justitia punitiva habet locum in Deo; punit enim juste, secundum quod scriptum est, Daniel, 9 (v. 14) : *Justus Dominus in omnibus operibus suis quæ fecit nobis, non* (δ) *enim audivimus vocem ejus.* Ergo justitia commutativa locum habet in Deo.

Secundo sic. Secundum commutativam justitiam, præmium correspondet merito; unde qui meretur, dicitur lucrari præmium, et quodammodo illud emere, juxta illud *Apoc.* 3 (v. 18) : *Suadeo tibi emere aurum et argentum;* et Apostolus vocat

(α) a verbo *bonitate* usque ad *sua*, om. Pr.
(β) *et optando.* — Om. Pr.
(γ) *vel.* — *ut* Pr.
(δ) *non.* — *nunc* Pr.

præmium quod redditur merito et labori coronam justitiæ, 2. *Timoth.* 4 (v. 8). Sed manifestum est quod Deus reddit præmium pro merito. Ergo justitia commutativa locum habet in Deo.

Tertio. Quia non est verum quod justitia distributiva solum attendatur in redditione præmii pro merito; immo, necessario exigitur ibi justitia commutativa, laborem in requiem, tristitiam in delectationem, meritum in præmium commutans. Unde, cum justitia distributiva attendatur in hoc quod aliquid commune, personis duabus distribuitur secundum meritum et dignitatem earum, manifestum est quod supponit commutativam justitiam, secundum quam dignum est et debitum quod illud commune distribuatur illis personis, et plus uni quam alteri. Sic igitur est in Deo distributiva justitia, comparando totam multitudinem universi, in quantum in naturalibus unicuique distribuit quod sibi debitum est, et in moralibus præmium dispensat secundum gradum et differentiam meritorum. Est tamen in eo commutativa justitia in ordine ad quamlibet personam (α) singulariter sumptam, in quantum commutat culpam in pœnam debitam, et meritum in præmium.

Quarto. Quia, licet prima gratia nunquam reddatur pro meritis; et ideo dicit Apostolus (*ad Rom.*, 11, v. 35) : *Quis prior dedit ei et retribuetur ei* (ϐ); tamen quin, prima gratia habita, per eam possint justi alia promereri, quæ postmodum Deus juste retribuit, nullo modo potest negari; cum dies judicii nominetur dies retributionis justorum, secundum quod orat Propheta (Psalmi 118, v. 17) : *Retribue servo tuo;* et alibi (Psalmi 18, v. 12), loquens de divinis præceptis, dicit : *In custodiendis illis retributio multa.* Ergo patet quod in Deo est justitia retributiva; et consequenter, justitia commutativa. — Hæc ille.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad ista dicitur; et primo, ad ea quæ sunt contra tertiam conclusionem.

Ad primum quidem, dicitur quod nec divina essentia, nec aliqua qualitas a nobis intelligitur per modum volitionis, nisi quatenus intelligitur per modum eliciti. Non tamen dico quod intellectus noster intelligat divinum velle fore elicitum. Sed quia intellectus noster non intelligit velle nisi per creaturas et in conceptionibus creaturarum, in quibus omne quod concipitur per modum actionis, concipitur per modum eliciti; ideo viator concipiens divinum velle, concipit illud sub quadam ratione, quæ repræsentat rem egredientem et elicitam a voluntate. Scit tamen et intelligit viator, quod ille modus intelligendi est incompetens ad intelligenda divina; quia scit quod divinum velle non est elicitum realiter ab ipsa divina voluntate, plusquam econtra. Sed non potest sub alia ratione intelligere illud velle, nisi sub tali ratione; quia intelligit divinum velle non in se, sed sub conceptu quem format intellectus de actu nostræ voluntatis, cui est adjuncta illa imperfectio, scilicet quod non subsistit sed elicitur a voluntate nostra. Et ideo oportet quod proportionaliter intelligat velle divinum. Et ita intelligitur, cum dicitur quod divinum velle est elicitum secundum rationem a voluntate, sed non secundum rem.

Ad secundum negatur minor. Nam velle divinum et voluntas distinguuntur ratione, dum intelliguntur; quia non intelliguntur nisi eo conceptu quo intelligimus voluntatem creatam et velle creatum, quæ constat quod diversis conceptionibus intelliguntur a nobis.

Ad tertium dico quod falsum supponit, scilicet quod nos non concipiamus divinum velle esse inelicitum. Nos enim bene concipimus divinum velle per modum eliciti; sed non intelligimus quod sit elicitum, nec quod sua realitas sit elicita, aut sua ratio. Verumtamen dico quod realitas ejus potest concipi per modum ineliciti; sed illa realitas, si concipiatur sub ratione volitionis actualis, non potest a nobis concipi nisi eo modo quo concipimus velle creatum, quod intelligimus ut elicitum. Et ideo non est simile de realitate volitionis, et de volitione ut volitio.

§ 2. — Ad argumentum contra octavam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra octavam conclusionem, dicitur quod deficit in quatuor. Primo, quia imponit quod sanctus Doctor ponat quod ratio odii proprie est in Deo; hoc enim non ponit, ut patet in recitatione dictorum suorum, quæ in illa conclusione posui. Secundo, quia, si ponat hoc, non tamen ponit quod illud odium directe cadat super aliquod ens positivum, immo potius super defectum entis, scilicet peccatum. Tertio, quia supponit unum falsum, scilicet quod amor dividatur in desiderium et complacentiam. Quarto, quia, licet tristitia sit totaliter a Deo releganda, non tamen idem videtur de displicentia, quæ est odium, sicut amor est complacentia; talis enim displicentia non est nisi velle non esse; et hoc non repugnat Deo respectu aliquorum defectuum, quos vellet non esse in suis electis, voluntate antecedente.

(α) *personam.* — *perfectionem* Pr.
(ϐ) *ei.* — Om. Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra nonam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra nonam conclusionem dictum est supra, scilicet distinctione prima. Nam, ut ibi patet, hic assumit aliqua esse probata demonstrative, quæ tamen non sunt : utpote quod omnis amor sit desiderium, vel delectatio; item, quod amor non sit tertius actus ab illis. Ista enim falsa sunt, ut ibi patuit.

§ 4. — Ad argumentum contra decimam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad argumentum contra decimam conclusionem, dico quod Deus vult bonum creaturis, non appetendo aut desiderando eis bonum, cum in eo nec desiderium nec appetitus proprie locum habeant, sed volendo eis bonum quod habent vel habituræ sunt; non quod illud sit Deo futurum, sed rebus quibus vult bonum pro tali tempore. Nec tamen dico, sicut arguens dicit, quod Deus non complaceat nisi in sua bonitate, et quod ideo dicatur æquivalenter alia velle, ut in alio articulo dicetur.

§ 5. — Ad argumenta contra decimamquartam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — Ad argumenta contra decimamquartam conclusionem, dicitur

Ad primum quidem, quod justitia directiva in pœnis non habet rationem justitiæ commutativæ. Cujus ratio est : quia, secundum quod ait sanctus Thomas, 2ª 2æ, q. 61, art. 2, in justitia commutativa accipitur medium secundum proportionalitatem arithmeticam. Nam, « in commutationibus redditur aliquid alicui singulari personæ propter rem ejus quæ accepta est, ut maxime patet in emptione et venditione, in quibus primo invenitur ratio commutationis; et ideo oportet adæquare rem rei, ut quanto iste plus habet quam suum sit, de eo quod est alterius, tantumdem restituat ei cujus est. Et sic fit æqualitas secundum arithmeticam medietatem, quæ attenditur secundum parem quantitatis (α) excessum. Sicut quinque est medium inter sex et quatuor; in unitate enim excedit et exceditur. Si ergo uterque a principio habebat quinque, et unus eorum accepit unum de eo quod est alterius, unus, scilicet accipiens, habebit sex, et alteri relinquuntur quatuor. Erit ergo justitia, si uterque reducatur ad medium, ut accipiatur unum ab eo qui habet sex, et detur ei qui habet quatuor; sic enim uterque habebit quinque, quod est medium. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod in justitia commutativa accipitur medium secundum proportionalitatem arithmeticam. Isto modo autem non servat medium Deus in puniendo. Non enim punit ad condignum, ut quantum abstulit Deo peccator per culpam, æquale reddat per pœnam; sed attenditur ibi proportionalitas geometrica. Unde sanctus Doctor, 4. *Sentent.*, dist. 46, q. 2, art. 2, qla 1, ad 1um, sic ait : « Æqualitas ista, scilicet in divina punitione, non est attendenda secundum comparationem pœnæ ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas pœnas : ut scilicet, qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in pœna. Et sic etiam intelligendæ sunt omnes auctoritates quæ videntur æqualitatem culpæ et pœnæ demonstrare. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quod Deus in puniendo non servat æqualitatem inter culpam et pœnam, ac per hoc nec medium justitiæ commutativæ, sed potius distributivæ; nam medium in tali justitia distributiva attenditur secundum proportionem geometricam, secundum quod ipse ait, 2ª 2æ, ubi supra (q. 61, art. 2). Ait enim sic : « In justitia, inquit, distributiva, non accipitur medium secundum æqualitatem rei ad rem, sed secundum proportionem rerum ad personas : ut scilicet, sicut una persona excedit aliam, ita etiam res quæ datur uni personæ, excedat rem quæ datur alteri. Et ideo Philosophus (5. *Ethicorum*, cap. 3) dicit quod tale medium est secundum geometricam proportionalitatem, in qua attenditur æquale non secundum quantitatem, sed secundum proportionem (α); sicut si dicamus quod sicut se habent sex ad quatuor, ita se habent tria ad duo, quia utrobique est sesquialtera proportio, in qua majus habet totum minus, et mediam partem ejus; non est autem æqualis excessus secundum quantitatem, quia sex excedunt quatuor in duobus, tria vero excedunt duo in uno. » — Hæc ille. — Ex quo patet quomodo divina justitia punitiva non habet rationem justitiæ commutativæ, sed potius distributivæ. Per quæ patet ad primum.

Ad secundum dicitur eodem modo; quia Deus in præmiando non observat medium secundum proportionalitatem arithmeticam, sed potius secundum proportionalitatem geometricam. Non enim est æqualitas meriti ad præmium; sed tamen, si quis habet majus meritum quam alius, secundum hoc magis quam alius præmiatur. Non ergo est ibi justitia commutativa, sed distributiva.

Ad tertium dicitur sicut ad primum. Cum autem dicit arguens, quod justitia distributiva non solum in præmiatione, etc.; — dico quod illa commutatio de qua ipse loquitur, parum pertinet ad justitiam commutativam; illud enim potius est mutatio vel cambium, quam justitia commutativa. Nimis generaliter enim et improprie dictum est, mutationem de dolore in gaudium esse justitiam commutativam; oporteret enim ibi esse dationem et acceptionem, et medium tale quale dictum est; quæ duo deficiunt

(α) *quantitatis*. — Om. Pr.

(α) a verbo *in qua* usque ad *proportionem*, om. Pr.

in divina præmiatione, quia nec ei aliquid datur, nec dictum medium observatur.

Ad quartum dico sicut ad primum. Licet enim merito reddatur præmium, tamen Deus utrumque dedit; et similiter, non observatur ibi medium justitiæ commutativæ. Nec valet consequentia : est ibi retributio, ergo est ibi redditio pro acceptis, vel ergo est ibi justitia commutativa; illud enim non sufficit, ut patet.

Et hoc sit, quantum ad primum articulum.

ARTICULUS II.

AN ILLUD VELLE SEMPER IMPLEATUR

A. — CONCLUSIONES

Quantum ad secundum articulum, sit

Prima conclusio : Quod licet principale volitum a voluntate Dei sit sola divina essentia, tamen Deus vult alia a sua essentia.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, c. 74, sic : « Principale volitum, est unicuique volenti causa volendi. Cum enim dico : Volo ambulare ut saner, causam me arbitror reddere. Et si quæratur : Quare vis sanari? proceditur in assignatione causarum, quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi (α) per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequitur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum esse est suum velle, ut ostensum fuit. Igitur aliquid aliud erit ei causa essendi; quod est contra rationem primi entis. — Adhuc : Unicuique volenti, principale volitum est suus ultimus finis; nam finis est per se volitus, et per quem alia sunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus; quia ipse est summum bonum, ut ostensum est. Igitur ipse est principale volitum suæ voluntatis. — Amplius : Unaquæque virtus ad suum objectum principale secundum æqualitatem proportionatur; nam virtus rei secundum objecta mensuratur, ut patet per Philosophum, 1. *Cœli et Mundi* (t. c. 116). Voluntas igitur ex æquo proportionatur suo principali objecto; et similiter, intellectus et sensus. Divinæ autem voluntati nihil ex æquo proportionatur, nisi ejus essentia. Igitur principale objectum divinæ voluntatis, est divina essentia. Cum autem divina essentia sit ejus esse et intelligere, et omnia alia quæ in ipso esse dicuntur, manifestum est quod eodem modo vult principaliter se (β) intelligere, et se velle, et se esse unum, bonum, et quidquid aliud est hujusmodi. » — Hæc ille.

Sed quantum ad secundam partem, probat, c. 75, sic : « Unusquisque, ejus quod est propter se volitum et amatum ab eo, perfectionem desiderat; quæ enim propter se amamus, volumus esse optima, et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam amat et vult. Non autem secundum se augmentabilis est, aut multiplicabilis, ut ex supra dictis patet; sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quæ a multis participatur. Vult igitur Deus rerum multitudinem, ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat. — Amplius : Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur; ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter se vult, ut supra ostensum est; omne autem aliud esse est quædam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex prædictis aliquatenus patet. Relinquitur ergo quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia. — Item : Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto ejus causalitas ad plura se extendit, et in magis remota. Causalitas autem finis in hoc consistit, quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur, ratione illius finis. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Ergo diffundit suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita, et præcipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult. » — Hæc ille.

Secunda conclusio : Quod licet divina voluntas eadem volitione velit divinam essentiam et alia volita, non tamen necessario vult alia, sicut necessario vult divinam essentiam.

Ista conclusio habet tres partes. Primam probat sanctus Doctor ibidem (1. *Contra Gentiles*), cap. 76, sic : « Omnis virtus una operatione, vel uno actu, fertur in objectum et in rationem formalem objecti; sicut eadem visione videmus lumen, et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem velimus aliquid propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur, accipit rationem voliti ex fine; et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad objectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus velit omnia alia a se propter se, sicut propter finem, ut ostensum est, uno actu voluntatis vult se et alia. — Amplius : Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem volitus est non solum secundum quod in se consideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte

(α) *volendi*. — *volenti* Pr.
(β) *esse*. — Ad. Pr.

desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum divinæ voluntatis, quo velit se et non velit se perfecte; cum in eo nihil sit imperfectum. Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult et alia propter se. — Item : Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se, et alio alia, sequitur quod in eo sint simul duo actus voluntatis; quod est impossibile; nam unius simplicis potentiæ non sunt simul duæ operationes. — Amplius : Velle Dei est suum esse. Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle. » — Hæc ille.

Secundam partem probat ibidem, cap. 81, dicens : « Voluntas divina est aliorum a divina essentia, ut ordinatorum ad finem suæ bonitatis. Voluntas autem non necessario fertur in ea quæ sunt ad finem, si finis sine his esse possit; non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamina adhibere infirmo, sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat, nulla inest ei necessitas ut alia velit, ex hoc quod vult suam bonitatem. — Adhuc : Cum bonum intellectum, sit proprium objectum voluntatis, cujuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas, ubi salvatur ratio boni. Unde quamvis esse cujuslibet, in quantum hujusmodi, bonum sit, non esse autem malum, tamen non esse alicujus potest cadere sub voluntate, ratione alicujus boni adjuncti quod salvatur, licet non ex necessitate; est enim bonum aliquid esse, etiam alio non exsistente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non exsistente, tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est, præter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem, præter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem; omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta. Potest igitur Deus velle non esse quamcumque aliam rem præter se. Non igitur de necessitate vult alia a se. » — Hæc ille.

Tertiam vero partem probat ibidem, c. 80, dicens : « Oportet quod Deus de necessitate velit suum esse, et suum velle, et suam bonitatem, nec possit contrarium velle. Ostensum est enim supra, quod Deus vult suum esse, et suam bonitatem, ut principale objectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito, suum esse et suam bonitatem vult; sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu; esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum esse sit suum velle. Necesse est igitur quod velit suum esse, et suam bonitatem. — Item : Quilibet volens, de necessitate vult suum ultimum finem; sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse, sicut ultimum finem, ut ex dictis patet. Necessario igitur vult se esse; nec potest velle se non esse. — Item : Omnis perfectio quæ est in creaturis, convenit Deo essentialiter. Diligere autem Deum, est summa perfectio rationalis creaturæ, cum per hoc quodammodo Deo jungatur. Ergo Deus essentialiter et necessario vult se esse, et diligit se. » — Hæc ille.

Tertia conclusio est quod divina voluntas, quidquid vult, æternaliter voluit; et ad ea volenda, determinata est; et omnia quæ vult, necessario vult, necessitate absoluta, vel necessitate conditionis seu suppositionis.

Ista conclusio habet tres partes. Primam partem probat sanctus Thomas, ibidem (1. *Contra Gentiles*), cap. 82, dicens : « Ad utrumlibet esse, alicui virtuti potest convenire dupliciter : uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte ejus ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur; unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa; sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur. Ex parte autem ejus ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse, quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed cum utroque potest esse; sicut aliquis qui diversis instrumentis uti potest æqualiter ad idem opus faciendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad ejus eminentiam, in quantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinetur ad neutrum, ad utrumlibet se habens. Sic autem in divina voluntate est respectu aliorum a se; nam finis ejus a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate ponere. Similiter autem nec immutabilitatem auferre. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque (α) necessitate alterum oppositorum præaccipit circa sua causata, quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque (β), et postea sit volens actu; sed semper est volens actu quidquid vult, non solum circa se, sed circa causata. » — Hæc ille. — Ex quibus habetur prima pars conclusionis.

Idem ponit, 1 p., q. 19, art. 3, ad 1um, ubi ponit quod omnia quæ Deus vult, ab æterno vult. — Item : 1. *Sentent.*, dist. 39, q. 1, art. 1, dicens quod « Deus non potest facere ut simul velit et non velit, vel ut nunc velit et postmodum non velit (γ), accipiendo *post* et *nunc* ex parte voluntatis; quia mutabilis esse non potest ». — Item, dist. 45, q. 1, art. 3, ad 3um, dicit : « Quia voluntas divina liber-

(α) *enim.* — Ad. Pr.
(β) *volens potentia utrumque.* — *nolens* Pr.
(γ) a verbo *vel* usque ad *velit*, om. Pr.

tatem habet, ex hoc convenit sibi quod sit ad utrumlibet; sed super hoc habet immutabilitatem, ut ei quod vult, immobiliter adhæreat, ex quo ponitur illud velle. » — Item, *de Veritate*, q. 23, art. 4, ad 12um, ponit quod « Deus non potest incipere velle postquam noluit, nec potest incipere non velle postquam voluit, propter immutabilitatem divinæ voluntatis; sed potest velle et non velle, in quantum voluntas sua (α) non obligatur, quantum est de se, ad hoc quod velit vel non velit ».

Secundam partem probat, 2. *Sentent.*, dist. 25, q. 1, art. 1 : « Nihil, inquit, agit, nisi secundum quod est actu. Et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem. Quod enim ad utrumlibet est æqualiter se habens, est quodammodo in potentia respectu utriusque; et inde est, ut dicit Commentator, 2. *Physicorum* (comm. 48), quod ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem (β) agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione præstituente finem illi actioni. Sed cognitio determinans actionem et præstituens finem, in quibusdam conjuncta est, sicut homo finem sibi suæ actionis præstituens; in quibusdam vero separata est, sicut in his quæ agunt per naturam; rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in 2. *Physicorum* (t. c. 77) probatur, sed ad certos fines ordinatæ ab intellectu naturam instituente, ut sic totum opus naturæ sit quodammodo opus intelligentiæ, ut dicit Philosophus (Ibid., t. c. 80). Sic ergo patet quod hæc est differentia in agentibus, quod quoddam determinat sibi finem et actionem in finem illum, quoddam vero non. Nec aliquod agens sibi finem præstituere potest, nisi rationem finis cognoscat, et ordinem ejus quod est ad finem ipsum; quod solum in habentibus intellectum proprium est. Et inde est quod judicium de actione proprium, est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam; unde et dominium sui actus habere dicuntur. » Et ibidem, ad 1um, subdit : « Liberum arbitrium, quantum ad hoc in Deo salvatur, quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso; unde ipse verissime dominus est sui operis. »

Item, 1. *Contra Gentiles*, cap. 82, dicit sic : « Quamvis divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium objectum determinet, intellectus autem divinus non sit (γ) extraneus ab ejus voluntate (cum utrumque sit sua essentia), si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinæ per aliquid extraneum ab ipsa. » — Hæc ille.

Item, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, sic ait : « Sciendum quod, quamvis divinus intellectus ad determinatos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat; sicut, *Sapientiæ*, 11 (v. 21), dicitur : *Omnia in numero, pondere, et mensura disposuisti Domine.* » Et statim post, in capitulo sequenti, scilicet 27, sic ait : « Ex his ostendi potest quod nec ejus voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet. Voluntatem enim suo objecto proportionatam esse oportet. Objectum autem voluntatis est bonum intellectum. Voluntas igitur ad quælibet nata est se extendere, quæ ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctatur, relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit. » — Hæc ille.

Ex quibus patet quod divinus intellectus determinat divinam voluntatem ad ista vel illa volita; et voluntas sic determinate volens aliquid, illud determinate producit. — Et sic patet secunda pars conclusionis.

Tertiam partem probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 83, dicens : « Licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, tamen aliquid necessario ex conditione vel suppositione vult. Ostensum est enim divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non inesse; hoc enim moveri dicimus, quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est, ex suppositione, eum hoc velle. — Item : Omne æternum, est necessarium. Deum autem velle aliquod causatum esse, est æternum; sicut enim esse suum, ita et velle æternitate mensuratur. Est ergo necessarium; sed non absolute consideratum, quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum. Est ergo necessarium ex suppositione. — Præterea : Quidquid Deus potuit, potest; virtus enim ejus non minuitur, sicut nec essentia ejus. Sed non potest nunc non velle quod ponitur (α) voluisse; quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quidquid voluit. Igitur est necessarium ex suppositione, eum voluisse quidquid voluit (β), sicut et velle. Neutrum autem est necessarium absolute, sed possibile, modo prædicto. » — Hæc ille.

Quomodo autem illud sit possibile absolute, et non absolute necessarium, manifestat, capitulo præcedenti, scilicet 82, dicens quod « volitum non habet necessarium ordinem ad bonitatem, quæ est obje-

(α) *sua.* — Om. Pr.
(β) *autem.* — *enim* Pr.
(γ) *sit.* — *est* Pr.

(α) *non velle quod ponitur.* — Om. Pr.
(β) a verbo *igitur* usque ad *voluit*, om. Pr.

ctum proprium divinæ voluntatis, per modum quo non necessaria sed possibilia enunciabilia dicimus, si non est necessarius ordo prædicati ad subjectum. Unde, cum dicitur : Deus vult hoc creatum, manifestum est esse enunciabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile secundum aliquam potentiam, sed quia non necesse est esse, nec impossibile est esse, ut Philosophus tradit, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 17); sicut triangulum habere duo latera æqualia, est enunciabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia, neque motus ». — Hæc ille.

Ex quibus patet quomodo Deum velle mundum esse, est absolute possibile, et non necessarium absolute, sed necessarium suppositione. Sicut enim ponit sanctus Doctor, 1 p., q. 19, art. 3 : « Necessarium dicitur dupliciter : scilicet absolute, et ex suppositione. Necessarium absolute judicatur aliquid ex habitudine terminorum : utpote quia prædicatum est in diffinitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal; vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut hoc est necessarium, numerum esse parem vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere, vel non sedere. Unde non est necessarium absolute; sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necessarium est eum sedere dum sedet. Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod Deum velle quoddam volitum, scilicet seipsum, est necessarium absolute. Non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntas enim divina necessariam habitudinem habet ad suam bonitatem, quæ est ejus objectum proprium. Unde bonitatem suam esse, Deus ex necessitate vult; sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem ; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione habet ut tendat in illud. Alia autem a se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut in finem. Ea autem quæ sunt in finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia, sine quibus finis esse non potest : sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transfretare. Non sic autem volumus ea ex necessitate, sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum; quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde, cum bonitas Dei sit, et perfecta esse possit sine aliis, cum nihil perfectionis ei accrescat ex aliis, sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute. Et tamen est necessarium ex suppositione; supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari. » — Hæc ille. — Idem ponit, *de Veritate*, ubi supra, ad 1um.

Quarta conclusio est quod Deus aliqua vult voluntate antecedente, quæ non vult voluntate consequente.

Istam conclusionem ponit et probat sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 23, art. 2, dicens : « Voluntas divina per antecedentem et consequentem convenienter distinguitur. Cujus distinctionis intellectus ex verbis Damasceni est assumendus, qui hanc distinctionem introduxit. Dicit enim, 2. libro (*de Fide orth.*, cap. 29), quod voluntas antecedens, est acceptio Dei ex ipso exsistens; sed voluntas consequens, est concessio ex nostra causa. Ad cujus evidentiam, sciendum est quod in qualibet actione est aliquid considerandum ex parte agentis, et aliquid ex parte recipientis. Et sicut agens est prius facto et principalius, ita illud quod est ex parte facientis, est prius naturaliter eo quod est ex parte facti. Sicut patet, in operatione naturæ, quod, ex parte virtutis formativæ, quæ est in semine, est quod animal perfectum producatur; sed ex parte materiæ recipientis, quæ quandoque est indisposita, contingit quandoque quod non producitur perfectum animal; sicut contingit in partubus monstruosis; et sic dicimus de prima intentione naturæ esse quod animal perfectum producatur, sed quod producatur animal imperfectum, est ex secunda intentione naturæ, quæ, ex quo non potest materiæ propter suam indispositionem tradere formam perfectam, tradit ei illud cujus est capax. Et similiter est considerandum in operatione Dei, qua operatur in creaturis. Quamvis enim ipse in sua operatione materiam non requirat, et res a principio creaverit, nulla materià præexsistente; nunc tamen operatur in rebus quas primo creavit, eas administrans, præsupposita natura quam eis dedit. Et (α) quamvis etiam possit a creaturis omne impedimentum auferre, quæ imperfectionis capaces exsistunt; tamen secundum sapientiæ suæ ordinem disponit de rebus secundum earum conditionem, ut unicuique tribuat secundum suum modum. Illud ergo ad quod Deus creaturam ordinavit quantum est de se, dicitur esse volitum ab eo quasi prima intentione, sive voluntate antecedente. Sed quando creatura impeditur, propter sui defectum, ab hoc fine, nihilominus tamen Deus implet in ea illud bonitatis cujus est capax; et hoc est quasi de secunda intentione ejus, et dicitur voluntas consequens. Quia ergo Deus omnes homines propter beatitudinem fecit, dicitur voluntate antecedente velle omnem hominem salvum fieri. Sed quidam saluti suæ adversantur, quos ordo sapientiæ suæ ad salutem venire non patitur, propter eorum defectum; implet in eis alio modo illud quod ad suam bonitatem pertinet, scilicet per justitiam damnans; ut sic, dum a primo ordine voluntatis deficiunt, in secundum labantur; et dum voluntatem Dei non faciunt, impleatur in eis

(α) *Et.* — Om. Pr.

voluntas Dei. Ipse autem defectus peccati, quo aliquis redditur dignus pœna, in præsenti vel in futuro, non est volitus a Deo, neque voluntate antecedente, neque consequente; sed est ab eo solummodo permissus. Nec tamen est intelligendum quod de prædictis intentio Dei frustrari possit : quia istum qui non salvatur, præscivit ab æterno fore non salvandum; nec ordinavit ipsum in salutem secundum ordinem prædestinationis, qui est ordo absolutæ voluntatis; sed quantum ex parte sua est, dedit ei naturam ad beatitudinem ordinatam. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 1um et 2um, ponit quomodo « in divina voluntate non est ordo, nec distinctio ex parte actus voluntatis, sed solum ex parte volitorum : non quidem secundum diversa volita; sed in respectu ad unum et idem volitum, propter diversa in eo reperta : sicut aliquem hominem vult salvare voluntate antecedente, ratione humanæ naturæ, quam ad salutem fecit; sed vult eum damnari voluntate consequente, propter peccata quæ in eo inveniuntur ».

Item, 1 p., q. 19, art. 6, ad 1um, sic ait : « Sciendum quod unumquodque, secundum quod est bonum, sic est volitum a Deo. Aliquid autem potest esse in prima sui consideratione, secundum quod absolute consideratur, bonum vel malum, quod tamen, prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens ejus consideratio, econtrario se habet. Sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quod sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere. Unde potest dici quod justus judex antecedenter vult omnem hominem vivere; sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus vult antecedenter omnem hominem salvum fieri; sed consequenter vult quosdam damnari, secundum exigentiam suæ justitiæ. Nec tamen illud quod antecedenter volumus, simpliciter volumus (α), sed secundum quid. Quia voluntas comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis; in seipsis autem sunt in particulari; unde simpliciter volumus aliquid, secundum quod illud volumus consideratis omnibus circumstantiis particularibus; quod est consequenter velle. Unde potest dici quod judex justus simpliciter vult homicidam suspendi; sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas, quam absoluta voluntas. » — Hæc ille.

Idem ponit, 1. *Sentent.*, dist. 46, q. 1, art. 1, dicens : « Secundum Damascenum, inquit, voluntas est duplex : scilicet antecedens, et consequens. Et hoc convenit non ex aliqua diversitate voluntatis divinæ, sed propter diversas conditiones ipsius voliti. Potest enim in unoquoque homine considerari natura ejus; et aliæ circumstantiæ ipsius, ut quod est volens et præparans se ad salutem suam, vel etiam repugnans et contrarie agens. Si igitur in homine tantum natura ipsius consideretur, æqualiter bonum est omnem hominem salvari; quia omnes conveniunt in natura humana. Et cum omne bonum sit volitum a Deo, hoc etiam Deus vult. Et hoc vocatur voluntas antecedens, qua omnes homines vult salvos fieri, secundum Damascenum. Et hujus voluntatis effectus est ipse ordo naturæ in finem salutis, et promoventia in finem omnibus communiter proposita, tam naturalia quam gratuita, sicut potentiæ naturales, et præcepta legis, et hujusmodi. Consideratis autem omnibus circumstantiis personæ, sic non invenitur de omnibus æqualiter bonum esse quod salventur. Bonum enim est eum qui se præparat et consentit, salvari per largitatem divinæ gratiæ; nolentem vero et resistentem, non est bonum salvari, quia justum non est. Et quia hoc modo se habet aliquid ad hoc quod sit volitum a Deo, sicut se habet ad hoc quod sit bonum; ideo istum hominem sub istis conditionibus consideratum, non vult Deus salvari, sed tantum istum qui est volens et consentiens. Et hoc dicitur voluntas consequens, eo quod præsupponit præscientiam operum, non tamquam causam volentis, sed quasi rationem voliti. » — Hæc ille. — Et ibidem, ad 2um, dicit : « Voluntas antecedens potest dici voluntas conditionata; nec tamen est imperfectio ex parte voluntatis divinæ, sed ex parte voliti, quod non accipitur cum omnibus circumstantiis quæ exiguntur ad rectum ordinem in salutem. » — Hæc ille.

Quinta conclusio est quod licet Dei voluntas consequens semper impleatur, non tamen necessitatem rebus volitis generaliter imponit.

Primam partem hujus conclusionis probat sanctus Thomas, 1. *Sentent.*, dist. 47, q. 1, art. 1, dicens : « Quidquid Deus vult voluntate consequente, totum fit; non autem quidquid vult voluntate antecedente, quia hoc non simpliciter vult et perfecte, sed secundum quid tantum. Nec illa imperfectio est ex parte voluntatis, sed ex conditione voliti. Est enim econtrario de voluntate et cognitione speculativa. Cognitio enim speculativa perficitur in abstractione a singularibus; sed voluntas, et quidquid aliud est ordinatum ad opus, perficitur in particulari circa quod est operatio. Illud ergo est simpliciter et perfecte volitum, quod subjacet voluntati secundum omnes particulares conditiones circumstantes ipsum particulare. Et hoc pertinet ad voluntatem consequentem, quæ respicit opus et dispositiones quibus aliquis sufficienter ordinatur ad hoc quod sit sibi conveniens. Et hoc est (α) quod dicitur Deus velle sim-

(α) *simpliciter volumus.* — Om. Pr.

(α) *Et hoc est.* — *hoc* Pr.

pliciter, ut salutem (α), vel hujusmodi. Et ideo talis voluntas non potest impediri, sicut nec præscientia, cui subjicitur res secundum illas conditiones quibus in actu consistit. Illud autem quod est rectum et bonum secundum aliquam conditionem rei universalem consideratum, non habet rationem voliti simpliciter, sed secundum quid; sicut istum hominem, in quantum est homo, est bonum salvari, eo quod natura sua ad hoc est ordinata. Et Deus hoc vult voluntate antecedente, secundum quam non dicitur aliquid velle simpliciter. Et ideo talis voluntas potest non impleri. » — Hæc ille.

Eamdem partem conclusionis probat, 1 p., ubi statim dixi (q. 19, art. 6, in corp.). Ait enim sic : « Necesse est semper Dei voluntatem impleri. Ad cujus evidentiam, considerandum est quod cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus, quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est, quod, licet effectus aliquis possit deficere ab aliqua forma particulari, tamen a forma universali nihil deficere potest : potest enim esse aliquid quod non sit homo vel vivum; non potest autem aliquid esse, quod non sit ens. Unde et hoc idem in causis agentibus accidere oportet. Potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ agentis particularis, non autem extra ordinem causæ universalis, sub qua omnes causæ particulares comprehenduntur; quia, si aliqua causa particularis deficiat a suo effectu, hoc est propter aliam aliquam particularem causam impedientem, quæ continetur sub ordine causæ universalis; unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc patet in causis corporalibus. Potest enim impediri quod aliqua stella non producat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causa corporea impediente in rebus corporalibus consequatur, oportet quod reducatur per causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cum igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quod divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod videtur recedere a divina voluntate secundum unum ordinem (β), relabitur in eam secundum alium (γ); sicut peccator, qui, quantum est in se, recedit a divina voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dum per ejus justitiam punitur. » — Hæc ille.

Secundam partem vero probat, 1. *Contra Gentiles*, cap. 85 : « Divina, inquit, voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit. Vult enim Deus omnia quæ requiruntur ad rem quam vult. Sed aliquibus rebus, secundum modum suæ naturæ, competit quod sint contingentes, non necessariæ. Igitur vult res aliquas esse contingentes. Efficacia autem divinæ voluntatis hoc exigit, ut non solum sit quod Deus vult, sed etiam ut hoc modo sit, sicut Deus vult illud esse; nam etiam in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum, non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quæ sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinæ voluntatis contingentiam non tollit. — Præterea : Necessitas ex suppositione in causa, non potest concludere absolutam necessitatem in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura, non necessitate absoluta, sed solum quæ est suppositione, ut supra ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Hæc autem sola excludit contingentiam : nam et contingentia ad utrumlibet, redduntur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam. Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat, sed quod hæc conditionalis sit vera et necessaria : Si Deus aliquid vult, illud erit; consequens tamen non oportet esse necessarium. » — Hæc ille.

Eamdem probat, in *de Veritate*, q. 23, art. 5, dicens : « Voluntas divina non imponit necessitatem rebus omnibus. Cujus quidem ratio assignatur a quibusdam ex hoc quod, cum voluntas Dei sit causa omnium prima, producit quosdam effectus mediantibus causis secundis, quæ contingentes sunt, et deficere possunt; et ideo effectus causæ proximæ sequuntur contingentiam, non autem necessitatem causæ primæ. Sed hoc videtur esse consonum his qui ponebant a Deo omnia procedere secundum necessitatem naturæ : ut quod ab uno simplici procedat immediate unum habens aliquam multitudinem, et, illo uno mediante, procedit multitudo. Similiter ab uno omnino immobili dicunt procedere aliquid quod est immobile secundum substantiam, sed est mobile, et aliter se habens, secundum situm; quo mediante, generatio et corruptio in istis inferioribus accidit. Secundum quam viam non potest poni a Deo immediate causari multitudinem, et res corruptibiles contingentes; quod est sententiæ fidei contrarium, quæ ponit multitudinem rerum omnium et corruptibilium immediate a Deo creatam; utpote prima individua arborum et brutorum animalium. Et ideo oportet aliam principalem rationem assignare contingentiæ, cui causa præassignata subserviat. Oportet enim patiens assimilari agenti; et ideo, si agens sit fortissimum, erit similitudo effectus ad causam agentem perfecta; si autem sit debile, erit similitudo imperfecta. Sicut propter fortitudinem virtutis formativæ in semine, filius assimilatur patri, non solum in natura speciei, sed etiam in multis accidentibus; e converso vero, propter debilitatem prædictæ virtutis, deficit prædicta assimilatio, ut dicitur in libro *de Animalibus*. Voluntas autem divina est agens fortissimum.

(α) *simpliciter, ut salutem.* — *ut salvetur* Pr.
(β) *secundum unum ordinem* — Om. Pr.
(γ) *ordinem.* — Ad. Pr.

Unde oportet ejus effectum ei omnibus modis assimilari, non solum ut fiat illud quod Deus vult fieri; quod est quasi assimilari secundum rationem speciei; sed ut fiat illo modo quo Deus vult illud fieri, ut necessario vel contingenter, cito vel tarde; quod est quasi quædam assimilatio secundum accidentia. Et hunc quidem modum rebus divina voluntas præfigit ex ordine suæ sapientiæ. Secundum autem quod disponit aliquas res sic vel sic fieri, adaptat eis causas, illo modo quo disponit; quem tamen modum posset rebus inducere, etiam illis causis non mediantibus. Et sic non dicimus quod aliqui divinorum effectuum sint contingentes solummodo propter contingentiam causarum secundarum, sed magis propter dispositionem divinæ voluntatis, quæ talem ordinem rebus providit. » — Hæc ille.

Item, eadem quæstione, art. 4, ad 15um, dicit : « Voluntas ad volitum habet duplicem respectum : primum quidem habet ad ipsum in quantum est volitum; secundum vero habet ad illud in quantum est producendum in actu per voluntatem. Et hic quidem respectus præsupponit primum. Primo enim intelligimus voluntatem velle aliquid; deinde, ex hoc ipso quod vult illud, intelligimus quod producit in rerum natura, si voluntas sit efficax. Primus ergo respectus divinæ voluntatis ad volitum, non est necessarius absolute, propter improportionem voliti ad finem, qui est ratio volendi, ut dictum est. Unde non est necessarium absolute quod Deus (α) velit illud. Sed secundus respectus est necessarius, propter efficaciam divinæ voluntatis; et exinde est quod de necessitate sequitur, si Deus vult aliquid voluntate beneplaciti, quod illud fiat. » — Hæc ille.

Easdem probationes ponit, 1 p., q. 19, art. 8.

Item, super 6. *Metaphysicæ* (lect. 3) in fine capituli: *Quod autem sint principia et causæ*, sic ait : « Ex eadem causa dependet effectus, et omnia quæ sunt per se accidentia illius effectus. Sicut enim homo est a natura, ita et omnia ejus per se accidentia, ut risibile, et mentis disciplinæ susceptibile. Si autem aliqua alia causa non faciat hominem simpliciter, sed hominem talem, non erit ejus constituere ea quæ sunt per se accidentia hominis, sed uti eis. Politicus enim qui facit hominem civilem, non facit eum mentis disciplinæ susceptibilem; sed hac ejus proprietate utitur, ad hoc quod homo fiat civilis. Sicut autem dictum est, ens, in quantum est ens, habet causam ipsum Deum; unde, sicut divinæ providentiæ subditur ipsum ens, ita et omnia accidentia entis, in quantum est ens, inter quæ sunt necessarium et contingens. Ad divinam igitur providentiam pertinet non solum quod faciat hoc ens, sed ut det contingentiam vel necessitatem. Et secundum quod unicuique contingentiam vel necessitatem dare voluit, præparavit ei causas medias, ex quibus de necessitate sequatur, vel contingenter. Invenitur igitur unusquisque effectus, secundum quod est sub ordine providentiæ, necessitatem habere. Ex quo contingit quod hæc conditionalis est vera, Si aliquid a Deo provisum est, hoc erit. Secundum autem quod effectus aliquis consideratur sub ordine causæ proximæ, sic non omnis effectus est necessarius; sed quidam necessarius, et quidam contingens, secundum analogiam suæ causæ. Effectus enim (α) in suis naturis assimilantur causis proximis, non autem remotis, ad quarum conditionem pertingere non possunt. Sic igitur patet quod, cum de divina providentia loquimur, non est dicendum solum, Hoc est provisum a Deo ut sit, sed, Hoc est provisum a Deo ut sit contingenter, vel ut sit necessario. Unde non sequitur secundum rationem Aristotelis hic inductam, quod ex quo divina providentia est posita, quod omnes effectus sint necessarii; sed quod necessarium est effectus evenire contingenter, vel necessario. Quod quidem est singulare in hac causa, scilicet divina providentia. Reliquæ enim causæ non constituunt legem necessitatis et contingentiæ, sed ea constituta a superiori causa utuntur. Unde causalitati cujuslibet causæ alterius solum subditur quod effectus sit; quod autem sit necessario vel contingenter, dependet ex causa altiori, quæ est causa entis in quantum est ens, a qua ordo contingentiæ et necessitatis in rebus provenit. » — Hæc ille. — Et sicut dicit de providentia, ita dicendum est de voluntate divina, cum providentia voluntatem includat, ut alias diffusius dicebatur.

Nec mirari debet quis de eo quod dicit quod quilibet effectus, secundum quod subest divinæ providentiæ, est necessarius. Per hoc enim non aliud intendit nisi necessitatem suppositionis, quæ explicatur per conditionalem determinatam per istum modum qui est possibilis, sic dicendo, Necesse est quod si hoc est a Deo provisum, hoc eveniat; et non necessitatem absolutam, quæ explicatur per categoricam determinatam modo necessitatis, sic dicendo, Hoc provisum necessario eveniet. Et quod ista sit mens ejus, patet per ea quæ allegavi de 1. *Contra Gentiles*, cap. 85.

B. — OBJECTIONES

§ 1. — Contra primam et secundam conclusiones

Argumentum Aureoli. — Sed contra prædicta arguit multipliciter Aureolus (dist. 47, q. 1, art. 1). Et primo, contra secundam partem primæ conclusionis et primam secundæ, probando quod Deus nullum velle intrinsecum habeat elicitivum aut productivum creaturarum, aut cadens proprie super eas. Arguit igitur sic.

Illud quod necessario sequitur ex aliquo neces-

(α) *Deus*. — Om. Pr.

(α) *enim*. — *autem* Pr.

sario simpliciter et absolute, illud tale est simpliciter necessarium et absolute. Sed manifestum est quod, Deo volente productionem mundi, aut aliquid aliud, pro aliquo instanti, de necessitate productio sequitur in ipso instanti; alioquin, stante voluntate, posset non sequi productio; et per consequens, non esset efficax voluntas, et posset frustrari; quod omnino Deo repugnat. Constat autem quod si tale velle intrinsecum ponatur in Deo, illud est necessarium simpliciter et absolute, cum sit ipsemet Deus; quidquid enim est Deus, de necessitate absoluta est Deus. Ergo productio mundi secuta est de necessitate absoluta ex aliquo necessario absolute et simpliciter; et per consequens, ipsa est necessaria, et de necessitate Deus produxit quidquid immediate produxit. Unde in hoc fundatur demonstratio Avicennæ et suorum sequacium, qui posuerunt quod quidquid Deus produxit, de necessitate produxit.

Sed forte dicetur quod, licet velle divinum sit necessarium in se et absolute, non tamen prout transit super productionem mundi aut aliquam creaturam; unde transitus non est necessarius absolute, sed omnino contingens; est tamen necessarius ex suppositione, ex quo determinavit se Deus ad hoc volendum ab æterno. Si ita dicatur, non valet.

Primo sic. Talis enim transitus non potest esse contingens, nisi fundamentum, vel terminus sit contingens. Sed manifestum est quod terminus non est contingens, sub ratione qua terminus; quia sub illa ratione nullum esse habet in se. Licet enim (α) omnis creatura sit contingens respectu esse quod habet in seipsa, nihilominus, quia, antequam sit, nullum esse habet in se, nec necessarium, nec contingens, nec contingens nec necessaria erit, antequam sic (β) transeat (γ) velle divinum super ipsam. Vult enim Deus quod res quæ nondum est, fiat, secundum istum modum dicendi. Unde, antequam mundus fieret, secundum istos, verum erat dicere quod Deus volebat mundum fieri in tali instanti. Cum igitur, pro illo instanti, mundus, aut productio ejus, nullum esse haberet in se, nec necessarium, nec contingens, non potest dici quod inde oriatur necessitas vel contingentia illius transitus divinæ volitionis super ipsum. Habebat ergo necessario ab ipso fundamento. Et cum ipsum velle divinum intrinsece non sit contingens, immo necessarium et immutabile, oportet quod ille transitus sit simpliciter necessarius. — Et posset ratio per oppositum sic formari : Quandocumque respectus aliquis habet esse ex solo fundamento et non ex termino, si fundamentum est necessarium absolute, oportet quod respectus ille de necessitate absoluta consurgat. Sed, si Deus vult aliquam creaturam quæ nondum est fieri, transitus suæ volitionis super hanc creaturam consurgit ex solo fundamento, quod se (α) tenet ex parte Dei; et nullo modo consurgit ex parte creaturæ, quia nullum esse habet nisi volitum; quod quidem esse trahit ab isto transitu; unde creatura est volita, quia super ipsam transit velle divinum. Ergo, si velle divinum in se est quid absolute necessarium, oportet quod ille transitus quo super creaturam transit, sit necessarius absolute.

Secundo sic. Si talis transitus ab æterno factus, est contingens, et tamen necessarius, necessitate suppositionis, ex quo determinavit se ut (β) suum velle transeat super talem creaturam; quærendum est de hac determinatione, quid addit super velle intrinsece sumptum et absolute. Aut enim aliquid addit reale, aut aliquid rationis. Sed non potest dici quod aliquid reale; alioquin aliquid reale esset additum intrinsece divinitati; quod nullo modo patitur simplicitas divinitatis. Et iterum, illud reale per necessitatem esset quid immutabile et absolute necessarium; quia quidquid est in Deo, est necesse esse. Nec potest dici quod illud additum, sit tantum rationis : tum quia, illo circumscripto, adhuc vellet Deus quidquid vult; tum quia ens rationis principium esset realis productionis, quod nullo modo est possibile. Ergo illud quod fingitur de illo transitu, et de illa determinatione ab æterno, stare non potest; præsertim, cum omne velle, et omnis actus apprehensivus, vel appetitivus, dicatur seipso transire super objectum. Unde nihil est dictu quod Deus vult creaturam contingenter, nisi realitas illius volitionis sit omnino contingens. — Hæc ille.

§ 2. — Contra secundam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam partem secundæ (γ) conclusionis arguit (ibidem),

Primo sic. Illa habitudo quam habet divinum velle ad secundaria objecta, cum dicimus quod Deus vult creaturas : vel est idipsum realiter et ratione quod ipsummet velle; vel est relatio realis; vel relatio rationis. Sed non potest dari quod sit relatio rationis : quia illa non habet esse nisi in intellectu objective; et sic, nullo modo intellectu apprehendente illam habitudinem, non erit hujusmodi habitudo, nec per consequens Deus volet objecta secundaria; quod est erroneum. Nec potest dici quod sit relatio realis : quia Dei ad creaturam nulla est relatio realis; et iterum, nihil potest esse reale in Deo, quod non sit Deus, secundum regulam Augustini, 11. *de Civitate Dei* (cap. 10), dicentis quod quidquid habet Deus, hoc est; et per consequens, talis habitudo, relatio realis

(α) *enim*. — Om. Pr.
(β) *nullum esse habet in se, nec necessarium, nec contingens, nec contingens nec necessaria erit, antequam sic*. — Om. Pr.
(γ) *transeat*. — *transit* Pr.

(α) *se*. — Om. Pr.
(β) *ut*. — *quod per* Pr.
(γ) *secundæ*. — Om. Pr.

poni non potest. Relinquitur ergo quod sit ipsummet velle divinum; et per consequens, si habitudo illa est contingens, et velle contingens erit. Positum est autem quod ipsummet divinum velle, in se et absolute sit necessarium. Ergo necesse est quod illa habitudo quæ transit super objectum quodcumque sit necessaria.

Secundo. Ideo voluntas, stante habitudine necessaria respectu finis, habet habitudinem contingentem ad ea quæ sunt ad finem, quia actus ille quo vult præcise finem, est alius ab actu illo quo vult illud quod est ad finem propter finem. Alio namque actu vult quis sanitatem absolute, et alio potionem propter sanitatem. Quod apparet : quia, in primo actu, finis est volitus præcise; in secundo vero, non est volitus, sed intentus, et est circumstantia actus. Et ideo possibile est quod actus qui transit super finem, sit forsitan necessarius, et cum hoc, quod actus transiens super illud quod est ad finem propter finem, remaneat contingens. Sed in Deo non est nisi unicus actus, quo vult bonitatem suam et omnem creaturam. Ergo, si habitudo quam habet illud velle ad bonitatem suam est necessaria, et habitudo illa etiam erit necessaria quam habet ad bonitates creatas. Unde eadem necessitate complacet in omni bonitate participata, qua complacet in sua bonitate; impossibile est quidem (α) quin Deus diligat omnem entitatem participantem suam bonitatem.

Et confirmatur. Quia secus est de eo quod diligitur propter finem, quasi sit inductivum finis ipsius, et de eo quod non inducit finem, sed est quædam derivatio et participatio ejus. Non enim diligit Deus creaturas, ut mediantibus ipsis acquirat perfectionem, sed quia sunt participantes suam perfectionem. Unde ea necessitate qua complacet in se, complacet in omni quidditate creabili vel creata; et ita non habet ad bona creata habitudinem contingentem.

Tertio. Illa habitudo est necessaria, quam impossibile est non esse, et fuit impossibile ab æterno. Sed, si divinum velle intrinsecum (β) habet habitudinem ad creationem mundi, ita quod Deus voluerit pro illo instanti, quod mundus fieret, habitudinem illam impossibile fuit non esse ab æterno. Quia, detur oppositum, quod fuit possibilis non esse, sequitur quod habitudo opposita potuit inesse, videlicet quod Deus potuit ab æterno nolle mundum creare, pro illo instanti quo creavit. Si autem potuit nolle, sequitur quod illud nolle potuit esse Deus; quia Deus est suum nolle, et suum velle, et quidquid est in ipso. Constat autem quod quidquid potuit esse Deus, de necessitate est Deus, et hodie est Deus. Quare, si aliquo velle intrinseco potuit ab æterno nolle mundum creare, et hodie oportet quod habeat illud nolle. Cum igitur non habeat, cum jam creavit,

(α) *quidem. — igitur* Pr.
(β) *intrinsecum. — intrinsecam* Pr.

sequitur quod habere non potuit tale nolle; et ita habuit voluntatem creandi de necessitate, sic quod impossibile fuit aliter se habere. Sed hoc est totaliter absonum et erroneum. Ergo non potest dici quod velle divinum habeat habitudinem contingentem, immo nec aliquam habitudinem, secundum quam sit verum dicere quod Deus voluit aut noluit creare mundum. — Hæc ille.

§ 3. Contra tertiam conclusionem

Argumenta Aureoli. — Contra secundam partem tertiæ conclusionis arguit (ibidem) sic, probando quod Deus non determinat se ab æterno ad producendum aliquid per aliquod velle intrinsecum.

Primo. Si enim, inquit, Deus determinet se ad producendum per aliquod velle intrinsecum : aut illud velle respicit æqualiter utramque partem contradictionis, videlicet producere et non producere; aut respicit tantum alteram partem, scilicet producere. Sed non potest dari primum; quia, per tale velle, cum esset indeterminatum ad producere et non producere, non determinaretur Deus ad producere. Nec potest dari secundum. Quia, si tale velle esset determinatum ad producere tantum, quærendum erit : an velle ei oppositum, scilicet velle non producere, potuerit in Deo esse ab æterno; vel ita insit sibi velle producere, quod non potuerit ab æterno inesse sibi nolle producere. Non potest autem dari primum : quia quidquid potuit ab æterno esse in Deo, hodie est in Deo; cum quidquid potuit esse in Deo, potuit esse Deus, et quidquid potuit esse Deus, actu sit Deus; erit igitur in Deo non solum velle producere, immo et velle non producere; et per consequens, non magis intrinsece determinabitur ad producendum, quam ad non producendum. Si autem detur secundum, quod scilicet velle producere sic sit in Deo, quod ab æterno non potuit illud non velle, aut velle non producere, sequitur quod vult producere necessitate absoluta; et per consequens, quidquid producit, absoluta necessitate producit; quod erroneum est. Sequitur ergo quod nullo velle intrinseco determinetur ad producendum.

Secundo. Per illud non determinatur Deus ad producendum, quod in Deo non est. Sed velle producere quod producit, in Deo non est. Quod patet. — Tum quia tale velle, imperfectionem includit, cum sit in quadam tendentia et respectu non habiti, et exspectans pro fine ipsam productionem, qua habita, jam cessat; quod omnino Deo repugnat. — Tum etiam quia, vel est tantum in Deo velle producere, absque hoc quod sit in eo velle non producere; et tunc, cum omne quod est in Deo Deus sit, impossibile est quod velle non producere fuerit vel esse potuerit unquam in eo, et quod (α) illud velle pro-

(α) *quod. — quia* Pr.

ducere potuerit non fuisse; alias potuit aliquid esse Deus, quod non est Deus; et aliquid est Deus, quod (α) potuit non esse Deus. Vel utrumque velle est in Deo, velle quidem producere, et velle non producere. Et hoc est magis impossibile : quia quærendum erit quid vincet; et cum sint æqualia, nec Deus producet, nec non producet; et ita altera pars contradictionis non erit vera, contra illud quod dicit primum principium. Ergo nihil est dictu quod Deus aliquo velle intrinseco determinetur ad producendum.

Tertio. Omne quod determinat se, movet se; et omne quod determinatur, movetur. Sed primum principium, quod est Deus, est omnino immobile. Non igitur potest determinari ad aliquid volendum; nec potest se determinare ad aliquid velle, etiam ab æterno. Producet ergo exterius, absque (β) hoc quod determinaverit se. Unde imaginantes quod Deus determinaverit se ab æterno ad volendum alteram partem contradictionis, quasi esset in potentia ad utramque partem, quantum erat ex se, sed determinaverit se ad alteram, prout imaginantur isti, habent imaginari quod Deus moveat se et actuet se, et quod, quantum est ex se, sit in potentia, et multa alia absona quæ implicantur in his dictis. Unde in hoc melius dixerunt philosophi quam aliqui catholici, cum ponerent quod Deus in seipso erat determinatus ad velle producere mundum, ne, si esset indeterminatus ad velle hoc et ad non velle, esset in potentia, et indigeret alio extrahente ipsum de potentia ad actum. Et propter hoc catholice concedere oportet quod, sive Deus producat, sive non producat, nulla immutatio aut determinatio intrinsece sit in ipso.

Quarto. Deus perfectior est in agendo quocumque alio agente creato. Sed voluntas ut activa, movet seipsam ut passivam, absque hoc quod ipsa ut activa prius determinetur; unde, ipsa exsistente indeterminata, ut activa est, videmus quod determinat passivum suum; quia, si ut activa prius se determinaret, procederetur in infinitum. Ergo multo fortius Deus, absque hoc quod determinetur intrinsece, poterit exterius determinate (γ) producere vel non producere.

Confirmatur. Quia constat quod magnæ perfectionis est in agente, si potest determinate agere ad extra, absque hoc quod determinetur ad intra; et per consequens, iste modus agendi attribuendus est Deo. Unde ex imperfectione rationalium creaturarum procedit quod non possint determinate agere, nisi determinentur intrinsece in sua voluntate; et esset majoris perfectionis, si absque omni determinatione intrinseca, agerent ad extra determinate.

(α) *non.* — Ad. Pr.
(β) *absque.* — *ab* Pr.
(γ) *determinate.* — *determinare* Pr.

Quinto. Si Deus non potest determinate producere, nisi quatenus ad hoc determinatur per suum velle, quærendum est quomodo se determinat intrinsece ad tale velle. Aut enim indeterminatus exsistens ad velle producere et velle non producere, determinat se ad alterum; aut exigitur prædeterminatio, ex qua sequatur quod se determinet. Sed non potest dari secundum; quia procederetur in infinitum; determinatio namque præexigeret determinationem aliam præcedentem, et illa aliam, et sic in infinitum. Ergo necesse est quod aliquid indeterminatum exsistens, possit aliquid determinate producere. Et multo melius est quod illa determinata productio sit ad extra, quam ad intra, in Deo; quia intrinsece Deus determinari non potest.

§ 4. — Contra quartam conclusionem

Argumentum Aureoli. — Contra quartam conclusionem arguit (ibid., art. 2) quod iste modus dicendi non est conveniens, in hoc quod dicit velle divinum attingere aliquod volitum in particulari, secundum omnes conditiones illud singulare circumstantes, sic quod tale velle sit efficax, nec possibile impediri; quod est positum in quarta conclusione. Arguit ergo sic : Constat quod si tale velle poneretur in Deo, esset idem quod Deus; et per consequens, esset quoddam necesse necessitate absoluta; nec posset etiam ab æterno Deus non habuisse tale velle; sed ab ipso, cum sit efficax, secundum istos, de necessitate et immutabiliter effectus sequeretur, ex quo tale velle positum est. Ergo necessitate absoluta Deus producet et faciet illud super quod transit tale velle. Hoc autem catholice poni non potest. Igitur tale velle poni non potest in Deo. — Hæc ille.

§ 5. — Contra quintam conclusionem

I. Argumenta Aureoli. — Contra quintam conclusionem arguit (ibid., art. 2) sic : Divinum velle, circa causata habet rationem complacentiæ et non desiderii. Ergo nullam habet circa causata rationem causalitatis. Ex quo sequitur primam partem conclusionis esse falsam. Assumptum probat.

Primo sic : Constat quod voluntas Dei efficax non habet necessitatem simpliciter et absolutam; alioquin quæ facit Deus, faceret necessitate absoluta. Sed manifestum est quod amor complacentiæ infinitæ, qua Deus complacet in se, et ex hoc complacuisse dicitur in omni bono, est amor necessarius simpliciter et absolute, ea quidem necessitate qua Deus complacet in omni bono et in omni entitate, juxta illud *Sapientiæ* (11, v. 25) : *Diligis omnia quæ sunt.* Ergo hujusmodi velle non est efficax, nec activum, nec principium productivum eorum quæ fiunt extra.

Secundo. Nullum velle, quod habet rationem quietis et finis, dicitur activum aut motivum ad extra; desiderium quidem alicujus rei movet ad prosecutionem illius, delectatio vero aut complacentia non movet immediate, nisi pro quanto excitat desiderium. Et hujus ratio est : quia complacentia habet rationem spiritualis quietis, et non alicujus motionis; et propter hoc, non sequitur exterior motio immediate, nisi quatenus ex complacentia quædam spiritualis et interior motio in appetitu consurgit. Sed velle efficax, est illud quod est (α) motivum et activum ad extra. Ergo velle divinæ complacentiæ, licet sit infinitum, non tamen habet efficientiæ rationem.

Tertio. Ex his quæ experimur in nobis, complacentia non est efficax ad agendum, nisi ex complacentia desiderium excitetur. Volumus enim omnes bona, et complacemus in eis; eligimus autem nequaquam, ut dicit Philosophus, 3. *Ethicorum* (cap. 2). Et experimur quod, quantumcumque sit magna complacentia in mente respectu alicujus rei, si fuerit sine desiderio et appetitu, sive (β) electione prosequendi et acquirendi rem illam, non movetur ex illa complacentia, quantumcumque intensa. Ergo nec Deus producit ex suo velle complacentiæ; ac consequenter, ratio efficaciæ non potest attribui illi (γ) velle.

Quarto. Illud quod indifferenter se habet ad aliqua, nec plus determinatur ad unum eorum quam ad reliquum (δ), non est causa immediata quod alterum determinate fiat. Sed velle divinæ complacentiæ indifferenter se habet, sive res sit, sive non sit; æque enim complacuit Deus ab æterno in seipso, et omni quidditate creabili, et in omni bono, sicut complacet hodie rebus creatis. Ergo ex illo velle complacentiæ non determinat se Deus magis ad producendum, quam ad non producendum.

Quinto. Quia ratio efficaciæ non potest Deo attribui ratione alicujus intrinsecæ volitionis. Quod patet : quia in Deo nullum est velle, nisi solius complacentiæ et voluptatis beatæ. Omnis enim alia intentio voluntatis repugnat divinæ perfectioni; quia constat quod nullus actus voluntatis potest poni in Deo, qui non habeat Deum pro objecto primario, sic quod prius oportet illum actum attingere bonitatem divinam. Sed solus actus complacentiæ, talis est; complacendo namque in sua bonitate, potest Deus complacere in omni bono. Actus autem desiderii, aut volitionis, qui tendat in aliquid, ut illud habeatur, nullo modo potest prius attingere divinitatem. Si enim Deus vult et appetit quod aliquid fiat, tale velle non potest prius transire super divinitatem; non enim est verum quod Deus appetat, aut desideret, aut velit divinitatem, nisi volitione complacentiæ. Ergo nullum aliud velle potest poni in Deo. — Et si dicatur quod non est inconveniens Deum velle aliquid creaturæ, complacendo, et concupiscendo, et appetendo illi bonum; et tamen quod hoc nolit sibi, quia est essentialiter omne bonum; si ita dicatur; — non valet. Quia tunc esset aliquis actus in Deo, qui haberet creaturam pro primario objecto, sic quod actus ille nullo modo transiret in Deum ut in objectum; hoc autem repugnat divinæ perfectioni, cum a philosophis et theologis communiter sit concessum quod voluntas non habet aliquid pro objecto primario, nisi Deum. — Hæc Aureolus.

(α) *quod est.* — *quid* Pr.
(β) *sive.* — *sine* Pr.
(γ) *illi.* — *ipsi* Pr.
(δ) *ad unum eorum quam ad reliquum.* — *quam reliquum* Pr.

II. Argumenta Bradwardini. — Contra secundam partem ejusdem conclusionis arguit Bradwardinus (α), 3ª parte *Summæ contra Pelagium*, cap. 3.

Primo sic. Deus potest necessitare omnem voluntatem creatam, necessitate naturaliter præcedente. Sed hoc non posset, aliquod aliud faciendo quam tantum volendo; quoniam nullo alio modo agit ad extra, nec aliter volendo, quam prius naturaliter, et semper sic vult. Igitur Deus necessitat de facto quamlibet voluntatem creatam ad quemlibet actum suum liberum, et ad quamlibet cessationem et vacationem ab actu, necessitate naturaliter præcedente. Antecedens patet pro parte prima, sextupliciter. — Tum *primo*. Quia omnis potentia in proportione debita fortior, potest necessitare debiliorem naturaliter sibi subjectam, in qualibet sua actione; et isto modo se habent ad invicem voluntas divina, et angelica, et humana. Unde Philosophus, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 16), diffiniens priora, sic ait : *Alia dicuntur priora secundum potestatem; excedens enim potestate prius est, et quod est potentius* (β); *tale vero est, cujus secundum prævoluntatem sequi necesse est alterum et posterius, ut non movente illo non moveatur, et movente moveatur* (γ); *et est prævoluntas principium*. Ubi translatio quam exponit Averroes, habet : *Sic etiam illud quod est fortius, dicitur ante; et tale est illud quod cogit sequi alterum suam voluntatem, ita quod, si illud quod est ante non movetur, non movebitur illud quod post, et si movetur, movebitur; et voluntas est principium hoc*. Super quod Averroes (comm. 16) sic dicit : « Universaliter dici-

(α) *Bradwardinus.* — *Bernardus* Pr.
« Non omittendum Bernardum frequenter citari a Joanne Capreolo in suo scripto in Sententias; sed in editione veneta, T. I, irrepsit erratum, ubi citatur *Bernardus*, 3ª parte *Summæ contra Pelagium*, cap. 3. Neque enim opus hujus tituli scripsit Bernardus. Itaque ibi legendum est *Bradwardinus* verus illius Summæ auctor, et pluries a Capreolo impugnatus. » Quetif et Echard, *Scriptores Ordinis Prædicatorum*, t. I, p. 493. Parisiis, 1719.
(β) *et quod est.* — *quod et* Pr.
(γ) *et movente moveatur.* — Om. Pr.

tur ante, illud quod cogit illud quod est post; et voluntas ejus consequitur voluntatem suam, quoniam voluntas debilioris sequitur voluntatem fortioris. » — Tum *secundo*. Quia ponatur quod esset tantum unus vir et una mulier; tunc, ex quo species humana non potest deficere, nec sine generatione salvari, necesse est eos voluntarie generare. Nec potest quis fingere quod, licet necessario, voluntarie generabunt; non tamen hac vice vel illa; ideo quilibet eorum concubitus erit liber, nec ulli necessitati subjectus. Quia ponatur quod vir et mulier tantum processerint in diebus suis generationi aptis, quod non remaneat sibi tempus nisi pro unico tali actu; tunc statim necessario illum actum unicum necessario exercebunt; nam sine voluntate generatio non fieret. Illud autem quod sic eos arctabit, ponitur a philosophis esse natura universalis, scilicet prima causa; quia nulla alia potest poni eos necessitans. — Tum *tertio*. Quia, si esset tantum unus vir et una mulier, ante completum numerum prædestinatorum a Deo, ex propagatione hominum naturali a primis parentibus, continuatione divina, nisi (α) ipsi necessario voluntarie gignerent, cessaret generatio hominum, et Dei propositum frustraretur. De Adam quoque et Eva, priusquam carnaliter convenirent, potest fieri simile argumentum. — Tum *quarto*. Quia aliter Deus non posset necessitare creaturam rationalem, ut esset impeccabilis, in perpetuo quoque beata. — Tum *quinto*. Quia aliter Deus non esset omnipotens. Licet enim Deus faceret quantum posset, ut tu, simpliciter, vel certo tempore, velles quippiam, posses, hoc non obstante, omnino illud non velle : quia per aliam partem temporis dati illud posses (β) velle, per aliam vero non velle, immo nolle; sicque posses reddere Deum et hominem Jesum Christum falsum, mendacem, perjurum. Ponatur enim quod Deus prædicet per semetipsum, confirmet, vel affirmet quod iste libere faciet hoc vel illud, et ad hoc faciat quantum potest; tunc, si iste non necessitatur per Deum ad hoc vel illud libere faciendum, potest dimittere hoc et illud. — Tum *sexto*. Quia aliter posset homo frustrare providentiam, et prædestinationem, aut voluntatem Dei; immo facere Deum miserrimum et infelicissimum. Constat enim quod Deus potest prævidere, prædestinare, ac prævelle liberos actus humanos, et quæ ex eis dependent.

Secundo sic principaliter. Ille effectus dicitur produci necessario necessitate naturaliter præcedente, qui est causatus a causa, qua plene posita, necessario sequitur illud causari. Et similiter, causa necessaria necessitate naturaliter præcedente, dicitur causa activa, qua posita cum omnibus suis dispositionibus naturaliter præviis quibus causat suum causatum, necessario et indefectibiliter sequitur illud causari. Istæ descriptiones habentur ex dictis Anselmi, 2. *Cur Deus homo,* cap. 17; et *de Concordia,* cap. 2 et 3. Cum ergo Deus per voluntatem suam sit causa efficiens omnis actus voluntatis creatæ, et prior naturaliter omni voluntate creata, et frustrari non possit, sequitur quod omnis actus voluntatis creatæ producitur ex necessitate naturaliter præcedente; immo, voluntas creata agit necessitate naturaliter præcedente, quidquid agit.

Dicetur forte quod, licet Deus nunc velit aliquid esse futurum, non est necesse pro nunc ipsum sic velle, sed potest pro nunc non sic velle. — Sed hoc non valet. — *Primo,* quia, secundum hoc, nulla esset omnino necessitas antecedens respectu alicujus effectus, nec aliquis effectus esset necessarius respectu suæ causæ, necessitate naturaliter præcedente. Quia nulla causa secunda potest quidquam sine coefficientia et præefficientia causæ primæ, quæ est divina voluntas; si igitur in illa non est necessitas antecedens, nec in aliqua alia potest esse. — Tum *secundo,* quia istum effectum nunc factum, seu creatum a Deo, necesse est nunc esse; quare et ejus causam efficientem, puta divinam voluntatem. Vel, si ipsa possit pro nunc non esse, potest et iste effectus; quod est contra Anselmum et Philosophum; quia omne quod est, quando est, necessario est. — Tum *tertio,* quia voluntas Dei est causa cujuscumque præteriti quare ipsum est præteritum. Ergo, sicut respectu præsentium et præteritorum est necessitas antecedens, ita et respectu futurorum; aliter divina voluntas esset mutabilis : quia, secundum hoc, respectu futurorum sic est libera secundum contradictionem, quod pro eodem instanti quo est respectu alicujus futuri, potest non esse; et cum illud futurum fiat præsens, vel discedat in præteritum, erit necessaria necessitate opposita. — Tum *quarto,* quia, si (α) divina voluntas ex se sola sit necessaria et necessitans causa respectu præsentis et præteriti, poterit etiam respectu futuri; cum omnino eodem modo intrinsece se habeat respectu ejusdem rei primo futuræ, secundo præsentis, tertio præteritæ. Si autem ponatur necessitans antecedenter respectu præsentis et præteriti, non sufficienter, nec totaliter ex se sola, sed ex adjutorio alicujus alterius, puta rei præsentis vel præteritæ, non videtur sibi ipsi plene sufficiens, nec plene omnipotens. Si etiam res præsens, aliquo modo juvaret ad necessitatem in divina voluntate respectu illius rei præsentis, videretur quod esset aliqua ejus causa, et aliquo modo ipsam causaret; quare prius naturaliter esset rem præsentem esse, et necessario pro nunc esse, quam voluntatem divinam istam necessitatem suam intrinsecam nunc habere. Si etiam aliquod adjutorium extrinsecum potest præbere divinæ voluntati neces-

(α) *enim*. — Ad. Pr.
(β) *posse* — Om. Pr.

(α) *si*. — *vel* Pr.

sitatem intrinsecam respectu omnium præsentium et præteritorum, cur non respectu alicujus futuri? — Tum *quinto*, quia, si divina voluntas, quæ est nunc respectu alicujus futuri, posset pro nunc non esse illius voluntas, ut dicit responsio, hoc tamen non est in potestate illius futuri, nec alicujus causæ inferioris, nec aliquarum causarum, sed tantum in libera potestate divinæ voluntatis; et ipsa est universaliter efficax et indefectibilis in causando; quare et necessitas antecedens respectu omnium futurorum.

Tertio principaliter sic. In voluntate creata nunc volente, est quædam necessitas ad volendum, saltem necessitas communis; et in voluntate divina similiter, quæ facit voluntatem creatam nunc velle; quoniam, secundum Anselmum, ubi supra, omne quod est, quando est, necesse est esse. Hæ igitur duæ necessitates in his duabus voluntatibus, divina scilicet et humana : aut sunt coæquevæ, aut disparatæ et impertinentes ad invicem; aut non sunt ita. Si sint tales, ambæ reducuntur ad tertiam tamquam ad causam communem priorem ambabus; igitur divina voluntas necessitatur per aliquam causam priorem, ad volendum aliquid extra Deum; quod est falsum : quia omnis necessitas in creatura, sicut et quodlibet aliud, producitur a divina voluntate tamquam a causa efficiente; igitur omnis volendi necessitas in voluntate creata, efficitur a divina voluntate. Non potest ergo dici illas duas necessitates prædictas, esse disparatas, et ad invicem coæquevas. Nec etiam potest dici quod necessitas in humana voluntate, sit causa prior et naturaliter præcedens, respectu necessitatis in divina voluntate. Ergo necessitas in divina voluntate, est causa necessitatis in voluntate humana.

Quarto sic. Nulla voluntas creata, in actibus suis est liberior voluntate Christi humana. Sed illam necessitavit divina voluntas ad singulos actus suos. Quare et quamlibet aliam quodammodo necessitat. Minor probatur : Quia, si voluntas humana, in Christo, non necessario consentisset divinæ voluntati naturaliter præcedenti, potuisset dissensisse ab ea, et voluisse aliquid aliud, immo contrarium, et peccasse. — Confirmatur : Quia Anselmus, 2. *Cur Deus homo*, cap. 17, dicit de Christo : *Si vis scire omnium quæ fecit et quæ passus est veram necessitatem, scito omnia ex necessitate fuisse*, etc.

Quinto. Quia Stephanus, Parisiensis episcopus, damnavit quemdam errorem dicentem quod ad hoc quod omnes effectus sint necessarii respectu causæ primæ, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis, sed exigitur quod causæ mediæ non sint impedibiles. Error, inquit Episcopus; quia tunc non posset aliquem effectum necessarium sine posterioribus causis producere. Omnes igitur effectus, etiam liberi, sunt necessarii respectu causæ primæ; quia a voluntate sua procedunt, quæ non potest aliqualiter impediri. — Et si quis instet, dicendo quod articulus Parisiensis non dicit universaliter *omnes effectus*, sed in particulari et determinate *effectus*; — fateor me nescire quomodo in originali articulo scribebatur; scio tamen quod inter articulos multum correctos, universalem illam scriptam inveni. Nec ex illa particulari vel indefinita refert, cum ex aliis veris universalibus sequatur evidenter. Si enim ad hoc quod aliqui effectus sint necessarii respectu causæ primæ, sufficit quod ipsa non sit impedibilis respectu aliquorum effectuum, aut etiam alicujus, omnes effectus sunt necessarii respectu illius.

Sexto. Quia ad hoc sunt auctoritates Sanctorum. Unde Anselmus, *de Concordia*, q. 1, cap. 3 : *Sicut* (α) *necesse est*, inquit, *esse quidquid Deus vult, ita esse necesse est quod vult homo in his quæ Deus vult : ita enim* (β) *subdidit sibi humanam voluntatem, ut si vult fiant, si non vult non fiant; quoniam quod Deus vult, non potest non esse.* — Item Augustinus, 3. *de Libero Arbitrio* (cap. 3) : *Voluntas*, inquit, *Dei, est mihi necessitas.* Et 6. *super Genesim, ad litteram,* cap. 16 : *Hoc necessario futurum est, quod ipse vult.* Et infinitæ sunt tales auctoritates Sanctorum.

Dicetur forte quod auctoritates loquuntur de necessitate consequentiæ, non consequentis; seu de necessitate conditionali, non absoluta; sive de necessitate dicti, non rei; seu conjunctim, non divisim. Sed hæc responsio non valet, inquit iste, cap. 28 : Primo, quia est falsa; secundo, quia incauta; tertio, quia diminuta.

Primo, inquit, deficit quia falsa est, quia false exponit auctoritates. Si enim auctoritates loquerentur tantummodo de necessitate consequentiæ, seu conditionali, ita haberent auctores concedere quod futura non evenirent respectu causarum inferiorum, sicut superiorum et primæ causæ; quia consequentia, seu conditionalis, in talibus, respectu causarum secundarum, ita est necessaria, sicut respectu primæ. Sicut enim hæc consequentia, seu conditionalis, est necessaria, Si Deus vult hoc esse futurum, hoc erit; ita ista conditionalis, est necessaria, Si causa secunda faciet hoc futurum, vel præscit hoc futurum, igitur hoc erit. — Item. Omnis doctrina debet esse alicujus dubii, aut ignoti. Sed ista consequentia, seu conditionalis, nunquam fuit alicui dubia, aut ignota : scilicet, Si Deus præscit hoc esse futurum, hoc est futurum; et eodem modo de voluntate, Si Deus vult hoc esse futurum, hoc erit. Quis igitur sapiens scriberet vel doceret hoc, cum non sit docibile, sed per se scibile a quocumque, habita notitia terminorum, vel fide. — Item. Si auctores tantum intelligerent illud, nullo modo solventur proposita. Supposita namque necessitate hujus consequentiæ, vel condi-

(α) *Sicut.* — Om. Pr.
(β) *enim.* — Om. Pr.

tionalis, quomodo per hanc solvitur perplexitas quæstionis? Quilibet enim, ostensa sibi necessitate hujus consequentiæ, tantum dubitavit de libero arbitrio et merito ac demerito, aut de certitudine aut fallibilitate divinæ scientiæ, et mutabilitate vel immutabilitate divinæ voluntatis, ut prius. — Item. Cur tam multi auctores, tam multa, tam ambigua, tam difficilia, de ista materia scripserunt, si nihil aliud intelligere voluerunt, cum in uno verbo brevissimo et levissimo se possent expedire, dicendo quod in omnibus talibus est necessitas consequentiæ, seu unius conditionalis? — Item. Quia ad eumdem intellectum haberent concedere quod chimæra, et omnia non futura, de necessitate evenient. Nam ita necessaria est consequentia, seu conditionalis formata de eis, sicut de vere futuris; nam necessario sequitur, Si Deus vult, vel præscit quod chimera et omnia non futura evenient, ergo illa evenient. — Nec potest aliquis dicere quod in præteritis et futuris ponatur antecedens in esse, in his autem non; et ideo non similis necessitas hic et ibi. Quia consequentia, seu conditionalis ipsa, per se, in vere præscitis et futuris non ponit antecedens in esse, sicut nec in alia materia, seu aliis terminis quibuscumque, sed tantummodo necessitatem consecutionis; et sic facit alia consequentia, seu conditionalis. Loquendo igitur præcise de sola necessitate prædicta, similem oportet concedere de chimæra et omnibus non futuris nec præscitis, sicut de futuris præscitis; consequentia enim et conditionalis hujus syllogismi necessaria est, sicut alia qualiscumque. — Item. In ista consequentia, Deus præscit chimæram fore, igitur chimæra necessario erit, supponitur et ponitur antecedens sicut in ista, Deus præscit Antichristum fore, igitur Antichristus necessario erit; et necessitas consequentiæ est æqualis. Igitur simpliciter æqualis est necessitas, et similis in ambabus. Nec sufficit dicere quod antecedens in secunda est verum, et in prima est falsum; et ideo non est similis necessitas hic et ibi. Falsitas enim antecedentis, necessitatem consequentiæ nullatenus minuit; nec veritas ipsam auget; sicut nullus dialecticorum ignorat. Cum igitur necessitas consequentiæ, necessario veritatem antecedentis non (α) includat, respiciendo ad solam necessitatem consequentiæ, similis est necessitas in ambabus. Et hanc solam in talibus ponit responsio. Quare habet ponere consequenter, quod sicut necessarium est Antichristum fore, sic et chimæram.

Secundo ista responsio deficit ut incauta. Non enim cavet necessitatem quam voluit et credidit præcavisse, nec tribuit nobis quam voluit et credidit liberam potestatem. Si enim ista consequentia est necessaria, Deus præscit aut prævult hoc, igitur hoc erit, et antecedens non est in potestate nostra; igitur nec consequens est in potestate nostra simpliciter libera et exclusoria cujuslibet necessitatis præcedentis.

Tertio deficit responsio, quia plurimum diminuta. Quia non potest respondere rationibus demonstrativis, nec auctoritatibus (α) sufficienter, præsertim huic syllogisticæ rationi : Omnia quæ evenient de necessitate naturaliter præcedente, de aliqua necessitate evenient; sed omnia quæ evenient, evenient de necessitate naturaliter præcedente, quia de voluntate Dei, quæ omnibus suis volitis est necessitas naturaliter antecedens; igitur omnia quæ evenient, de necessitate aliqua evenient. Vel isto modo, brevius: Omnia quæ de ista necessitate evenient, de aliqua necessitate evenient, demonstrata divina voluntate; igitur omnia quæ evenient, de aliqua necessitate evenient. Vel sic : Omnia quæ evenient a causa, qua posita, necessario sequitur quod evenient, et cujus positio non est nec erit antecedenter in alterius potestate, secundum contradictionem, quin omnia quæ evenient a causa hujuscemodi eveniant, necessario evenient; sed omnia quæ evenient a divina voluntate, hoc modo evenient, quod illa posita, necessario sequitur quod evenient; et quod illa ponatur, non est nec erit antecedenter in alterius libera potestate secundum contradictionem; igitur omnia talia sic evenient de necessitate respectu divinæ voluntatis, quod non est nec erit in alterius libera potestate, secundum contradictionem, quin eveniant a voluntate divina.

C. — SOLUTIONES

§ 1. — Ad argumentum contra primam et secundam conclusiones

Ad argumentum Aureoli. — Ad ista dicitur. Et primo

Ad argumentum contra primam conclusionem, dico quod responsio ibidem data, est sufficiens. Licet enim divinum velle sit in se necessarium simpliciter et absolute, non tamen habet necessariam habitudinem ad creaturas, nec creaturæ necessario sequuntur ex illo, nisi necessitate suppositionis.

Et *ad primam improbationem* hujus responsionis, dico quod respectus divinæ volitionis est contingens, non propter contingentiam sui fundamenti, sed termini, scilicet creaturæ volitæ. Et cum dicitur quod creatura talis non est contingens, nec necessaria, etc.; — dico quod pro tempore quo non habet esse, non est contingens, nec necessaria ; sed tamen pro eo tempore quo Deus vult eam esse, est contingens : et pro illo tempore terminat relationem divini velle; omne autem tempus Deo præsens est in tota sua æternitate. Et ita videtur velle sanctus Thomas,

(α) *non*. — Om. Pr.

(α) *auctoritatibus*. — *auctoribus* Pr.

1. *Contra Gentiles*, cap. 79, dicens : « Voluntatis divinæ relatio est ad rem non exsistentem, secundum quod est in propria natura secundum quodcumque tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult enim Deus rem quæ non est nunc, esse secundum aliquod tempus; et non solum vult quod ipse eam intelligat. » — Hæc ille. — Potest etiam aliter dici quod res quæ nullum esse habet, potest dici contingens; sicut etiam dicimus futura esse contingentia. Unde sanctus Doctor, 1 p., q. 14, art. 13, dicit quod « contingens potest considerari dupliciter. Uno modo, in se, secundum quod jam actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens; neque ad utrumlibet, sed ut determinatum ad unum. Alio modo potest considerari contingens, ut est in sua causa; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens non determinatum ad unum ». — Hæc ille. — Ex quibus patet quod res quæ nullum esse habent, possunt dici contingentes; et consequenter, minor assumpta falsa fuit. Nec sequitur : Hoc non habet esse contingens, igitur non est contingens; quia non solum res dicitur contingens quia habet esse non necessarium, immo quia potest esse et potest non esse. — Et per idem patet quod alia forma quam ibi facit, scilicet : Quandocumque aliquis respectus, etc., non valet. Nam major est falsa. Non enim oportet quod si respectus aliquis fundatus in aliquo exsistente terminatur ad rem nondum exsistentem, quod consequatur in modo essendi suum fundamentum et non terminum; præsertim de respectu rationis.

Ad secundam improbationem dictæ responsionis, dico quod determinatio divini velle ad hoc volitum, nihil reale addit ad divinum velle, distinctum ab eo secundum rem; sed solum addit directionem divini intellectus ostendentis voluntati tale objectum, et proponentis sibi illud ut volendum. Addit insuper relationem rationis volentis ad volitum. Constat autem quod actus divini intellectus est quid reale, non tamen realiter distinctum ab ipso velle, sed secundum rationem tantum. Constat etiam quod tales respectus non sunt ipsum divinum velle. Ecce quid addit determinatio illa ad divinum velle. Ex quo patet quod illa determinatio non derogat simplicitati, licet addat aliquid (α) ad divinum velle; quia illud non est distinctum secundum rem ab ipso velle, licet non possit velle (β) aliquid, illo non exsistente; talis enim respectus rationis consequitur actum volendi necessario, non quod sit ratio volendi, aut principium volitionis. Non sequitur etiam quod illud ens rationis sit principium producendi entia realia; sed solum quod consequitur principium productivum, scilicet divinum velle.

(α) *aliquid.* — *quid reale* Pr.
(β) *licet non possit velle.* — Om. Pr.

§ 2. — AD ARGUMENTA CONTRA SECUNDAM CONCLUSIONEM

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra secundam conclusionem, dico quod illa habitudo quam habet divinum velle ad creaturas volitas, non est ipsum divinum velle, sed relatio rationis. Et cum arguitur quod tunc nullo intellectu, etc.; — dico quod, si nullus intellectus humanus aut angelicus esset, adhuc ille respectus esset; quia consequitur actum divini intellectus, qui non potest non considerare et non intelligere talem respectum circa suum velle, supposito quod aliquid velit. Unde sicut est impossibile quod Deus aliquid velit, et non velit illud idem; ita est impossibile quod Deus aliquid velit, et quod talis respectus non sit intellectus ab eo, nisi faceret quod velle non sit actio; quia respectus consequitur actionem naturaliter, ut habetur, 5. *Metaphysicæ* (t. c. 20).

Ad secundum, negatur major. Non enim est illa causa quare finis est necessario volitus, et ea quæ sunt ad finem sunt contingenter volita, quam iste fingit; sed potius, quia non habent necessariam habitudinem ad rationem volendi, quæ est ipse finis, sive eodem, sive diversis actibus sint volita; nam eodem actu potest quis duo velle, quorum unum est ratio volendi alterum. Et tamen, illo actu manente, potest desinere velle illud quod est materialiter volitum, et ulterius continuare volitionem respectu alterius quod erat principaliter volitum et ratio volendi. Nam Judæi odientes humanitatem Christi, odio habebant consequenter divinum suppositum; et, si illa natura (α) dimitteretur a supposito divino, tunc odium caderet solum super naturam humanam, et non super divinum suppositum, ut videtur ponere sanctus Doctor in simili, 3 p., q. 46, art. 12, ad 3um, et q. 25, art. 1 et 2.

Ad confirmationem, dico quod, quantacumque sit dissimilitudo illa quæ ponitur ab arguente, inter illa quæ propter finem isto et illo modo diliguntur, tamen in hoc similia sunt, quod nec hoc, nec illud habet necessariam habitudinem ad rationem volendi, scilicet finem, et consequenter ad divinum velle. Hanc enim habitudinem habent creaturæ ad divinam bonitatem et ultimum finem; quia, licet per eas non acquiratur ultimus finis a Deo, tamen repræsentant divinam bonitatem; et quia, sicut dicit sanctus Doctor, *de Veritate*, q. 23, art. 4, « sicut nullus divinus effectus perfecte causam adæquat, ita nihil quod in Deum sicut in finem ordinatur, est fini adæquatum. In nullo enim creatura perfecte Deo assimilatur; hoc enim est solius Verbi increati. Unde contingit quod, quantumcumque nobili modo aliqua pura creatura in Deum ordinetur, aliquo modo ei

(α) *non.* — Ad. Pr.

assimilata, possibile sit aliam creaturam modo æque nobili in ipsum Deum ordinari, et divinam bonitatem repræsentare. Unde patet quod non est necessitas divinæ voluntati, ex amore quem habet ad suam bonitatem, quod velit hoc vel illud circa creaturam. Nec etiam inest ei alia necessitas respectu totius creaturæ; eo quod divina bonitas in se perfecta est, etiamsi nulla creatura exsisteret; quia *bonorum nostrorum non eget*, ut in Psalmo (15, v. 2) dicitur (α). Non enim divina bonitas est talis finis qui efficiatur ex his quæ sunt ad finem, sed magis quo efficiuntur et perficiuntur ea quæ ad ipsum ordinantur. Unde (β) Avicenna dicit quod solius Dei actio est pure liberalis, quia nihil accrescit sibi ex his quæ vult vel operatur circa creaturam. » — Hæc ille. — Ex quibus patet quomodo, licet creaturæ repræsentent Dei bonitatem, et eam participent, non tamen necessario diliguntur a Deo : quia alio modo potest participari, et repræsentari æque bene et melius; et ideo, sicut Deus vult ista quæ nunc Dei bonitatem participant, ita posset alia velle, et ista nolle. Et per consequens, falsum est quod æque necessario vel ea necessitate complaceat in istis, sicut in sua bonitate; non enim complacet in aliquo ex hoc solo quod est aptum participare ejus bonitatem, sed quia participat eam in actu, secundum aliquod tempus præsens vel futurum.

Ad tertium, negatur minor. Dico enim quod illa habitudo quam habet divinum velle ad mundum, potest non esse, et potuit non esse ab æterno; non secundum quod possibile dicitur per respectum ad aliquam potentiam, sed secundum quod illud dicitur possibile, cujus prædicatum subjecto non repugnat, ut dictum fuit in probatione tertiæ conclusionis, et allegatum 1. *Contra Gentiles*, cap. 82. Conceditur etiam quod in Deo potuit esse nolle respectu mundi : non quod aliud velle ab illo quod habet nunc Deus, potuerit esse in Deo; sed quia illud velle, quod cadit super hoc objectum, mundum esse, poterat cadere super oppositum, scilicet mundum non esse. — Et cum arguitur sic : Illud nolle potuit esse Deus; igitur nunc est Deus; — negatur consequentia. — Et cum arguitur sic : Quidquid potuit esse Deus, est Deus; sed illud nolle potuit esse Deus, etc.; — dico quod est fallacia figuræ dictionis, quia mutatur quid in ad aliquid; nam hoc quod dico, velle mundum, aut, nolle mundum, importat actum divinæ voluntatis cum habitudine et respectu ad mundum. Unde sanctus Doctor, *de Veritate*, ubi supra, art. 4 (q. 23), ad 13um : « Cum, inquit, dicitur Deum velle aliquid, non significatur illud aliquid esse in Deo; sed tantummodo importatur ordo Dei ad illius factionem in propria natura. » — Hæc ille.

(α) a verbo *quia* usque ad *dicitur*, om. Pr.
(β) *ut*. — Ad. Pr.

§ 3. — Ad argumenta contra tertiam conclusionem

Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra tertiam conclusionem, dico quod velle, quo Deus se determinat ad aliquid in propria natura producendum, respicit alteram partem contradictionis, et non aliam. Et ad improbationem, dico sicut prius, quod nolle oppositum potuit esse in Deo, loquendo de possibili ut prius : non quod illud nolle esset alius actus ab ipso velle, quod nunc est in Deo; sed esset idem actus, habens habitudinem ad oppositum objectum illi quod nunc est volitum; et sicut nunc dicitur velle respectu mundi, ita tunc esset nolle mundi, et velle respectu hujus objecti, mundum non esse. Nec sequitur quod aliquid potuit esse Deus, quod nunc non est Deus; sed est fallacia figuræ dictionis. Sequitur tamen quod aliquid quod est Deus, haberet aliam habitudinem quam nunc habeat, et caderet super aliud objectum quam nunc.

Ad secundum, negatur minor. — Et ad primam probationem, dico quod illud velle non est tendentia in objectum sibi futurum, sed in objectum sibi præsens, licet sit futurum respectu nostri vel alicujus creaturæ; quapropter non habet rationem desiderii, aut velle aliquid non habitum exspectantis, propter quod imperfectio sibi insit. — Ad secundam probationem, satis dictum est. Conceditur enim quod in Deo non est velle respectu oppositi; potuit autem esse. Nec sequitur ex hoc, quod nunc sit in Deo, nec quod aliquid potuit esse Deus, quod modo non sit Deus; sed solum quod Deus potuit referri ad aliquid ad quod non refertur.

Ad tertium, negatur major, nisi loquamur de eo quod sic determinatur, quod de potentia transit in actum. Sic autem non est in Deo, ut diffuse dictum fuit in probatione tertiæ conclusionis. Non enim est ibi determinatio propter potentiam, sed propter objectum; nec exigitur determinatio, nisi propter objectum, ut ibidem fuit expositum. Nec est verum quod nos imaginemur, sicut fingit arguens, Deum esse in potentia ad utrumlibet, etc. Sed imaginamur quod possibile est voluntatem Dei ferri super hoc, et quod possibile est eam ferri super oppositum, non prout possibile dicitur per respectum ad aliquam potentiam, sed prout dicit non repugnantiam. Ad hoc autem quod aliquid determinetur ad aliquod duorum sibi possibilium illo modo, vel ad hoc quod aliquid quod est possibile ad utrumque duorum, determinetur ad alterum illorum, non requiritur exitus de potentia in actum, et consequenter nec motus.

Ad quartum, negatur minor. Dico enim quod voluntas determinatur ad volendum, et ad producendum volitionem suam. Nec tamen est processus in infinitum; quia ipsa ad volendum (α) determina-

(α) *volendum*. — *nolendum* Pr.

tur, et hoc per objectum suum, quod intellectus præsentat sibi, ut dicit sanctus Thomas, 1. *Contra Gentiles*, cap. 82. Et si quæratur per quid determinatur intellectus ; — dico quod quandoque per voluntatem. Sicut enim dicit sanctus Doctor, 1ª 2æ, q. 9, art. 1, voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus ; sed quantum ad determinationem actus, qui est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem. Nec erit processus in infinitum ; quia, sicut ipse dicit, *de Veritate*, q. 22, art. 12, ad 2um : « Status est in appetitu naturali, quo inclinatur intellectus in suum actum. » Dico ergo quod voluntas, quantum ad exercitium actus, scilicet ut velit vel non velit, determinatur a seipsa ; et illud quo se ad hoc determinat, est actus ejus determinatus. Sed quantum ad specificationem actus, scilicet ut tendat in hoc vel in illud, determinatur per intellectum ostendentem sibi suum objectum. Non ergo oportet procedere in infinitum ex aliqua parte : quia, si loquamur de determinatione quoad specificationem actus, est status in appetitu naturali intellectus ; si autem loquamur de determinatione quoad exercitium actus, est status in appetitu naturali voluntatis, quem habet ad suum actum.

Ad confirmationem, negatur major. Nec enim in Deo, nec in creaturis agentibus per voluntatem, est possibile sequi determinatum effectum exterius, nisi præcedente determinatione interiori. Unde sanctus Thomas, loquens de prædestinatione, 1 p., q. 23, art. 2, ad 3um, dicit quod « duplex est præparatio. Quædam est patientis, ut patiatur ; et hæc præparatio est in præparato. Alia est præparatio agentis, ut agat ; sicut agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcipit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit se, præconcipiendo rationem ordinis aliquorum in finem ». — Hæc ille. — Sicut autem loquimur de præparatione ad agendum, a simili dicendum est de determinatione ad agendum, ita quod dum præconcipit volenda, dicitur determinare se ad volendum et faciendum ; quia velle ejus est sua actio et operatio. Et ideo impossibile est ipsum determinatum effectum producere, nisi voluntas ejus ad volendum aliquem effectum se determinet modo prædicto.

Ad quintum dico quod divina voluntas ex natura sua determinatur ad volendum suum principale objectum, nec ullo modo est indeterminata respectu illius, sed ad volendum alia, determinatur per intellectum, et per suam sapientiam, quæ statuit sibi determinatos effectus, quos producit ordinate, sicut dicit sanctus Doctor, 2. *Contra Gentiles*, cap. 26, in fine, et cap. 27. Intellectus autem divinus determinatur ad determinandum voluntatem, et ad sic concipiendum, per voluntatem. Et hoc non procedit in infinitum ; quia est status, tam ex parte voluntatis, quam ex parte intellectus. Intellectus enim divinus, naturaliter et necessario objectum voluntatis divinæ et omnia alia intelligit, loquendo de incomplexis ; et divina voluntas naturaliter vult et necessario suum principale objectum, quo dilecto et amato, vult intellectum concipere et dictare aliquid producendum, in quo divina bonitas in tali gradu eluceat ; quo facto, intellectus dictat hoc vel hoc esse fiendum ; et post, ad hoc volendum voluntas determinatur. Sic ergo patet quod voluntas determinatur, quantum ad specificationem actus, ab intellectu ; sed quantum ad exercitium illius actus, determinatur ex sua natura, quantum ad principale objectum, et quantum ad alia, per libertatem suam. Et si dicatur quod in hoc saltem ipsa prius exsistens indeterminata se determinat ; — conceditur : nam non est determinata ad volendum vel nolendum, et tamen determinate habet velle vel nolle ; sed tamen quoad specificationem actus, per intellectum determinatur.

§ 4. — Ad argumentum contra quartam conclusionem

Ad argumentum Aureoli. — Ad illud quod objicitur contra quartam conclusionem, solutum est superius, respondendo ad argumenta contra primam et secundam conclusiones.

§ 5. — Ad argumenta contra quintam conclusionem

I. Ad argumenta Aureoli. — **Ad primum** contra quintam conclusionem, negatur minor, scilicet quod Deus necessario complaceat in omni entitate, ut patuit in secunda conclusione.

Ad secundum, negatur major. Sicut enim dicit sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 31, art. 1, ad 2um : « Licet delectatio sit quædam quies appetitus, considerata præsentia boni delectantis, quod appetui satisfacit ; tamen adhuc remanet immutatio appetitus ab appetibili, ratione cujus delectatio quidam motus est. » — Hæc ille. — Potest etiam dici quod, licet delectatio non sit motiva respectu ejus objecti in quo quis delectatur, tamen amor est virtus motiva ad exsequendum. Unde, secundum quod probat sanctus Thomas, 1ª 2æ, q. 28, art. 6 : « Omne agens, quodcumque sit, agit quæcumque agit, ex amore. » Licet autem in Deo idem actus sit amor et delectatio, tamen differunt ratione. Propter quod Deus amat creaturas ; non tamen delectatur in illis, sed solum in se, ut prius dictum fuit in alio articulo. Nec oportet quod amor moveat mediante desiderio, nisi in illis quæ per volita perficiuntur ; non autem in (α) illis quæ volita perficiunt, cujusmodi est de divina voluntate respectu creaturarum.

Ad tertium, per idem. Non enim oportet quod complacentia quam dicimus esse amorem concupi-

(α) *in*. — Om. Pr.

scentiæ, excitet desiderium, priusquam moveat ad exsequendum exterius, præsertim in proposito. Deus enim creaturas quodammodo diligit amore concupiscentiæ, volendo eas esse, vel volendo istis bonum; non tamen est in ipso desiderium, cujus objectum est bonum futurum. Et ideo quod in nobis facit desiderium, hoc in Deo facit amor concupiscentiæ, quo vult creaturis esse, vel aliud bonum; quod quidem bonum nobis futurum est, Deo autem præsens.

Ad quartum, negatur minor. Non enim complacet Deus in omni entitate creabili, ut prius dictum fuit.

Ad quintum, negatur antecedens. Et ad probationem, negatur minor. Licet enim desiderium non sit in Deo, est tamen actus in eo, quo concupiscit bonum creaturis. Ille autem actus primario attingit divinitatem, non in quantum est amor concupiscentiæ, sed in quantum est amor amicitiæ vel dilectio. Idem enim actus secundum substantiam, in Deo, habet rationem volitionis respectu unius objecti, et rationem nolitionis respectu alterius; ac per hoc nullum est inconveniens, si divinum velle respectu divinæ bonitatis habet rationem dilectionis, et respectu creaturæ habet rationem amoris concupiscentiæ. Nec oportet quod quamcumque habitudinem habet ad creaturam, quod eamdem habeat ad suum objectum principale.

II. Ad argumenta Bradwardini. — **Ad primum** contra secundam partem conclusionis, dicitur quod major est falsa. Licet enim Deus posset voluntatem creatam quamlibet necessitare ad eliciendum actum, aut ad cessandum ab actu; non tamen sic necessitat eam. Et cum probatur, quia si necessitaret eam, hoc non faceret nisi volendo, etc.; — dico quod, licet faceret hoc volendo, tamen non vult nunc illud quod vellet tunc. Talis enim necessitas potest provenire ex impressione alicujus formæ quæ nunc non imprimitur, scilicet gratia consummata, vel ex aliqua motione Dei speciali, qua nunc non movetur, ut ostendit sanctus Thomas, *de Veritate*, q. 22, art. 8. Unde Deus sic posset movere volentem ad aliquid necessario, quia scilicet voluntati proponeret aliquid sub ratione boni, et nullo modo sub ratione mali; ita quod cessatio a volendo, nullo modo appareret voluntati bona, nec a volendo aliquo modo distraheretur per passionem aliquam. Quod enim voluntas possit ab actu cessare, unde contingit quod voluntas cesset ab actu (α), hoc est quia vel intellectus non ostendit ei suum objectum sub ratione boni, vel quia cessatio ab actu apparet bona, vel quia oppositum illius objecti apparet melius, vel hujusmodi. Constat autem quod Deus pro nunc non movet isto modo voluntatem: quia in omni objecto, citra (β) ultimum finem, apparet ratio boni et mali; et cessatio ab actu apparet bona; et quandoque judicium vel apprehensio intellectus distrahitur propter multa alia.

Ad secundum dico quod responsio ibidem data, est satis bona, quoad hoc quod ponit quod illud quod Deus modo vult, potest pro isto nunc non velle; et quod divinum velle, quod nunc est respectu alicujus futuri, potest non esse nec unquam fuisse respectu illius, sed semper respectu sui oppositi; nisi loquamur de necessitate immutabilitatis, quia scilicet illud quod semel voluit, non potest desinere velle pro mensura pro qua voluit illud esse. Et similiter talem necessitatem concedo in Deo, respectu omnium futurorum ab eo volitorum. Simpliciter tamen possibile est eum non velle, nec voluisse talia futura.

Et *ad primam hujus improbationem* dico quod ratio non valet. Aliquid enim dicitur provenire necessario ab aliqua causa, necessitate naturaliter præcedente, quando, illa causa posita, et sufficienter disposita secundum omnem realem dispositionem positive et privative, non est in potestate causæ quin agat et efficiat illum effectum. Constat autem multas causas secundas esse tales, puta ignem, solem, et hujusmodi. Est etiam compossibile causam secundam isto modo causare ex necessitate naturæ; primam causam vero, non sic causare. Nec est in potestate alicujus inferioris ad illam causam necessitandam; nam, posito omni positivo reali in divina voluntate, adhuc est possibile Deum non velle hoc vel illud, et non causare hoc aut illud. Et ideo bene stat effectum provenire necessario, necessitate antecedente, a causa secunda, et non a causa prima, nisi necessitate immutabilitatis et suppositionis: quia scilicet prima causa est determinata ad hunc effectum per suam sapientiam et voluntatem, non stat effectum non sequi illo modo quo prævolitum est et dispositum a prima causa illum sequi. Unde necessitas naturaliter antecedens respectu causæ secundæ, non arguit necessitatem consimilem in causa prima, sed aliam necessitatem nobiliorem, quæ tamen stat cum contingentia effectus in se. — *Ad secundam improbationem* dico quod, sicut effectus præsens, est necessarius necessitate suppositionis et immutabilitatis, ita etiam causa prima, cum pro tunc causet consimili necessitate; a qua tamen multum distat necessitas naturaliter antecedens, quam arguens fingit, qua scilicet effectus sic eveniet a causa, quod non est in causæ secundæ potestate quin eveniat. — *Ad tertiam* dico quod divina voluntas, respectu præteritorum et præsentium non habet necessitatem, nisi suppositionis et immutabilitatis; et consimilem concedo respectu futurorum, ut alias dictum est (dist. 38). — *Ad quartam* dicitur similiter. — *Ad quintam* dico quod, licet non sit in potestate causæ secundæ quod prima causa, vel divina voluntas, sic vel sic causet vel velit, aut determinetur ad hoc vel illud; tamen, quia aliquis effectus non procedit a causa prima,

(α) *unde contingit quod voluntas cesset ab actu*. — Om. Pr.
(β) *citra*. — *circa* Pr.

nisi per secundam causam, ideo, si causa secunda non necessario determinetur ad talem effectum producendum, sequitur a posteriori causam primam non necessario illum effectum causare. Et ideo causa secunda non habet in sua potestate causalitatem causæ primæ; sed est illud sine quo effectus non subjicitur causæ primæ quandoque, quia Deus disponit se non producturum talem effectum sine causa secunda libere causante.

Ad tertium principale dico quod solum probat quod necessitas in causa secunda, originatur ex necessitate in causa prima exsistente, loquendo de necessitate suppositionis et immutabilitatis, qua solum necessarium est illud quod est esse, ut alias dictum est (dist. 40). Sed argumentum deberet probare aliam necessitatem in causa prima, scilicet necessitatem naturaliter antecedentem, quæ non est aliud quam necessitas qua scilicet aliqua causa sic causat, quod non est in ejus potestate non causare, stantibus omnibus realibus dispositionibus quæ sunt in ea in ordine ad effectum. Et dico *realibus*, ad removendum respectus rationis divinæ voluntatis ad volita. Si enim arguens velit habere solam necessitatem suppositionis et immutabilitatis, non arguit contra nos, nisi verbaliter. Conceditur enim tunc, quod omnis effectus eveniet necessario, necessitate antecedente : quia eveniet a causa, qua posita cum omnibus dispositionibus realibus et rationis, non est in potestate alicujus causæ primæ vel secundæ quin effectus eveniat; non enim stat quod velle divinum sit respectu (α) talis effectus pro tali mensura, quin ille effectus eveniat.

Ad quartum dico quod nulla voluntas creata, est liberior voluntate Christi, loquendo de libertate a peccato vel a coactione. Sed loquendo de libertate a necessitate, falsum est; quia ad multa necessitatur voluntas comprehensoris et beati, ad quæ non necessitatur voluntas viatoris.

Ad quintum dico quod articulus Pariensis non petit nisi necessitatem immobilitatis vel suppositionis, vel necessitatem antecedentem, illo modo descriptam sicut tetigi in solutione tertii; et hoc in comparatione ad primam causam. Sed arguens aliud vult, scilicet quod omnis effectus sic proveniat necessario a prima causa, quod non est in potestate alicujus causæ secundæ quin ille effectus eveniat; quod negamus.

Ad sextum dicitur quod responsio ibi data, est sufficiens.

Et ad primam improbationem, qua probatur responsionem *primo* (β) esse falsam, dico quod consequentia non valet. Auctores enim volunt quod ista conditionalis, est necessaria, Prima causa disponit hoc evenire, igitur hoc eveniet; et similiter ista, Hoc est futurum respectu primæ causæ, igitur eveniet; et ista, Deus vult hoc esse futurum, igitur ita erit. Non sic autem est de causis secundis; immo stat aliquid esse futurum respectu causæ secundæ, quod tamen nunquam erit. — Ad secundam, dico quod ista conditionalis potest verti in dubium, Si Deus vult, ita erit; vel ista, Si hoc est futurum respectu primæ causæ, hoc erit; præcipue apud Ægyptios, qui ponebant divinam voluntatem posse mutari precibus et sacrificiis. — Ad tertiam, dico quod illa distinctio bene intellecta, solvit dubium; quia illi qui ponunt distinctionem de necessitate consequentis et consequentiæ, intendunt duo dicere. Primum est, quod ista conditionalis est vera, Deus vult hoc, igitur ita erit; et similiter, Deus ita vult, igitur semper ita voluit et volet, nec potest desinere voluisse aut velle hoc volitum pro tali mensura. Secundum est, quod simpliciter est possibile Deum nunquam sic voluisse, aut sic velle : ita quod ista simul stant, Deus sic voluit, et potest nunquam sic voluisse; licet impossibile sit eum desinere velle aut voluisse, aut mutari de volente in nolentem. Et ideo bene stat quod volitum a Deo, necessario eveniet respectu Dei, necessitate immutabilitatis, et contingenter eveniet absolute : necessario quidem respectu Dei, quia verum est quod eveniet a Deo, et non potest transire de vero in falsum, nec desinere esse verum; et hæc est necessitas immutabilitatis; contingenter autem eveniet, absolute loquendo; quia non implicat contradictionem illud non evenire, immo Deus posset facere illud non evenire. Et ideo necessitas immutabilitatis stat cum libertate arbitrii. — Ad quartam, dico quod licet sit facile intelligere necessitatem illius consequentiæ, Deus prævidit hoc, igitur hoc eveniet; non tamen tota resolutio stat in hoc. Quia non solum dicimus consequentiam illam esse necessariam, immo antecedens ejus esse necessarium, necessitate immutabilitatis; quam non omnes capiunt; de quorum numero est arguens, ut videtur. Talis enim necessitas est veritas indesinibilis, quam tamen non esse non repugnat ex terminis. — Ad quintam, dicitur quod licet ista consequentia sit necessaria, Deus prævidit chimæram esse, igitur chimæra erit; tamen antecedens ejus non est necessarium, necessitate immutabilitatis. Unde breviter, necessitas consequentiæ hic capitur prout includit necessitatem consequentis et veritatem antecedentis indesinibilem. — Replicæ quas ipse facit ibidem, non sunt ad propositum.

Cum autem *secundo loco* arguens dicit responsionem esse incautam, etc.; — dico quod satis cauta est. Quia, licet, ut dictum est, non sit in potestate nostra antecedens illius consequentiæ, sicut in causa per quam est, tamen sicut in illo sine quo antecedens non erit verum; et ita est de consequente.

Cum autem *tertio* dicit quod rationibus suis non potest responderi; — falsum est. Unde, conformiter

---

(α) *respectu.* — *respectus* Pr.
(β) *primo.* — Om. Pr.

ad prædicta, dico quod licet non sit in potestate alicujus causæ secundæ ponere absolutum divinæ volitionis; tamen in potestate secundæ causæ est respectum (α) rationis quem habet ad aliquod objectum volitum ponere, non sicut in potestate causæ per quam, sed sicut causæ sine qua non. Si enim ego non vadam ad ecclesiam hodie, nunquam divina voluntas habuit respectum ad illud ire, sicut ad suum volitum.

(α) *respectum.* — *respectus* Pr.

Et hæc de quæstione dicta, sufficiant; et consequenter, de primo *Sententiarum* (α).

(α) *Liber primus Defensionum Theologiæ Divi Doctoris Thomæ de Aquino in primo Sententiarum, editus per eximium veritatis scholæ Professorem fratrem Johannem Capreoli Tholosanum, Ordinis Prædicatorum, anno Domini millesimo quadringentesimo nono, quo legit Sententias Parisius, feliciter explicit. Impressus Venetiis per Octavianum Scotum Modœtiensem, anno salutiferæ Incarnationis* MCCCC LXXX III. — Ad. Pr.

EXPLICIT VOLUMEN SECUNDUM

28297. — Turonibus, typis Mame.

